

Дальневосточный федеральный университет  
Школа искусств и гуманитарных наук

Российское философское общество  
Приморское отделение

Журнал «Вопросы философии»

# История как фундамент гуманитарного познания

К 100-летию  
исторического образования  
на Дальнем Востоке

Материалы международного семинара  
15–17 октября 2018 года

Владивосток



2018

УДК 1  
ББК 87  
И90

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда  
фундаментальных исследований, Проект № 18-011-20083*

*Рецензенты:*

В. П. Филатов, д-р филос. наук, профессор;  
И. Н. Грифцова, д-р филос. наук, профессор

*Редакционная коллегия:*

Ф. Е. Ажимов, д-р филос. наук, профессор;  
П. Г. Домбаева, канд. ист. наук, доцент;  
Б. И. Пружинин, д-р филос. наук, профессор;  
Т. Г. Щедрина, д-р филос. наук, профессор

**И90 История как фундамент гуманитарного познания. К 100-летию исторического образования на Дальнем Востоке** : материалы международного семинара, 15–17 октября 2018 г. / [ред. кол.: Ф. Е. Ажимов, П. Г. Домбаев, Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина]. – Владивосток : Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2018. – 376 с.  
ISBN 978-5-7444-4394-8.

В книге содержатся материалы семинара, организованного 15–18 сентября 2018 г. в Школе искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (о. Русский, Владивосток) при участии журнала «Вопросы философии». Представленные работы отечественных и зарубежных философов и ученых посвящены проблемам исторического познания. Настоящее издание включает в себя четыре раздела, в каждом из которых философско-методологические проблемы исторической науки рассматриваются сквозь призму ее роли в формировании российской интеллектуальной культуры. Авторы демонстрируют, что сегодня история как наука, как познание и как память выполняет особую функцию консолидации гуманитарного и в целом культурного сознания страны, что особенно важно для пограничных регионов (в том числе АТР).

Сборник будет полезен не только профессиональным философам и историкам, но и всем интересующимся проблемами философии и методологии социального и гуманитарного познания.

УДК 1  
ББК 87

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>От редакторов .....</b>	<b>9</b>
<b>I. ИСТОРИЗМ КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ.....</b>	<b>11</b>
<i>Пружинин Б.И.</i> Историзм исследователя как основание культурно-исторической эпистемологии (к вопросу о нарративе) .....	11
<i>Медушевский А.Н.</i> Теория когнитивной истории и актуальные вопросы гуманитарного познания .....	13
<i>Сайганова В.С.</i> Рационалистический историзм П. Бурдьё .....	18
<i>Ячин С.Е.</i> Вопрос о смысле истории в современном философском дискурсе.....	21
<i>Кузнецов А.М.</i> Некоторые концептуальные проблемы актуализации прошлого в исследованиях современности .....	28
<i>Конончук Д.В.</i> Константы конфуцианской культуры: к методологии вопроса.....	32
<i>Канаев И.А.</i> История и основание наук о человеке (осмысление XXIV Всемирного философского конгресса) .....	42
<i>Леонидова В.В.</i> История философии как научно-исследовательская программа .....	45
<i>Автономова Н.С.</i> Эпистемологический смысл «критической истории мысли» Мишеля Фуко .....	48
<i>Хвостова К.В.</i> Актуальные проблемы исторической науки.....	51
<i>Порус В.Н.</i> Исторический контекстуализм и проблема понимания художественного текста .....	53
<i>Грякалов А.А.</i> Историческое знание и философия события.....	58
<i>Махлин В.Л.</i> Герменевтика как метод исторического познания.....	63
<i>Тарба И.Д.</i> Цивилизационная концепция Н.Я. Данилевского, В.И. Вернадского, Л.Н. Гумилева как методология в исследовании этногенеза народов .....	66
<i>Аникин Д.А.</i> Историческая память как фокус исторических исследований: проблемы методологии.....	71

<i>Демидова С.А.</i> Экзистенция как история: историософские поиски Альбера Камю.....	77
<i>Линченко А.А.</i> Переосмысливая холизм: принцип целостности как метафора и метод в философии истории прошлого и настоящего ....	81
<i>Ноговицын Н.О.</i> Исторические методы изучения кластерных сообществ .....	89
<i>Мурадян О.А.</i> Тема историзма в философии науки (концепция М.К. Петрова) .....	93
<i>Курохтина С.Р.</i> Контуры исторического знания в визуальном обществе.....	96
<i>Ленкевич А.С.</i> Историческое чувство в эпоху новых медиа .....	100
<i>Латыпова А.Р.</i> Бегущий по лезвию бритвы: социальные эксплойты и художественные практики .....	104
<b>II. АРХИВ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН .....</b>	<b>108</b>
<i>Щедрина Т.Г.</i> Историзм и методологические традиции исторической науки в России .....	108
<i>Балаховская Т.И.</i> Семейный архив как исторический источник...	111
<i>Савчук В.В.</i> Фактор перманентной реконструкции медиаархива .	113
<i>Кузнецова Н.И.</i> История науки: фундаментальные и прикладные аспекты.....	116
<i>Сабенникова И.В.</i> Русская научная эмиграция на Дальнем Востоке: проблемы выявления, изучения, поиска .....	119
<i>Щедрина И.О.</i> Автобиографический нарратив и его эпистемологический статус в историческом исследовании.....	123
<i>Микешина Л.А.</i> Значение методологии исторического познания Г.Г. Шпета для современной эпистемологии .....	128
<i>Янцен В.В.</i> О роли архивных разысканий в реконструкции философско-исторических работ Д.И. Чижевского и Г.В. Флоровского.....	131
<i>Летягин Л.Н.</i> Философское наследие Клио, или искусство истории .....	135

<i>Артамошкина Л.Е.</i> Поколение: от понятия к феномену (методологические основания аналитики) .....	139
<i>Воробьева С.А.</i> Становление методологии исторического источниковедения в русской философии истории XIX века .....	141
<i>Амкуаб Г.А.</i> Массовые коммуникации в эпоху глобализации: методологический смысл культурно-исторического опыта.....	144
<i>Арламов А.А.</i> К истории разработки деятельностного подхода (концепция В.С. Швырева) .....	147
<i>Шоломова Т.В.</i> Буржуазность как историко-культурный феномен .....	150
<i>Аров Я.И.</i> История и методология истории: переписка Д.М. Петрушевского и Г.В. Вернадского.....	154
<i>Сливкова Ю.В.</i> Тюрьмы-музеи: объект мемориальной культуры или инструмент исторической политики? .....	156
<i>Рожкова Д.С.</i> О значении исторической методологии в современных культурно-антропологических исследованиях .....	161
<i>Носков А.А.</i> Историческое становление автономии искусства .....	164
<i>Даценко П.А.</i> Германский союз в немецкой историографии.....	169
<i>Мануйлов А.Н.</i> К вопросу о сохранении культурного наследия на примере массовых распродаж советского антиквариата в 1927–1937 годах.....	173
<i>Осминкина Е.В.</i> Арт-практики современного урбанистического пространства .....	176
<b>III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ.....</b>	<b>178</b>
<i>Ажимов Ф.Е.</i> Существует ли история философии вне философии? .....	178
<i>Грановская О.Л.</i> История идей как метод философствования (по материалам И. Берлина).....	180
<i>Пишун С.В.</i> В.В. Розанов: от публицистики к философии .....	186
<i>Дроздова Д.Н.</i> Историзм и «презентизм» в историографии Александра Койре.....	191
<i>Очеретяный К.А.</i> Телеология медиа в истории русской мысли.....	193

<i>Леонидов Д.В.</i> Гносеологические проблемы в истории философии духовных академий .....	197
<i>Шумейко М.В.</i> Религиозные основания историософской проблематики в истории русской философии.....	203
<i>Руткевич А.М.</i> Историзм и его критики.....	211
<i>Трубникова Н.Н.</i> История в историях: картины прошлого в традиции японских поучительных рассказов сэцува.....	214
<i>Светлов Р.В.</i> Учит ли чему-то история? «Эмическое» и этическое в исторических науках.....	222
<i>Карабыков А.В.</i> Что такое история перформативности и чем она может быть полезна гуманитарному знанию? .....	224
<i>Зимбули А.Е.</i> История этики как нравственно-ценностная данность.....	228
<i>Бабкова М.В.</i> «Буддийские записи годов Гэнко» как памятник историографической литературы .....	234
<i>Игнатьев Д.Ю.</i> Историко-философский универсум христианской культуры: на материале книги Деяний .....	237
<i>Шевченко О.К.</i> Антиисторизм власти в социальной и политической философии .....	245
<i>Коляда М.С.</i> Исторический случай как поучительный пример в японской воинской словесности .....	249
<i>Джавиш О.</i> Проблема соотношения веры и разума в исторической перспективе .....	253
<i>Сабанчеев Р.Ю.</i> Исследование «коллективной памяти» представителями школы «Анналов».....	256
<i>Самойлова А.Г.</i> Проблематизация понятия «история» в критической теории М. Хоркхаймера.....	260
<i>Коптева И.А.</i> Трансформация представлений о любви в истории философии .....	265
<i>Гайдуков В.И.</i> «Острота социального» в философии Бодрийяра....	270
<i>Загуменнов А.В.</i> История как проблема языкознания в концепции И.А. Бодуэна де Куртенэ.....	274

<i>Шипилов А.В.</i> Реформационные константы Джона Локка .....	279
<i>Персиянова М.В.</i> Историческое наследие в структуре современного города .....	287
<b>IV. ТРАДИЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ .....</b>	<b>289</b>
<i>Денн М.</i> От истории философии к философии истории: как определить модус существования в истории и сосуществование России и Запада в контексте европейской культуры .....	289
<i>Ермичев А.А.</i> Отечественная история и отечественная философия	291
<i>Исупов К.Г.</i> Русская философия как тип творчества .....	293
<i>Кантор В.К.</i> Россия как семейное дело: историк Сергей Соловьев и философ Владимир Соловьев .....	302
<i>Кантор В.К., Киселева М.С.</i> Что мы есть «в общем порядке мира»? От Петра Великого до Петра Чаадаева .....	304
<i>Ольхов П.А.</i> Историческое понимание: русская герменевтическая традиция в опыте практической философии Н.Н. Страхова .....	309
<i>Мотовникова Е.Н.</i> Органическое понимание истории: структура и смыслы .....	314
<i>Попова В.С.</i> О роли логики в историческом познании: опыт русских мыслителей начала XX века (А.И. Введенский, Н.О. Лосский, Г.Г. Шпет, Н.И. Кареев) .....	319
<i>Кузнецова С.В.</i> История в контексте метафизики всеединства: к вопросу о смысле и сущности истории .....	323
<i>Прозерский В.В.</i> Философия истории Питирима Сорокина и ее критика в американской культурологии .....	326
<i>Бендерский И.И.</i> «Война и мир» Льва Толстого: переворот в переживании исторического опыта .....	328
<i>Сердюкова Е.В.</i> Смысл истории в аксиологической парадигме Н.О. Лосского .....	332
<i>Дидык М.А.</i> От философии истории к исторической культурологии (В. Соловьев, К. Ясперс, М. Петров) .....	335

<i>Яковлева Л.Ю.</i> Нужна ли метафорам история?	
Генезис метафорики жизненного пути в русской культуре .....	338
<i>Гурин Д.В.</i> Проблема истории в философии Г. Ландау .....	340
<i>Н.Б. Афанасов</i> Социологический метод и историческая наука: Дюркгейм и Шпет .....	343
<i>Янковская Н.В.</i> Тема развития в «Философии истории» Л.П. Карсавина .....	348
<i>Бычкова Ю.А.</i> Тема истории в работе С. Н. Булгакова «Свет невечерний» .....	349
<i>Полухин В.П.</i> Антропологические ресурсы исторического понимания (проблематизация Г.В. Флоровского) .....	352
<i>Гладков Д.И.</i> «Автор» и «актор» исторического понимания (к поискам А.Я. Гуревича) .....	356
<i>Юшкевич М.А.</i> Г.П. Федотов и П.М. Бицилли. Историзация гуманитарного познания .....	359
<i>Воробьев А.А.</i> Схватить и удержать время: история меня и история нас (несколько тезисов о советской литературе) .....	362
<b>Сведения об авторах .....</b>	<b>369</b>

## От редакторов

---

В этом году исполняется 100 лет историческому образованию на Дальнем Востоке. Оно является одной из системообразующих составляющих Дальневосточного федерального университета. Обсуждение 100-летнего исторического опыта и образовательных традиций университета на Дальнем Востоке, специфики методологических стратегий исторических исследований Азиатско-Тихоокеанского региона, а также памяти о прошлом и ее аксиологического статуса важно как для российской, так и для мировой науки. К этому событию и приурочен международный семинар «История как фундамент гуманитарного познания».

История играет важнейшую роль в формировании российской интеллектуальной культуры. В XIX в. в России сложились мощные исторические школы, и на их базе фактически формировалась вся отечественная гуманитарная наука — от социологии до психологии и философии. Именно исследования историков были самой передовой областью гуманитарной науки в России, и именно философия истории была целостной областью русской философии. Пожалуй, только применительно к философии истории мы и можем говорить о контурах складывающейся русской философской школы. И опыт философско-исторической рефлексии оказывается очень важным в непростой ситуации, сложившейся в философско-методологическом сознании современной исторической науки и науки в целом. Сегодня история как наука, как познание и как память выполняет особую функцию консолидации культурного сознания страны, что особенно важно для пограничных регионов России (в том числе АТР).

Сегодня можно просто констатировать: на острие дискуссий, разворачивающихся в современной социально-гуманитарной науке, мы всякий раз обнаруживаем историческую тематику. Идет ли речь о проблемах интенсивно глобализирующегося ныне мира — о личностной, социокультурной, языковой идентичности, — или об экономическом, национально-государственном, геополитическом суверенитете, на передний план обсуждения всякий раз выходят проблемы, заставляющие так или иначе обратиться к истории (к исторической памяти, культурной традиции, и в конечном счете к исторической науке). Споры о «переписывании прошлого», борьба за сохранение языка и исторического наследия, дискуссии об условиях информационной безопасности и пр. — все эти весьма актуальные сегодня сюжеты, предполагающие погружение в проблематику индивидуального и коллективного сознания, требуют обращения к историческому знанию. Рассуждать о человеке вне истории, о проблемах че-

ловеческого бытия вне представленного в историческом знании исторического опыта человечества сегодня просто невозможно. И при этом именно философы и методологи несут ответственность за то, как историческое знание вводится в проблематику наук социально-гуманитарного профиля и как представленный в исторической науке опыт влияет на формирование современного социально-гуманитарного сознания.

Дело в том, что к истории обращаются с весьма разными философско-методологическими целями. В социально-гуманитарных текстах апелляции к истории нередко используются для демонстрации условности всех человеческих установлений, начинаний, достижений и идей. В этом случае историческая наука сама превращается в нечто условно-фантомное, в один из симулякров общественного сознания, функционирующий как средство, акцентирующее релятивность всей сферы человеческого бытия. Однако в истории методологического сознания мы можем найти и иное понимание исторической науки — как динамического знания о мире и человеке, имеющего значение для всех отраслей знания, как фактуального основания социально-гуманитарного познания. В этой своей функции историческая наука берет на себя ответственность за перспективы общественной динамики, за выявление условий, позволяющих избежать хотя бы повторения социальных и культурных катастроф. В первом случае философско-методологическая рефлексия над исторической наукой выдвигает на передний план моменты относительности всякого познания — и исторического в частности, — дискредитируя ее претензии на достоверность фактов, которые она открывает. Во втором акцентирует моменты истины в историческом знании и способность исторической науки быть фундаментом социально-гуманитарных наук. В последнем случае осмысление философско-методологической тематики предполагает междисциплинарный исследовательский подход к философско-методологическому инструментарию исторического познания, который включает историческую науку, социологию, психологию, журналистику, политологию и другие социально-гуманитарные дисциплины. Этот подход реализован в ходе конференции и выражен в этом сборнике.

*Ф.Е. Ажимов  
Б.И. Пружинин  
Т.Г. Щедрина*

# I. ИСТОРИЗМ КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

---

*Б.И. Пружинин*

«Вопросы философии», ИФ РАН, Москва

## **Историзм исследователя как основание культурно-исторической эпистемологии (к вопросу о нарративе)<sup>1</sup>**

В докладе выявляется специфика культурно-исторической эпистемологии как методологической стратегии исторического познания. Автор проводит мысль о том, что ученый-гуманитарий, работающий в определенном круге проблем, должен осознавать себя как исторического человека, а тем самым смотреть на свои познавательные усилия и свою науку изнутри ее истории, и осмысливать способы выражения познанного через нарратив (в том числе и автобиографический).

*Ключевые слова:* историзм, культурно-историческая эпистемология, релятивизм, познающий субъект, нарратив.

*B.I. Pruzhinin*

## **Historicism of a Researcher as the Basis of Cultural-Historical Epistemology (To the Question of the Narrative)**

The report reveals the specificity of cultural-historical epistemology as a methodological strategy of historical knowledge. The author holds the idea that a humanitarian working in a certain range of problems should recognize himself as a historical person, and thereby look at his cognitive efforts and his science from within its history, and comprehend the ways of expressing the known through the narrative (including autobiographical).

*Key words:* historicism, cultural-historical epistemology, relativism, knowing subject, narrative.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-01252 «Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу».

Начиная с XVII столетия в философско-методологических концепциях появляется и начинает привлекать к себе все большее внимание тема истории. Сначала она звучит как тема исторического познания вообще — познания смысла истории общества, а позднее как тема историчности собственно познания, как особая тема философско-методологической рефлексии над наукой. С середины XIX столетия принцип историзма научного знания провозглашался неоднократно. И в зависимости от того, какая роль отводилась этому принципу в познании, в идее историчности знания акцентировались весьма различные моменты. Достаточно напомнить о ранних и поздних трактовках истории в познании — от Гегеля и неокантианцев, предложивших вполне конкретный вариант методологии исторической науки, и до марксистских идей историчности познания. А еще позднее, уже в XX в., весьма влиятельной стала попперовская критика историзма (историцизма). Но, замечу, речь практически во всех случаях шла в основном о методологических вариантах представления и осмысления мира в его динамике — будь то природа, общество или само познание. В таком виде принцип историзма стал вполне традиционной, почти учебной методологической темой.

Смысл этого принципа, как правило, формулировался следующим образом «любое явление необходимо рассматривать в его динамике, то есть исторически». Но если принять во внимание сегодняшнюю ситуацию в области философско-методологической рефлексии над наукой и, даже шире, в области философского самосознания нашего времени в целом, то становится ясно: в самом названии темы заключена проблема. Является ли «историзм» и ныне фундаментальным, основополагающим принципом научного исследования? Или это принцип релятивизации любых исследований, претендующих на научность? При этом есть настоятельная потребность понять, зачем мы сегодня обращаемся к истории, что мы хотим «услышать» от нее? Эти вопросы заставляют нас акцентировать еще один важный аспект историзма познания. Они обращают нас к теме историчности самосознания самого исследователя, к феномену осознания им себя самого как исторического человека.

Историческая изменчивость знания и даже его рост, конечно же, констатировались и прежде, но фиксировались они как фактор, как бы извне релятивизирующий знание. Суть же происходящего ныне изменения в познавательной деятельности в том и состоит, что условием существова-

ния науки становится историзация самосознания человека познающего. Историзм здесь означает самоизменение человека в ходе обретения знания. В известном смысле, культурно-историческая эпистемология предполагает здесь возвращение к платоновскому пониманию знания как блага.

Культурно-историческая эпистемология отнюдь не претендует на статус новой эпистемологии. Она лишь сдвигает акценты во вполне традиционной эпистемологической тематике так, что в центре внимания оказывается историческое самоосознание человека познающего и повествующего о познанном другим. Исследователь, осознающий себя в истории не только пытается найти истину в истории, но и берет на себя ответственность за познанное. Он заключает сам с собой своего рода «автобиографический пакт» (Ф. Лежён), нацеливающий его на правдивость изложения. Его знание оценивается по достоинству. Историчность самоосознания лежит в основе автобиографического пакта как феномена. Особенно ярко это проявляется в исторической науке (например, у А.Я. Гуревича в книге «История историка»).

Специфика культурно-исторической эпистемологии состоит в том, что рефлексивное самоосознание позволяет исследователю понять свой взгляд на предмет познания как взгляд человека, погруженного в историю культуры, в продолжающуюся преемственную связь социально-гуманитарной реальности. Иными словами, философско-методологическая рефлексия в данном случае позволяет исследователю посмотреть на культуру не «извне», а изнутри ее истории, осмыслить себя и свои познавательные усилия в культуре.

*А.Н. Медушевский*  
НИУ ВШЭ, Москва

### **Теория когнитивной истории и актуальные вопросы гуманитарного познания**

Когнитивная революция в психологии и философии конца XIX — начала XX вв. создала предпосылки для переосмысления всего гуманитарного познания — соотношения его объекта и субъекта, раскрывая логику

выведения их системных информационных связей через анализ устремленности индивида к смыслу. В российской гуманитарной науке ее результатом стала новая научная парадигма — теория и методология когнитивной истории, представленная в трудах выдающегося российского ученого — Ольги Михайловны Медушевской (1922–2007), заслуженного профессора РГГУ (Московского историко-архивного института), автора классических трудов по философии и методологии исторического познания, одного из основателей российской школы теоретического источниковедения.

*Ключевые слова:* О. Медушевская, история, познание, информация.

*A.N. Medushevsky*

### **Theory of cognitive history and topical issues of humanitarian knowledge**

Cognitive revolution in psychology and philosophy of the late 19th — early 20th century created the prerequisites for a rethinking of all humanitarian knowledge — the relationship of its object and the subject, revealing the logic of the derivation of their systemic information connections through the analysis of the individual's aspiration to the meaning. In the Russian humanitarian science, its result was a new scientific paradigm — the theory and methodology of cognitive history, presented in the works of the outstanding Russian scientist — Olga Mikhailovna Medushevskaya (1922–2007), Honored Professor of the RSUH (Moscow Historical and Archival Institute), the author of classical works on philosophy and methodology of historical knowledge, one of the founders of the Russian school of theoretical source study.

*Key words:* O. Medushevskaya, history, knowledge, information.

Издание собрания сочинений О. М. Медушевской в четырех томах, предпринятое издательством Директ-Медиа в 2017 г., позволяет системно осмыслить значение теории когнитивной истории по важнейшим параметрам гуманитарного познания — «Философия истории и теория исторического познания» (т. 1); «Источниковедение: теория, история, метод» (т. 2); «Историческая география и антропология» (т. 3); «Научно-педагогическая школа» (т. 4). В издании впервые представлен полный список трудов исследователя и литературы о нем (в т. 4). Опубликовано-

ные труды отражают общую эволюцию взглядов ученого (с 1950-х до начала 2000-х), показывают становление новой теоретической парадигмы, ее реализацию в решении вопросов философии и методологии истории, теории информации и познания, исторической антропологии, теоретического и конкретного источниковедения, исторической географии, гуманитарного образования и педагогики, реформы высшей школы [6].

В рамках данной теории, исторический процесс есть совокупность человеческих деятельностей, спонтанно развивающихся во времени. Роль социума в становлении человека с этих позиций приоритетна: она заключается не только в социальной (антропологической), но и *когнитивной адаптации индивида* — освоении общих навыков коммуникации (речи), понимания, творчества как преобразования доступного информационного ресурса, понимания его универсальных параметров.

Теория выдвигает *ряд новых системных категорий*: это понятие *информационной сферы*, которая (по аналогии с категориями биосферы и ноосферы) определяет материально-вещественный след совокупного когнитивного феномена человеческого мышления, проявившегося в деятельности; *информационной среды* человека — пространства, в котором реализуется способность как непосредственного, так и опосредованного (через материальный продукт) *информационного обмена*, охватывающего, таким образом, все разумное человечество в его истории. Когнитивная адаптация индивида заключается в способности завершить *цикл активного мышления* фазой фиксации его результата в виде *интеллектуального продукта*, вещи и умения расшифровать ее информацию<sup>2</sup>.

Приоритетными оказываются такие проблемы исторического познания, как: информационный обмен (непосредственный и опосредованный); соотношение динамической и статической (фиксированной в документе) информации; психические параметры коммуникативного процесса и его инструментов; отчуждение информационного ресурса (в памяти, системах кодирования или на фиксированных носителях); когнитивные механизмы постижения смысла; фиксация информации и формирование картины мира; соотношение опыта, знания и мышления, понимание и объяснение; возможности упреждающего прогнозирования в гуманитар-

---

<sup>2</sup> Данная система понятий представлена в обобщающем труде исследователя: [7]. Второе изд. вышло в 2015 г.

ном познании; значение когнитивной теории для научного сообщества, педагогики и гуманитарного образования [8].

С этих позиций представлено глубокое философское переосмысление категорий пространства, времени и смысла существования человека, междисциплинарный и антропологический подход к реконструкции географических представлений и знаний, специальное обращение к критической источниковедческой разработке источников и их свидетельств, использование инструментария когнитивной психологии, теории информации и искусственного интеллекта, антропологии, исторической географии, практически всех вспомогательных исторических дисциплин для достижения точных конкретных знаний в этой области [5].

Объект исследования всех этих дисциплин — целостная совокупность произведений, созданных в процессе целенаправленной человеческой деятельности и служащих источниками гуманитарного познания (в традиционной терминологии — историческими источниками). Эти произведения (изделия, «вещи», документы — источники всех видов, типов, форм фиксации) репрезентированы в материальной форме, имеют структуру, отвечающую цели их создания, и выступают в процессе их функционирования как реальное воплощение организующих связей в обществе, государстве, социокультурной общности, цивилизации.

На этой основе когнитивная теория выдвигает *новое определение источниковедения*: это «эмпирическая гуманитарная наука, объектом которой являются интеллектуальные продукты, созданные в ходе целенаправленной человеческой деятельности, а предметом — конкретная содержательная значимость их информационного ресурса как источников для изучения человека, общества и мира в целом». Предметом источниковедения как наукоучения в области исторического познания выступает «изучение свойств эмпирического макрообъекта как источника информации, разработка его свойств и методов оценки значимости информационного ресурса». Именно это направление научно-исследовательской и педагогической деятельности становится основой добывания «нового знания о человеке».

Таким образом, возникает возможность нового синтеза антропологии, истории и источниковедения, всего комплекса вспомогательных исторических дисциплин применительно к основному объекту исследования — им становится реализованный продукт целенаправленной человеческой деятельности — «вещь в культуре». Общей теоретической фор-

мулой, в которую укладываются эти выводы, стало введенное ученым понятие «эмпирической реальности исторического мира» [1–4].

В области гуманитарного познания, реформы образования и педагогической практики этот подход актуализирует концепцию фундаментального гуманитарного образования. Его суть — в обучении методам самостоятельного добывания новых знаний и их верификации в противовес прагматическому или «техническому» подходу, основанному на простой трансляции уже известных знаний (добытых другими). Этим определяется безусловная актуальность призыва О.М. Медушевской к отказу от суррогатных информационных продуктов в гуманитарном познании, пониманию истории как строгой, точной и доказательной науки, выстраиванию новых этических и профессиональных стандартов в академическом сообществе.

## Литература

1. Историки России. Иконография. — М.: Собрание, 2015. — Кн. 3. — С. 264–273.
2. Когнитивная история: концепция — методы — исследовательские практики. — М.: РГГУ, 2011.
3. Круглый стол по книге О. М. Медушевской «Теория и методология когнитивной истории» // *Российская история*. — 2010. — № 1.
4. Круглый стол: «Знание о прошлом в современной культуре» // *Вопросы философии*. — 2011. — № 8.
5. Медушевская О. М. Пространство и время в науках о человеке: Избранные труды. — М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
6. Медушевская О. М. Собр. соч. в 4 т. / Под общей ред. А. Н. Медушевского. — Москва–Берлин: DirectMEDIA, 2017.
7. Медушевская О. М. Теория и методология когнитивной истории. — М.: РГГУ, 2008.
8. Медушевская О. М. Теория исторического познания: избранные произведения. — СПб.: Университетская книга, 2010. — (Серия «Российские пропилеи»).

### **Рационалистический историзм П. Бурдьё**

В докладе рассматриваются основные идеи П. Бурдьё о рационалистическом историзме как стратегии социального познания. Анализируется возможность применения критериев научности в социально-гуманитарном знании. Показана значимость концептов «историзация» и «объективация» в преодолении исторического релятивизма социальных наук.

*Ключевые слова:* историзм, историзация, объективация, поле науки, релятивизм, социальные науки.

*V.S. Saiganova*

### **The rationalistic historicism of P. Bourdieu**

In the report the main ideas of P. Bourdieu about rationalistic historicism are considered as a strategy of social cognition. The possibility of applying scientific criteria in social knowledge is analyzed. The significance of the concepts «historicization» and «objectivation» is shown to avoid the historical relativism of the social sciences.

*Key words:* historicism, historicization, objectivation, the field of science, relativism, social sciences.

Особенностью современного этапа развития социально-гуманитарного знания является тенденция к осуществлению его теоретико-методологического синтеза, а также интеграция различных дисциплин в изучении социальных феноменов. Во втором десятилетии XXI в. обсуждение статуса социальных наук продолжает находиться в фокусе научного интереса и общественных дискуссий, постепенно перемещаясь из области специализированного знания через философию науки и социальную эпистемологию в политику, образование, искусство и другие сферы социальной реальности. В то же время вопрос о критериях научности обществознания, который так широко обсуждался в конце XX столетия, сделав соци-

альные науки предметом методологического сомнения, продолжает оставаться актуальным. Одним из вариантов проблематизации и решения данного вопроса является идея П. Бурдьё о совмещении историзма и рационализма в попытке избежать сомнений в научности социальных наук и обвинений их в историческом релятивизме.

П. Бурдьё предлагает принцип радикального историзма, с помощью которого мыслится возможным эксплицировать методологические основания социальных наук как наиболее подверженных опасностям релятивизма и абсолютизма, при этом не разрушая их научной целостности. Радикальный пересмотр оснований рационального мышления, который может совершить историзм, выступает у П. Бурдьё не как угроза для социальных наук, а как универсальная возможность: «...социальные науки могут попробовать избежать исторического релятивизма, связанного с тем, что они суть продукт исторических существ, но при условии, что смогут подвергнуть историзации самих себя» [2, с. 23]. То есть риск саморелятивизации социальных наук рассматривается как некая привилегия использовать собственные рациональные инструменты для защиты от собственных причин и следствий.

Впоследствии принцип радикального историзма П. Бурдьё именуется «двойной историзацией», так как потребность интерпретировать одновременно исторически и в отрыве от истории в свою очередь диктует необходимость одновременной историзации и познающего субъекта, и познаваемого объекта. Такое понимание историзма отсылает нас к теории полей П. Бурдьё. Если понимать поле как установленную, учрежденную автономную точку зрения, как порядок, несводимый к принципам и порядку другого поля [3], то поле социальных наук, где, по сути, совпадают субъект и объект исследования, должно сделать предметом исследования само себя. Осуществив, таким образом, объективацию субъекта объективации, то есть двойную объективацию. Например, постигая социальный феномен, необходимо объективировать позицию познающего субъекта и по-новому расположить познаваемый объект в том поле, в котором этот субъект произвел свой продукт.

Объективация субъекта объективации возможна, по мнению П. Бурдьё как рефлексивность, которая понимается не просто как обращение познающего субъекта к самому себе, а как некий ретроспективный анализ исследовательского опыта. Рефлексивность реализуется как «про-

цесс объективации субъекта объективации, применяющий инструменты познания, предлагаемые дисциплиной, чтобы лучше познать того, кто ее практикует, и улучшить его способность действовать в этой дисциплине» [1, с. 9]. Таким образом, социальные науки, овладев рефлексивным подходом, при котором одновременно можно быть и субъектом, и объектом объективации, связав, тем самым, само исследование со случайностями конкретной истории, могут претендовать на постепенное высвобождение от навязанных им социальных и исторических ограничений.

Очевидно, что двойная объективация сложно реализуема на практике, ибо исследователю необходимо анализировать не только предпосылки, интересы, схемы мышления и т. д., которые сформировались исторически и благодаря принадлежности к определенному полю, но и специфичность своей позиции в этом поле, то есть находиться в состоянии постоянной «эпистемологической бдительности».

В целом, рационалистический историзм П. Бурдьё предстает как попытка преодоления релятивизма не только социальных наук, но и релятивизма в более широком контексте, с которым столкнулись современные трактовки научной рациональности и рациональности вообще.

## Литература

1. Бурдьё П. Введение в социологию социальных наук / П. Бурдьё // *Журнал социологии и социальной антропологии*. — 2004. — № 5. — С. 8–11.

2. Бурдьё П. За рационалистический историзм / П. Бурдьё // *Альманах российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН*. — М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. — С. 9–29.

3. Бурдьё П. Поле науки / П. Бурдьё [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://bourdieu.name/content/burde-pole-nauki#\\_ftn1](http://bourdieu.name/content/burde-pole-nauki#_ftn1) — Дата доступа: 17.08.2018.

### **Вопрос о смысле истории в современном философском дискурсе**

Вопрос о смысле истории актуализирован в современной философии «угрозой» ее конца. Проблема возникает в связи с кризисом идеи прогресса, из которой исходила новоевропейская философская традиция. С прогрессивистской точки зрения история заканчивается, поскольку нет того образа будущего, к которому человечеству нужно стремиться или которое его ждет. Однако в этих условиях идея смысла истории не ликвидируется, но смещается к вопросу о том, как *производятся значения* исторических событий. Такое смещение исследовательского интереса соответствует дискурсивному повороту современной философии. Эти изменения способствуют формированию общего эпистемологического пространства концептуальной истории.

*Ключевые слова:* смысл истории, конец истории, прогресс, дискурсивный поворот философии, исторический нарратив.

*S.E. Yachin*

### **The question of the meaning of history in modern philosophical discourse**

The question of the meaning of history is actualized in modern philosophy by the «threat» of its end. The problem arises in connection with the crisis of the idea of progress from which the Modern Western philosophical tradition came. From a progressive point of view history ends, because there is no image of the future to which humanity needs to strive or which is waiting for it. However, in these conditions, the idea of the meaning of history is not eliminated, but shifts to the question of how the values of historical events are produced. This shift in research interest corresponds to the discursive turn of all modern philosophy. These changes encourage the formation of common epistemological space of conceptual history.

*Key words:* the meaning of history, the end of history, progress, the discursive turn of philosophy, historical narrative.

Так получилось, и получилось не случайно, что сегодня классический для философии истории вопрос о ее смысле не может более обсуждаться отдельно от вопроса о ее *конце*. Я имею в виду ту интеллектуальную провокацию, которую вбросил в пространство научных и политических дискуссий Ф. Фукуяма своей книгой «Конец истории и последний человек» [12]. При преобладающем в научном сообществе несогласии с позицией автора, тот резонанс, который она получила, объясним только тем, что автор попал в болевую точку самосознания нашего времени, сознания некоего исторического рубежа идеи, которая до этого более двух столетий господствовала в умах и настроениях интеллектуалов: идеи исторического прогресса. Сама по себе идея конца истории высказывалась и раньше: считается (но это спорно), что ее придерживался Гегель, что в этом состоял прогноз Маркса, что вполне отчетливо ее высказал А. Кожев. Но если эти предшественники лишь теоретически предполагали, то Фукуяма об этом заявил как о свершившемся факте (чем и вызвал всеобщее возмущение). Он заявил следующее: сложившемуся *в идеале* порядку функционирования современного общества в режиме либеральной демократии нет *разумной* альтернативы [14]. (Заметим, что, может быть, это и не так, но ведь, действительно, никто не может предложить иной *позитивной* альтернативы.) В любом случае это вовсе не означает конца эмпирической истории, что якобы заканчивается время исторических событий. И тогда со всей остротой возникает вопрос, если не будет прогресса, определяемого неким замыслом будущего, то в чем тогда смысл? В контексте этой неопределенности сегодня и происходит трансформация основного вопроса философии истории.

Вначале о том, как и когда возникает вопрос о смысле истории. Это вопрос о том «куда» и «зачем», или, другими словами, это размышление об исторических событиях в контексте онтологии будущего (временности). Как таковой этот вопрос ориентирован прямо обратным образом относительно непосредственного интереса историка к событиям прошлого. С точки зрения философии истории именно будущее формирует смысл прошедшего. Предпосылкой открытия исторического мира (историчности существования человека) является христианская надежда прихода Царства Божьего на Земле.

Прежнюю позицию античной историографии хорошо выражают известные слова Тацита: «Чем больше я обдумываю события старого

и нового времени, тем больше видится мне во всех делах и свершениях слепота и ненадежность всех человеческих дел». С этим настроением человеческие свершения и события можно описывать, но они не дают никакого повода для философских предвосхищений (и в практическом плане — для каких-либо социальных прогнозов). А вот теологическая, и она же телеологическая, точка зрения совершенно явно включает события настоящего и прошлого в проект будущего, тем самым задавая этим событиям исторический смысл. По словам К. Лёвита, христианская надежда на торжество Царства Божьего на Земле хотя и утрачена для современного исторического сознания, но установка на будущее остается неизменной. Она пронизывает всю последующую европейскую мысль. Не только радикальная философия прогресса Кондорсе, Сен-Симона, Конта и Маркса эсхатологически мотивированы будущим, ничуть не меньше им пронизаны отрицающие прогресс теории упадка [7]. Далее, в начале Нового времени первоначальные эсхатологические настроения сменились оптимистической верой в промысел Божий (Дж. Вико), а затем — уже в секуляризированное представление о прогрессивном развитии человечества. Пионером выступил И. Гердер со своей работой «Идеи к философии истории человечества».

Для идеи исторического прогресса человечества внутренне необходим критерий, и таковой всегда предлагался ее сторонниками. За эсхатологическими пределами в качестве таких критериев предлагались:

- прогресс человеческого разума (Кондорсе);
- государственное устройство, в котором развиваются все человеческие задатки (И. Кант);
- развитие характерных способностей человечества по сравнению с таковыми же способностями животного царства (О. Конт);
- прогресс в сознании свободы (Гегель);
- развитие производительных сил общества К. (Маркс);
- реализации личностного начала человеческого бытия (Н. Бердяев);
- стремление к единству человечества, к «царству душ» (К. Ясперс) и др.

Наращение интереса к проблематике историчности человеческого бытия (концентрировано в творчестве В. Дильтея, создателя исторической герменевтики) происходит на протяжении всего XIX в., вплоть до первой трети XX в., после чего наступает спад собственно прогрессистской трактовки этой историчности. Как показательный пример, это идея

цикличности, заложенная в энциклопедическом труде А. Тойнби «Постижение истории». К концу 1980-х гг. (вместе с тотальным кризисом коммунистического проекта, который не продемонстрировал прогресса ни по одному из вышеуказанных критериев) мы и приходим к тому, что идея исторического прогресса себя исчерпала. Однако этого нельзя сказать о самой проблематике философии истории и, соответственно, о смысловом измерении истории. Несколько даже удивляет нарастающее внимание к исторической проблематике вообще, общий знаменатель которого (внимания) можно выразить удачным названием сборника работ Л. Февра «Бои за историю» [10].

Понять отношение современной философии к вопросу о смысле истории можно только с учетом произошедшего в ней лингвистического поворота (еще в 1930-х) и последующего за ним (уже в 1980-х) — дискурсивного, сложившегося в значительной мере под влиянием работ М. Фуко (в частности, см. [11]) и аналитической прагматики языка. Сегодня можно говорить о том, что в современной философии сложился профессиональный консенсус, согласно которому, используя квалифицированную оценку К.-О. Апеля, «язык стал общей проблемой почти всех школ и дисциплин (возможно, единственной общей проблемой)» [3, с. 237]. Или, как полагает А. Данто, уже непосредственно касаясь нашей темы, задача философии не в том, чтобы размышлять или говорить о мире, а, скорее, в том, чтобы анализировать способы размышлений и высказываний о нем [4]. Таким образом, ныне философия вообще понимается как особый тип дискурса, главной темой и проблемой которого является исследование того, как *производятся* социальные значения [6]. В отличие от прежних времен, когда философия ставила предельный вопрос о сущем в модальности: «что это?» («что есть сущее как сущее» — у Аристотеля), сегодня этот вопрос звучит иначе: «что это значит?». (В этой связи примечательно название и содержание, наверное, самого известного учебного введения в философию Т. Нагеля: «Что это все значит?» («What Does It All Mean?»).)

В исторической науке произошел похожий поворот к дискурсивности, который с учетом его специфики обычно именуют «историческим нарративом» [1]. То есть современный историк понимает, что вопрос об историческом факте не может быть решен отдельно от способа повествования о нем. Наше понимания исторического факта (понимание его зна-

чения) в значительной степени, если не целиком, определяется рассказом о нем. Ключевое положение современного решения смысла истории состоит в том, что *смысл истории возникает ровно тогда, когда история рассказана*, а значит — включена в память и исторический опыт. В крайнем варианте некоторые историки вообще склонны считать историю мифом, причем во вполне теоретически корректном его понимании — как «стихии имен» (А. Лосев). Предпочтительной все же выглядит герменевтическая позиция. Сошлюсь здесь на фундаментальный труд П. Рикёра «Время и рассказ» [10]. Герменевтический подход, который продвигает Рикёр, с его центральной проблемой истолкования, замечательен тем, что он позволяет ясно отличить вопрос о смысле истории от вопросов, связанных с закономерностями исторического развития. Этот подход позволяет увидеть, в какой мере вопрос о значении исторического факта определятся не прошлым (куда направлен взгляд историка), но будущим; тем, как меняется историческое значение факта (события) от того, что случилось потом. Так формируется то, что Ф. Анкерсмит называет «возвышенным историческим опытом» [2]. Опыт — не только знание истории (прошлого), но актуальное переживание значений исторических событий, память о них. Истории ни в каком смысле не существует вне исторической памяти [9]. Мы ничего не можем сделать с прошедшим, но можем изменить почти всё в его значении и, соответственно, в историческом опыте нашего современника.

Здесь следует пояснить, как и почему значение исторического события изменчиво и зависит от того, что случается потом. Возьмем в качестве примера историю октябрьских событий 1917 г. в России. Я специально использую крайне нейтральное именование, но даже в нем присутствует дискурсивная интерпретация события. А именуя эти события Великой Октябрьской революцией, мы уже придаем им особое историческое значение, называя октябрьским переворотом — совсем другое. Но здесь важно подчеркнуть, что характер исторической наррации вовсе не только в произволе вкусов историка. Значение октябрьских событий 1917 г. вполне реально было «великим» для последующих событий Отечественной войны и «черным лебедем» истории (я эксплуатирую терминологию Н. Талеба) для событий реставрации капитализма в России в 1990-х гг.

Таким образом, можно выразиться словами М. Фуко: «Отныне философия неразрывно связана с этим вопрошанием о настоящем моменте;

в какой мере этот “момент” принадлежит общему историческому процессу? В какой мере философия есть то место, в котором сама история должна истолковать себя и условия своей возможности?» [13]

Дискурсивный характер философии и нарративность истории становятся той почвой, на которой формируется особый жанр *концептуальной истории*, преодолевающий очень странный разрыв типов исторического знания. Отмечу в этой связи работу Э. Домански [5], в которой (в жанре интервью с историками и философами первого ранга) обсуждаются вопросы о сущности, перспективах и тенденциях развития исторического и философско-исторического знания на рубеже XX–XXI столетий. Особое внимание уделяется тенденции расширения границ исторических исследований, с возникающим здесь вопросом единства исторического знания, взаимодействию дискурсам истории, философии и литературы.

Суть проблемы можно увидеть в странном разрыве предметных областей гуманитарных наук, ведь эта область в целом носит исторический характер. В особенности это касается философии, ибо нет профессиональной философии вне знания истории философии и вообще истории мысли. Примерами концептуальной истории является работы К. Маркса, а в XX в. М. Фуко. При этом историк остается в рамках своей профессиональной компетенции, когда учитывает временные рамки. Нужно дожидаться, когда проявится исторический эффект (Гегель это имел в виду, когда устанавливал принцип исторического познания: «Сова Минервы вылетает в сумерки»). Только тогда и можно будет говорить о том, что история чему-то учит. Уроки истории, если они что-то значат, состоят именно в этом расчете исторических эффектов.

Тем самым на почве дискурсивности любого знания утверждается и проясняется зависимость исторических событий и фактов от того, как они понимались их современниками. Именно с позиции концептуальной истории становится особенно заметна та апория истории, которую в свое время сформулировал Маркс.

Вопрос о смысле истории следует отличать от проблемы закономерностей исторического развития. Смысл относится к человеческому измерению истории, законы развития складываются в порядке естественной причинности. Скорее всего, именно Марксу принадлежит заслуга вполне определенно сформулировать основную апорию (или антиномию) исторического познания: историю можно описывать как естественно-исторический

процесс и как процесс целеполагающей человеческой деятельности. Эмпирически невозможно контролировать все условия исполнения своего замысла, а потому попытка все взять под контроль приводит только к обратному результату — все постепенно выходит из-под контроля.

Осмысляя это обстоятельство, современная философская методология говорит не о закономерностях социального развития, но о тенденциях, трендах и сценариях. В их рамках методолог и может дать рекомендацию лицу, принимающему решение: с некоторой вероятностью вы достигните своей цели при том и только при том условии, если «оседлаете волну» (тренд).

Тем самым можно подвести некоторый итог той трансформации, которую претерпевает вопрос о смысле истории в современной эпистемологической ситуации. Результирующим эффектом дискурсивного поворота в философии и нарративного в исторической науке является их осмысленный синтез в жанре концептуальной истории, задача которой состоит в том, чтобы в одном эпистемологическом пространстве соединить две перспективы исследования: понимание целей, которые преследуют люди, с одной стороны, и независимых от их воли сил и эффектов, которые детерминируют развитие человечества, с другой.

## Литература

1. *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. — М.: Идея-Пресс, 2003. — 360 с.
2. *Анкерсмит Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт. — М.: Европа, 2007. — 612 с.
3. *Апель К.-О.* Трансформация философии. — М.: Логос, 2001.
4. *Данто А.* Аналитическая философия истории. — М.: Идея-Пресс, 2002. — 292 с.
5. *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. — М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010. — 400 с.
6. *Йоргенсен, Марианне В., Филлипс, Луиза Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод. — Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр», 2008. — 352 с.
7. *Лёвит К.* О смысле истории // *Философия истории: Антология.* — М., 1994.

8. *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. — М.; СПб.: Университетская книга, 1998. — 313 с. (Ricoeur Paul. Temps et Recit, 1985.)

9. *Рикёр П.* Память, история, забвение. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. — 728 с.

10. *Февр Л.* Бои за историю. — М.: Наука, 1991. — 629 с.

11. *Фуко М.* Порядок дискурса (1971) / Мишель Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — С. 47–96

12. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: АСТ, 2007. — 588 с.

13. *Foucault M.* La vie: experience et la science // *Revue de metaphysique et de morale.* — Paris, 1985. — P. 3–14.

14. *Fukuyama F.* Reflections on the End of History, Five Years Later // *History and Theory.* — 1995. — Vol. 34. — № 2. — P. 27–43.

*А.М. Кузнецов*  
ДВФУ, Владивосток

### **Некоторые концептуальные проблемы актуализации прошлого в исследованиях современности**

Современная гуманитарная наука, в том числе историческое познание, нуждается в постдисциплинарном подходе. В этом может помочь системная парадигма, в которой будет адекватное представление о структуре и ее методах ее анализа. Выполнение этого этапа исследования может вывести на определенные тренды развития в интересующих нас сферах, в рамках которых может быть установлена реальная «стыковка» феноменов прошлого и настоящего.

*Ключевые слова:* социально-гуманитарное познание, поведенческая революция, макроистория, мегатренд, хронополитика.

## **Some conceptual problems of actualizing the past in the contemporary studies**

Modern humanities, including historical knowledge, need a post-disciplinary approach. The systemic paradigm can help to achieve this aim by adequate understanding of the structure and its methods of its analysis. The implementation of this stage of research can lead to certain development trends in the areas of interest to us, within which a real “docking” of past and present phenomena can be established.

*Keywords:* social and humanitarian knowledge, behavioral revolution, macro history, megatrend, chronopolitics.

К настоящему времени все большее число специалистов из разных дисциплин социально-гуманитарного цикла ставят вопрос о необходимости разработки исторической составляющей в своих исследованиях. Настроения подобного рода выливаются в призывах к созданию исторической социологии, исторической психологии, интеграции истории и международных отношений и т.д. К сожалению, за некоторыми исключениями, такие благие намерения остаются всего лишь декларациями. Вместе с тем, все более очевидным становится, что дисциплины «поведенческого» круга, та же политическая наука, без опоры на солидную историческую основу очень плоско представляют предмет своего исследования. Поэтому можно констатировать, что «поведенческая революция» середины 1950-х гг. в определенной степени спровоцировала постмодернистский вызов конца 1960-х гг., поставивший социально-гуманитарное знание перед очень неудобными вопросами. Ведь сама постановка вопроса о завершении эпохи модерна, начавшейся с ранних буржуазных революций, и перехода к новой, во многом еще неопределенной поре постмодерна актуализировала ряд оставшихся нерешенными проблем. Среди них и часто дискутируемая проблема границы между прошлым и настоящим как рубеже, разделяющим поле истории, занимающейся исследованием прошлого и поведенческих дисциплин, ориентированных на анализе современности.

Сложившаяся практика исторической науки пыталась снять данную проблему разработкой различных периодизационных схем, отдельные таксоны которых привязывались к событиям, имевшим «всемирно-

историческое» значение. Например, Октябрьская революция 1917 года как начало Новейшей истории в советской историографии. Примечательным обстоятельством в таких разработках являются возникавшие несоответствия с линейно-календарными системами измерения времени, тот же длинный ХУІ век Ф. Броделя, или, как его противоположность, короткий ХХ век. «Неувязки» подобного рода наглядно демонстрировали наличие собственной логики и особой темпоральности в истории. При этом попытки историков-профессионалов выходить на обсуждение современности могли вызывать только сочувствие со стороны их коллег, вращающихся в данной сфере. В то же время исторические экскурсии политологов, социологов и других «экспертов по актуальности», как правило, выглядят неким курьезом, если за ними не стоит определенный политический заказ. Вспоминая известный афоризм – наше прошлое – это другая страна, - не приходится удивляться представленным обстоятельствам.

Определенный прогресс в решении рассматриваемых проблем был достигнут в последнее время в ряде новых научных направлений. Среди них можно отметить концепции макроистории (Р. Коллинз), мегатрендов (Д. Нейсбит) и хронополитики (М.В. Ильин, В.Л. Цымбурский). Анализ традиционных и новых подходов в спорах по поводу интеграции исторических и других дисциплин позволяет определить некий фокус этих дебатов, который касается обстоятельств и методов фиксации, анализа и интерпретации первичных данных (источников), на которых строятся проводимые исследования. В случае истории, специфика прошлого заключается в том, что оно уже недоступно для непосредственного наблюдения, а может быть реконструировано в определенных интерпретациях дошедших письменных текстов и материальных остатков. Находясь в настоящем, исследователь также в значительной мере привязан к определенным текстам. Но являясь современником рассматриваемых событий, обсуждаемых идей и различных видов поведения он обладает необходимой информацией об их реальном бытовании, что расширяет его возможности в работе с текстовой информацией. Однако эту эрудицию трудно транслировать в прошлое в силу динамизма развития особенно современных обществ. Поэтому между настоящим и прошлым существует барьер, обусловленный различиями в общественно-политической реальности и разными вариантами ее осмысления. Игнорирование этого барьера приводит к навязыванию определенным реалиям несвойственных ей значений, которые актуальны

для конкретного исследователя как представителя определенной «современности». Поэтому настоящее – это там и тогда, когда мы владеем достаточно полным контекстом реальности и можем достаточно адекватно ее интерпретировать или верифицировать. Прошлое – там и тогда, когда мы должны сначала реконструировать былую реальность, в условиях заведомо неполной информированности.

Очевидно, что корректное снятие, а не взламывание описанного барьера, которое часто происходит сегодня, предполагает разработку принципиальной новой методологии исследования. При всей нашей вариативности и необычайной пластичности в решении поставленной задачи следует, прежде всего, исходить из того положения, что история и настоящее связаны с деятельностью людей. Исследованием реальности прошлого и современности также занимаются реальные люди. Следовательно, здесь нам важно ввести антропологическую составляющую, в том числе, понимать механизмы трансформации общественно-политических норм и представлений людей в результате значимых преобразований сложившихся реалий. Продвинутся в этом и других направлениях можно будет не на основе сложившегося инструментария отдельных дисциплин, механическое совмещение которого сегодня подается как образец «междисциплинарных» исследований, а на постдисциплинарной основе. В свою очередь, необходимую постдисциплинарность нам может обеспечить системная парадигма, в которой будет адекватное представление о структуре и ее методах ее анализа. Выполнение этого этапа исследования может вывести на определенные мегатренды/тренды развития в интересующих нас сферах, в рамках которых может быть установлена реальная «стыковка» феноменов прошлого и настоящего.

### **Константы конфуцианской культуры: к методологии вопроса**

Категории и концепты той или иной культуры и философии нередко становятся объектом исследования. Это порождает необходимость выработки методологии работы с категориями. Построение такой методологии видится автору на пути выработки анализа на основании экзистенциальной герменевтики Хайдеггера. Данная методология разрабатывалась с ориентацией на применение к материалу китайской культуры, однако обладает достаточной степенью универсальности и может быть применена и при анализе категорий и концептов, выработанных иными культурами.

*Ключевые слова:* конфуцианство, китайская культура, китайская философия, категория, концепт, константа, экзистенция, Хайдеггер.

*D.V. Kononchuk*

### **The Constants of Confucian Culture: to the Methodology of the Question**

Categories and concepts of a particular culture and philosophy often become an object of research. This raises the need to develop a methodology for working with categories. The construction of such a methodology is seen by the author on the path to the development of analysis on the basis of the existential hermeneutics of Heidegger. This methodology was developed with a focus on the application of Chinese culture to the material, but it has a sufficient degree of universality and can be applied to the analysis of categories and concepts developed by other cultures.

*Key words:* confucianism, Chinese Culture, Chinese Philosophy, Category, Concept, Constant, Existence, Heidegger.

Целью этой небольшой работы является систематизация методологии экзистенциального анализа категорий и концептов культуры. Две части работы посвящены решению двух ее задач, коими являются 1) обоснование нашего метода как экзистенциального (экзистенциально-

герменевтического); 2) согласование терминологического базиса метода. Поскольку сферой применения данной методологии мыслится в первую очередь концептуальное поле китайской культуры, подход разрабатывается с целью анализа китайского историко-культурного (в первую очередь, историко-философского) материала. Однако значительная часть компонентов данного подхода может быть использована и для анализа концептов иных культур.

Ядро нашего метода — анализ категорий и концептов культуры, — в целом, находится в русле исследовательских методологий целого ряда авторитетных авторов<sup>3</sup>. Однако наш собственный исследовательский интерес имеет более узкую специфику. Категории и концепты культуры интересуют нас в той мере, в которой они отражают некоторое экзистенциальное содержание бытия носителя той или иной культуры, в данном случае — культуры китайской, являющейся предметом нашего научного интереса. Под экзистенцией мы понимаем существование, переживающее само себя. Соответственно, подход, который мы исповедуем в работе с концептами и категориями, как философскими, так и культурными, мы называем экзистенциальным, либо экзистенциально-герменевтическим.

Термины «экзистенциальный» и «экзистенциально-герменевтический» в названии нашего подхода синонимичны, и последнее термин, как правило, употребляется лишь тогда, когда читатель рискует подвергнуться опасности спутать заявленный нами экзистенциальный подход с подходами в рамках собственно экзистенциализма — в том виде, в котором это направление вошло в историю философии.

Сама возможность терминологической путаницы обусловлена тем, что фигуре, чье видение мира мы берем в качестве базового, а именно М. Хайдеггеру, принадлежит авторство ключевой терминологии экзистенциализма: самого понятия экзистенции в концептуальном контексте последнего, а также термина «экзистенциал». Однако при этом Хайдеггер, как известно, резко отмежевывал свою философию от выросшего из ее корней экзистенциализма, и за его учением об истолковании закрепилось скон-

---

<sup>3</sup> Из русскоязычных и переводных работ следует назвать: [13], [12]; отдельные работы из сборников: [2–4]. В отношении концептов китайской культуры это в первую очередь статьи из сборников: [6, 14].

струированное им название экзистенциальной герменевтики<sup>4</sup>. Экзистенциально-герменевтическим наш метод может быть назван, поскольку финальным результатом исследования с его применением должно быть *понимание* смысла категории или концепта культуры [15, с. 12–16].

Понятие «экзистенция», по Хайдеггеру, означает существование через понимание и заботу [16, с. 62–63, 71, 222–224]. Поскольку мы следуем Хайдеггеру, для нас понимание и забота выступают инструментами осмысления мира и, тем самым, конструирования в нем бытия, *переживающего* самого себя. Отсюда экзистирующее бытие-в-мире представляет собой *переживающий* себя образ. Именно поэтому мы определили экзистенцию как *переживающее* себя существование.

Актуально, что способ мыслить человека как переживающий себя образ следует не только из кантовской и феноменолого-хайдеггерианской философских традиций (кфх), но и из современной научной картины мира, в первую очередь ее нейрофизиологической составляющей (нф). Обе традиции при всей своей значительной парадигмальной непохожести исходят из факта: мы существуем (или экзистирруем) не в реальности самих вещей (на деле недоступной нам), а внутри феноменального образа этой реальности (кфх), либо — внутри образа мира, сконструированного нашим мозгом (нф)<sup>5</sup>.

Современные открытия в биологии и нейрофизиологии позволяют пролить свет на эмпирические истоки нашей обреченности на жизнь «внутри» переживающего образа. Мы не можем утверждать континуальность «внешнего», ноуменального мира, он может оказаться и дискретным; однако даже если это так, дискретность нашего собственного пони-

---

<sup>4</sup> Известно, что Хайдеггер также называл свой подход экзистенциальной аналитикой присутствия, однако этот термин еще менее предпочтителен для нас в силу двух факторов. Во-первых, это большая скованность самим понятием присутствия, которое способно эффективно работать лишь будучи целиком погруженным в хайдеггерианский дискурс. Хотя прекрасное определение Хайдеггера «присутствие есть сущее, которое, понимая в своем бытии, относится к этому бытию» [16]. Во-вторых, это возможность еще большей терминологической путаницы, так как само понятие «аналитический» прочно закрепилось за тем направлением в современной философии, к которому мы отношения не имеем.

<sup>5</sup> Вопрос о соотношении нашего жизненного мира с «внешним» миром вещей как они есть, и о степени тождественности этих двух миров, сколь вечно актуален, столь и далек от конкретных цели и задач нашего исследования. Заметим лишь, что гипотетически принимаем степень этой тождественности как достаточно высокую, но никогда не идеальную — если, конечно, опустить тот факт, что существование «внешнего» мира само по себе и по сей день нуждается в доказательстве, и очередные громкие попытки такого доказательства, такие как концепция К. Мейясу, пока неубедительны. См.: [11].

мающего образа мира с этой дискретностью не совпадает. Так потому, что закономерностью природы в процессе естественного отбора вовсе не является создание организмов, понимающих «внешний» мир максимально адекватно ему. Образ «внешнего» мира того или иного организма подчинен не максимальной конгруэнтности этому миру, а максимальной выживаемости генов этого организма. Жизнь и смерть организма с точки зрения самого организма — это не континуальный переход состояний вещества, как это мы можем предположить для «внешнего» мира, это — контрадикторные, взаимоисключающие состояния. Поэтому образ мира изначально конструируется вокруг реперных точек решений организма, от которых зависят жизнь и смерть его генов, и именно это задает дискретность этого образа. И, в свою очередь, поэтому наш образ мира эмпирически выстраивается мозгом, то есть совокупностью нейронов, каждый из которых работает как включатель/выключатель/транслятор электрохимического сигнала. В процессе понимания, то есть формирования образа мира, «нейрон не может послать по аксону половину или семь восьмых потенциала действия. Всё или ничего, ноль или единица, белое или черное» [10, с. 118–124]. Нейрон на основе принятой информации либо возбуждается, либо нет: «нейрон «рассуждает» строго дискретно, категориально» [10, с. 82].

Дискретность нашего образа мира и нашей экзистенции есть первый шаг к различению как возникновению языка и становлению категорий. По-видимому, прав классик лингвистики Ф. де Соссюр, утверждавший, что язык дан именно в виде различия между словами, а не между словами и вещами<sup>6</sup>. Язык возникает именно как различение слов, а не слов и вещей, но корни этого системного процессы скрыты от людей, которым более свойственно думать как раз наоборот. Как отмечает ведущий отечественный историк языка С. А. Бурлак, люди интуитивно считают язык системой ярлыков: слова — имена вещей, предложения описания ситуаций. Знания ассоциируются с существительными, а не с глаголами. Дети начинают осознавать в качестве слов именно существительные [1, с. 360–361]. Но возможно это, «когда мозг хранит достаточно подробную картину чувств и ощущений, вызываемых этим объектом, — именно с этой картиной будет сопоставляться тот набор ощущений, который стоит за предлагаемым в качестве названия словом... Без чув-

---

<sup>6</sup> Интерпретацию этого тезиса в контексте теории систем см.: [9, с. 69–70].

ственного (несловесного) образа акт познания при помощи называния невозможен» [1, с. 360–361].

Культура творится в пространстве интерсубъективности как предназначенное к пониманию [18]. Но само это пространство размечено дискретностью языка, фундированной дискретностью экзистенции. С появлением языка как системы значений запускается механизм разделения на план выражения и план содержания, находящиеся в ситуации эквивалентной взаимоперетекаемости [8, с. 46–47]. Все это в целом дает нам основание полагать, что в эмпирических исследованиях культуры то или иное ее понятие способно выступать двойко: как самостоятельная лексема, центрирующая собой некоторое культурное содержание, и как само это содержание, выраженное рядом близких по значению лексем, либо в иной культурной форме, в первую очередь — в образе. Вышеобозначенной взаимоперетекаемостью обусловлена близость (хоть и не идентичность) двух отражающих эти явления понятий: категории культуры и концепта культуры.

В конкретной исследовательской ситуации понятие культурной категории актуализируется как минимум тогда, когда данная категория локализована в языке. Когда же культурное содержание существует как смыслообраз, семантически затрагивающий ряд слов языка и представляет собой определенный смыслообраз, — актуализируется понятие культурного концепта.

Это легко проследить на примере работ Тань Аошуан. Вторая часть ее сборника [14] называется «Культурные категории» и состоит из семи исследований. В двух из них предмет исследования назван просто «слово» или «иероглиф», еще в двух — «категория», и в трех — «концепт». При этом «категориями» названы понятия, четко локализованные в лексемах (соответственно, *цзюнь-цзы* 君子 «благородный муж» и *чоу* 愁 «тоска»). В то же время термин «концепт» Тань Аошуан употребляет по отношению к любви, судьбе и душе, так как в китайском языке за каждый из них отвечает целый ряд отдельных лексем, семантические отношения между которыми подлежат исследованию. Однако иногда Тань Аошуан называет «концепты» и «категориями» [14, с. 147, 161]. В то же время категорию *чоу* 愁 исследовательница однажды именуется «концептом» — в контексте психологического состояния, описываемого, как *чоу* 愁 [14, с. 205], то есть снова в плане содержания.

Следует напомнить, что изначальное значение термина *катηγορία*, произошло от греческой приставки *ката* с семантикой движения вниз, на *ἀγορά* — народное собрание, и имело значение «публичное обвинение». Греческое *αἰτία*, как известно, одновременно означало не только «вина», но и «причина», что должно было способствовать концептуализации термина в школе Аристотеля со значением «выведения на свет» в качестве того, что может быть предметом суждения безотносительно смотрящего или судящего субъекта. Поэтому «категория» фиксирует *что* предмета, то есть *что* он есть такое.

Однако экзистенциальный анализ — метод более узкий, нежели анализ культурных категорий вообще. Поскольку мы определили экзистенцию как переживающее себя существование, экзистенциальный анализ не того, *что* есть категория культуры как таковая, а *что* она значит в переживающем образе мира, то есть *как* она кажется себя в переживании, *как* она переживается.

Поэтому предметом внимания историко-философского исследования в границах нашей методологии может стать далеко не все семантическое поле категорий той или иной культуры. Однако бóльшая часть категорий классического конфуцианства несет в себе экзистенциальную нагрузку, и в меру этой нагрузки они могут быть названы экзистенциальными категориями. К примеру, Конфуций становится первым китайским философом именно потому, что для него впервые в китайской культуре важно не *что* переживается, а *как* переживается. Один и тот же термин (а зачастую в одном и том же тексте!) может как быть, так и не быть категорией, что для анализа древнекитайских философских текстов особенно важно.

Существует терминологический казус: как известно, Хайдеггер в «Бытии и времени» противопоставлял укорененной в субъект-объектном видении мира категории экзистенциал, который есть «бытийное устройство присутствия», то есть образ, которым устроено понимающее свое бытие сущее. Как легко заметить, это и есть тот пласт, который пытаемся ухватить в категориях мы, пользуясь, тем не менее, термином «категория», а не «экзистенциал». Последний мы считаем избыточным в силу того, что сама категория «категория» прошла долгий эволюционный путь — достаточно вспомнить, что Кант, фактический первооткрыватель феноменологичности сознания, также пользовался термином «категория», употребляя его в гносеологическом смысле: «априорная форма чув-

ственности». Концептуально это очень далеко от аристотелевского понимания, однако сохраняет изначальный пафос греческого слова — семантику «выведения на свет». Очевидно, что категория в нашем понимании полностью соответствует этой семантике. Возможно, избыточность термина «экзистенциал» понимал и сам Хайдеггер, именно поэтому уже в «Бытии и времени» наряду с «экзистенциалом» фигурирует термин «экзистенциальное понятие» [16], а в более поздних работах мыслитель вообще отказался от термина «экзистенциал», тем самым, на наш взгляд, разрешив и сам вопрос противопоставления категории и экзистенциала. Поэтому в термине «экзистенциальный анализ категории» мы не наблюдаем противоречий, тем более что термин «экзистенциальная категория», подобно жизнеспособному семени, уже давно пробивает себе путь к солнцу в самых разных современных философских текстах.

Таким образом, категория культуры — это *понятие, маркирующее акцентированный смысловой элемент образа мира, характерного для определенной культурно-исторической общности*. «Акцентированный» здесь означает: выделенный культурой в силу какой-либо его значимости из целостности ее образа мира. «Смысловой» же означает: обладающий идеальным содержанием, способным в меру значимости и в зависимости от задач центрировать вокруг себя остальные элементы этого образа мира. В чем отличие категории культуры от концепта культуры и константы культуры?

Не желая множить сущности без нужды, сразу же скажем: мы солидарны с подробно рассмотревшим данную тему Ю. С. Степановым, для которого константа культуры — это всего лишь концепт культуры, который существует постоянно [13, с. 85], «устойчивый концепт культуры» [13, с. 84]. Следовательно, тяжесть вопроса смещается в прояснение того, что такое концепт культуры.

Латинское *conspicere* означает «собирать воедино» (отсюда значение «зачинать»), «схватывать» (отсюда значение «понимать»), а *concertus*, соответственно, «зародыш», «плод», «результат». Степанов описывает функциональную сущность концептов следующим образом: «Концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не “творец культурных ценностей” — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее... Тот “пучок” представлений, понятий, знаний, ассоциаций, пере-

живаний, который сопровождает слово *закон*, и есть концепт “закон”. В отличие от понятий в собственном смысле термина... концепты не только мыслятся, они переживаются... Концепт — основная ячейка культуры в ментальном мире человека» [13, с. 43].

В похожем смысле Ж. Делёз и Ф. Гваттари понимали философский концепт, который, с их точки зрения, — субъективная по происхождению смысловая композиция, схватившая единство нескольких граней реальности и заключившая это единство в понятие. Смена одних концептов другими зависит от способности концепта ухватить «новые вариации и неведомые переключки» [5, с. 40], что естественным образом означало бы эволюцию концептов по линии... нет, не все большего приближения к Истине, а все большей адаптивности к процессу эволюции культуры, большей адекватности текущему состоянию культуры.

Таким образом, концепт культуры — *это семантическая формула, маркирующая смысловой элемент образа мира, характерного для определенной культурно-исторической общности*. С позиции исследовательской методологии отличие концепта от категории, таким образом заключается в том, что категория всегда акцентирована посредством специальной лексемы; в концепте же лексическое и смысловое не совпадают: он может быть выражен целым рядом лексем, а возможна ситуация, когда для его выражения требуются категории иных культур; если категория дифференцирована культурой, то концепт представляет как раз экзистенциальность культуры, он зачастую размыт и переживается в невербализованной или нечетко вербализованной форме. Концепт подручно близок человеку: вокруг концепта существует, по словам Ю.С. Степанова, «концептуализированная предметная область», включающая в себя ментальный микс из культурных сценариев, вещей, мифологем. Экзистенциальность концептов ощущается и в том, что концепты тяготеют к выражению семантическими универсалиями («небо и земля», «правда», «любовь», «судьба», «человек»), подчеркивая тем самым экзистенциальное единство человеческого рода.. Концепт будет являться категорией в той степени, в которой он лексически акцентирован, категория будет являться концептом в той степени, в которой содержит в себе свернутую *концепцию*.

Концепт как концепция может быть реализован в культурный сценарий — детерминированную концептом схему осмысления и решения культурных задач. Не всякий концепт реализуется в культурный сценарий, но

всякий культурный сценарий несет в себе концепт, чаще всего историко-культурный эталон, реальный либо вымышленный, но, как правило, сильно мифологизированный. Поскольку культура есть система, а система, по Н. Луману, представляет собой сцепление операций [9, с. 79–80], культурные сценарии взаимопересекаются и ткнут само пространство культуры; культурный сценарий, который тем или иным способом центрирует вокруг себя остальные культурные сценарии, представляет собой парадигму той или иной культуры (культурную парадигму) [19, с. 7–13; 19, с. 136–144].

«Философия — это эпоха, схваченная в мысли», — учил нас Гегель. И одна из важнейших задач философии заключается в том, чтобы своевременно отслеживать появление невербализованных концептов своей культуры (и не только), либо потребность в таких концептах и, репрезентируя их, возвращать их культуре, пополняя ее достояние. В качестве «повторного входа» культура осуществляет самореференцию, поставляя сама себе<sup>7</sup> материал в виде элементов образа мира и слов профанного языка, и подвергает этот материал осмыслению, то есть описанию качества его *у-местности* в себе, то есть в культуре. Осмысленный концепт возвращается в пространство культуры, и дальнейшая его судьба зависит от сугубо эволюционных факторов: степени адаптивности условиям культуры и его востребованности, с одной стороны, и масштаба влияния источника концептуализации, с другой.

Как предмет экзистенциального анализа, концепт культуры в силу названных причин по сравнению с категорией культуры может выглядеть более предпочтительно, но это не совсем так. Если нашим источником являются философские тексты одного автора, значимые для культуры понятия будут выступать там именно как категории. Поэтому различение категории культуры и концепта культуры важно теоретически, но в процессе конкретной работы с источниками и концепт культуры, и категория культуры будут подвергаться одинаковым методологическим процедурам, которыми в первую очередь являются этимологический анализ выражающей лексемы (лексем) и контекстуальный анализ ее в конкретных текстах. При этом мы всегда держим в уме, что экзистенциальный анализ как категории культуры, так и концепта культуры (и константы культуры как разновидности концепта культуры) есть выявление того, *что* представляет собой данный смысловой элемент с точки зрения экзистенции,

---

<sup>7</sup> В лице философии, или даже, по Ю. С. Степанову, «рядового, обычного человека».

то есть *как* он переживается носителями той или иной культуры, и понимание этого должно стать финальным результатом исследования.

## Литература

1. Бурлак С. Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. — М.: Астрель: CORPUS, 2012. — 464 с.
2. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — 288 с.
3. Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. — М.: Языки славянских культур, 2011. — 568 с.
4. Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — 272 с.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — СПб.: Алетейя, 1998. — 288 с.
6. Карапетьянц А. М. У истоков китайской словесности. — М.: Восточная литература, 2010. — 479 с.
7. Конончук Д. В. Конфуцианская культурная парадигма // *Ойкумена. Регионоведческие исследования*. — 2012. — № 3. — С. 136–144.
8. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. — СПб.: «Искусство — СПб», 1998. — 704 с.
9. Луман Н. Введение в системную теорию. — М.: Логос, 2007. — 360 с.
10. Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 2: Обезьяны, нейроны и душа. — М.: Астрель: CORPUS, 2012. — 512 с.
11. Мейясу К. После конечности. — Екатеринбург–М.: Кабинетный ученый, 2015. — 196 с.
12. Степанов Ю. С. «Понятие», «концепт», «антиконцепт». Векторные явления в семантике // *Когнитивные исследования языка*. — 2009. — № 1. — С. 22–28.
13. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. — М.: Академический проект, 2004. — 992 с.
14. Тань Аошун. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 240 с.
15. Фалёв Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. — СПб.: Алетейя, 2008. — 224 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. — Харьков: Фолио, 2003. — 503 с.

17. Ячин С. Е. Слово и феномен. — М.: Смысл, 2006. — 138 с.

18. Ячин С. Е. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена. — Владивосток: Дальнаука, 2001. — 278 с.

19. Ячин С. Е., Конончук Д. В. Культурная парадигма: опыт концептуального осмысления // *Ойкумена. Регионоведческие исследования*. — 2012. — № 2. — С. 7–13.

*И.А. Канаев*

Университет Сунь Ятсена, КНР

**История и основание наук о человеке  
(осмысление XXIV Всемирного философского конгресса)**

Основные надежды на объединение технических и гуманитарных дисциплин сегодня возлагаются на междисциплинарные исследования, апеллирующие к высшим достижениям различных систем знания. Однако объединение наук предполагает поиски общей основы знания о Реальности. Автор стремится выявить одну из таких точек опоры. И его теоретические обобщения переплетены с авторскими наблюдениями за ходом XXIV Всемирного философского конгресса, проходившего в августе 2018 г. в Пекине, КНР.

*Ключевые слова:* человек, познание, культура, история.

*I.A. Kanaev*

**History and the Foundation of the Human Sciences  
(Reflections on the XXIV World Congress of Philosophy)**

The main hopes for the unification of technical and humanitarian disciplines today are entrusted to interdisciplinary research, appealing to the highest achievements of various systems of knowledge. However, the union of sciences involves the search for a common basis for knowledge of the Reality. The

author seeks to identify one of these basic points. And his theoretical arguing is intertwined with the personal experience, gained at the 24<sup>th</sup> World Congress of Philosophy, that took place in the August 2018, Beijing, PRC.

*Key words:* human, cognition, culture, history.

Опыт XXIV Всемирного философского конгресса (август 2018, Пекин, КНР) показал, что общей чертой многих выступлений является критика «западной» модели познания как сугубо технического пути развития. При этом были продемонстрированы два направления критики. С одной стороны, звучало предложение отбросить технический способ развития науки и принять приоритет «духовных» учений различного толка. Здесь по форме происходит заимствование аппарата философии; по сути — предложение системы субъективного или объективного идеализма. С другой стороны, было представлено понимание ограниченности строго технического пути развития и предпринимались попытки найти точки соприкосновения с корпусом наук о человеке (выступления Р. Эймса, Э. Агацци, Г. Ленка, Ш. Галлахера и многих других). В этом случае акцент делался на необходимости развития «западной» модели познания. И именно этот подход превалировал на Конгрессе. Развитие науки невозможно без объединения технических и гуманитарных наук в единую систему знания. Мы придерживаемся именно этой позиции.

Мы полагаем, что различие технических и гуманитарных наук происходит от методологического разделения целого Реальности на отдельные объекты изучения. И именно междисциплинарные исследования предстают сегодня как один из главных способов достижения синтеза науки. Однако основания гуманитарных и технических наук различны, что зачастую приводит к редукции одной из противоположностей. Искомый синтез должен обращаться к общим основаниям проявления Реальности.

Так, среди технических наук биология наиболее близка к наукам о человеке. Одно из признанных оснований современной биологии — теория эволюции форм жизни. Сегодня здесь преобладает понимание механического объяснения эволюции как следствия конкурентного отбора. Однако, хотя человеческое тело не обладает конкурентными преимуществами среди других животных, человеческие сообщества достигли превосходства среди форм земной жизни. И мы можем сделать вполне обоснованный вывод: механическое понимание эволюции концептуально

не учитывает того, что стабильность общества и его способность существовать в течение продолжительного времени обеспечивается культурой. В этом плане перспективным представляется концепция В. С. Степина, согласно которой способность культуры сохранять знания и умения трактуется как передача «социокода» между поколениями. Данная аналогия связывает технические и гуманитарные науки, рассматривая культуры как субъекты эволюционного процесса.

Рассмотрение культур как живых организмов открывает возможность анализа взаимодействия различных культур по аналогии с известными формами жизни. Существует три общих модели поведения живых существ: безразличие, сотрудничество, конкуренция. Конкуренция происходит внутри группы живых организмов одного уровня. Иными словами, при рассмотрении культур, наличие вражды и взаимного неприятия означает существование культур на одном уровне организации. Естественное следствие — появление национализма и расизма. Отсутствие вражды и национализма (по этническому или иному признаку) говорит о существовании культуры на более высоком уровне организации, чем национальные культуры.

На проведенном конгрессе выделялись выступления на чисто китайских секциях: они не были сосредоточены на критике или поиске пути развития, но были посвящены обсуждению конкретных вопросов. Опыт жизни в Китае также говорит об отсутствии национализма: разделение на свой-чужой основано на знании культуры. Национальные культуры рассматриваются не как противники, но как источники собственного развития. Таким образом, можно говорить о присутствии в социокоде культуры Китая тенденций, превышающих уровень культур национальных. И в этом плане очень важно, что именно наличие исторической преемственности в национальных культурах обеспечивает устойчивость и перспективность эволюции культуры Китая в целом. Наличие исторического измерения является определяющим фактором выживания культуры, что требует более широкого понимания эволюции и, в частности, включения в нее исторического измерения.

Между прочим, тема XXIV Всемирного философского конгресса «Учиться быть человеком» была предложена профессором Ту Веймином, который подчеркнул важность исторического измерения в существовании человека. Отказ от истории неизменно влечет понижение уровня ор-

ганизации культуры: без истории наднациональная культура становится национальной, а национальная культура становится субкультурой. Я полагаю, что русская культура также построена по наднациональному признаку. Поэтому развитие и углубление исторического понимания эволюции является необходимой задачей для сохранения статуса русской культуры и целостности российского государства.

***В.В. Леонидова***  
ДВФУ, Владивосток

### **История философии как научно-исследовательская программа**

В докладе представлен анализ историко-философского процесса в контексте методологии научно-исследовательских программ. Автор предпринимает попытку оценить возможности такого рода подхода в современных историко-философских исследованиях.

*Ключевые слова:* история философии, методология, научно-исследовательская программа, философская коммуникация.

***V.V. Leonidova***

### **History of philosophy as a research program**

The report presents an analysis of the historical and philosophical process in the context of the methodology of research programs. The author makes an attempt to assess the possibilities of this kind of approach in modern historical and philosophical studies.

*Key words:* history of philosophy, methodology, research program, philosophical communication.

Современные методологические поиски в области истории философии сосредоточены вокруг проблемы определения ее научного статуса и роли в системе философских наук [1]. Предметная неопределенность ис-

торико-философского знания, содержательный плюрализм философии порождают сложности как эпистемологического, так и методологического характера. Возникает вопрос: возможно ли какие-то имеющие самостоятельную научную ценность историко-философское познание и как его можно обосновать концептуально, не потеряв при этом ни философского суверенитета, ни соответствия научным критериям?

Одним из продуктивных путей решения этого вопроса, на наш взгляд, может быть использование методологии научно-исследовательской программы как подхода в историко-философских исследованиях. Такая программа, с одной стороны, строится на основе философского дискурса, с другой, соответствует критериям научного познания.

Далее мы обратимся к проблеме представления исследования в области истории философии как научно-исследовательской программы.

В статье мы оттолкнемся от лакатосовского определения научно-исследовательской программы как теории, состоящей из концептуальных элементов, объединенных некими методологическими принципами [3, с. 75].

Первым принципом является наличие устойчивого теоретического ядра [3, с. 76] программы, которое составляет ее основополагающие содержание, вторым — наличие структурных элементов теории, образующих ее линию аргументации («защитный пояс теории») [3, с. 77].

Научно-исследовательская программа может использоваться как методология истории философии и как форма представления взаимодействия философских учений.

Среди авторов, которые изучают историко-философский процесс в логике научно-исследовательской программы, можно выделить Т.Г. Щедрину с концепцией философии как сферы разговора, раскрываемой сквозь призму «архива эпохи» [4], В. А. Куренного с идеей истории философии как истории философских полемик [2].

Попробуем резюмировать эпистемологические и методологические характеристики научно-исследовательской программы как подхода к истории философии. В научно-исследовательских программах по истории современной философии содержатся следующие компоненты:

- 1) наличие профессиональной полемики в центре историко-философского процесса,

- 2) философская полемика является кейсом (case), конкретным событием, а не только абстрактным теоретическим спором,

3) помимо самого интеллектуального спора и теоретических проблем затрагиваются институциональные условия развития дискуссии, то есть философская полемика рассматривается как культурный текст.

В результате представление истории философии как научно-исследовательской программы выводит ее на определенный теоретический уровень, который позволяет достичь соответствия историко-философских исследований критериям научного познания. Вместе с тем научно-исследовательская программа предметно и методологически ограничена определенными периодами и направлениями, что сужает как философский, так и научный взгляд историка философии: вне теоретических объяснений остается историко-философский процесс в целом, а философская рефлексия уступает место формализованному анализу.

## Литература

1. *Ажимов Ф. Е.* Философия: история или теория? Заметки о специфике истории философии // Вопросы философии. — 2014. — № 9. — С. 27–32.

2. *Куренной В. А.* Полемика профессионалов: конкуренция и опровержение исследовательских программ в современной философии // *Логос*. — 2014. — № 4. — С. 106–146.

3. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. — М.: Изд-во АСТ, 2003. — 380 с.

4. *Щедрина Т. Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. — М.: РОССПЭН, 2008. — 391 с.

**Эпистемологический смысл «критической истории мысли»  
Мишеля Фуко**

Двадцатый век в гуманитарных науках во многом прошел под знаком идей и концепций Мишеля Фуко (1926–1984). Даже удивительно, как это у него получилось: с самим собой и с публикой он играл в игру ускользаний, неопределенностей, самоотрицаний, постоянного самоизменения — такого, чтобы его нельзя было поймать никакой категориальной сеткой. Однако, несмотря на все эти неопределенности, именно Мишель Фуко в истории современного гуманитарного познания оказался тем интеллектуальным персонажем, который наиболее чутко улавливал задачи того или иного периода.

*Ключевые слова:* критическая история мысли, М. Фуко, эпистемология, история.

*N.S. Avtonomova*

**Epistemological meaning of Michel Foucault's  
«critical history of thought»**

The XXth century in the Humanities was largely marked by the ideas and concepts of Michel Foucault (1926—1984). It is even surprising how he did it: with himself and with the public, he played a game of escapes, uncertainties, self-denial, constant self-changing — such that he could not be caught by any categorical grid. However, despite all these uncertainties, it was Michel Foucault in the history of modern humanitarian knowledge who turned out to be the intellectual character that most sensitively caught the problem of a period.

*Key words:* critical history of thought, M. Foucault, epistemology, history.

Фуко остро реагировал на социальные и философские запросы, связывал понятия в связные ярко звучащие и всех затрагивающие концепции. Так было: в 1960-е гг., когда он искал археологическую почву для новых форм неантропоморфного знания о человеке и культуре; в 1970-е гг., когда

с помощью «генеалогии власти-знания» он смог зафиксировать властные диспозиции и практики, порождающие знание; в 1980-е гг., когда его внимание сместилось на практики «вольногоговения», на «техники работы над собой» или «техники самости» (*techniques de soi*). Может показаться, что Фуко переписывает свою концепцию каждый раз в разных понятиях, не оставляя понятий предыдущего этапа (так исчезли, например, «эпистемы» «Слов и вещей», затем «дискурсные практики» и «дискурсные формации» и др.). Однако это впечатление поверхностно. Общее имя концепции Фуко, данное им самим и объединяющее разные ее этапы, — «критическая история мысли» (так написано в «Словаре философов» под редакцией Дени Юисмана в статье «Фуко»); ее институционально закрепленное обозначение (в названии кафедры в Коллеж де Франс) — «история систем мысли».

Что же мы имеем? В таком интеллектуальном и институциональном самоназвании Фуко так или иначе соединяет разные этапы своей рефлексии, а также соединяет «историю» и «структуру» (систему), в разрыве которых было принято его упрекать. Только это не экзистенциалистская история, за отсутствие которой его критикует Сартр — как и всех тех, кого так или иначе относили к структурализму, а потом (за исключением К. Леви-Стросса) — к постструктурализму. И не традиционная линейная кумулятивная история. Историй много. Венсан Декомб видит у Фуко одновременно и элементы позитивистской истории (опора на факты и на документы, определенным образом препарированные), и элементы вдохновенного Ницше нигилизма (и факты и документы — это не что иное как интерпретации, а затем — интерпретации интерпретаций, так что в научном плане им доверять нельзя). Однако Фуко выходит из рамок этого непродуктивного пространства. Проходя разные этапы (археолого-познавательный, социально-политический, этический, не лишённые взаимопротиворечивости), его мысль, как мне представляется, никогда не теряет связующего их критико-рефлексивного начала — мощного эпистемологического (познавательного в широком смысле слова) импульса.

Его содержание, подкрепленное всей традицией французской исторической эпистемологии, принимает у Фуко своеобразные формы. Это произошло уже в социальной ситуации 1960–1970-х гг., когда во Франции шла острая борьба сил в интеллектуальном пространстве: с одной стороны, это были новые гуманитарные науки (лингвистика, антропология, психоанализ

и др.), которые Фуко всячески поддерживал и продвигал, с другой стороны, философия, традиционно весомая во французской культуре и претендующая на «вечное» — даже в радикальных формах экзистенциализма, который в послевоенное время потерял свою остроту и соответствие времени. Интеллектуальный жест Фуко заключался не в отказе от философии, как иногда полагают, но в том, что он направил ее эпистемологический потенциал вовне, открыл его к научной эмпирии, к социальным практикам, к способам формирования самости в разные исторические эпохи. Это заставляло философскую рефлексию откликаться, например, на проблематизацию субъекта и сознания, существующего «под видом немисли», которую выдвигали гуманитарные науки.

Модус объективированного знания, которое Фуко строил с учетом культурно-исторических процессов «субъективации» и «объективации», в любом случае выступает как достояние всей культуры, а не только истории прошлого. Судя по разбору кантовской трактовки Просвещения в поздних лекциях и в работе о Канте (1984), можно видеть, что Фуко, по сути, удивительным образом сохраняет интенции двух послекантовских мыслительных традиций — критику как анализ возможности научного познания, прежде всего гуманитарного, и критику как размышление над историей, над всей нашей «актуальностью». А потому у него «археология», «генеалогия» и «онтология нас самих» как этапы движения мысли не исключают друг друга. В противовес тем исследователям, кто ограничивает значимость концепции Фуко этико-политическими построениями, или теми, кто критикует Фуко за отчетливо светский характер его мысли, упрекая его в отсутствии высших религиозных прозрений, я считаю, что стержневой для его концепции эпистемологический импульс побуждает его двигаться — пусть не к «вечному» и даже не «всеобщему», но в любом случае к тому продуктивно «общему» (*général*), которое связывает логику и человеческий смысл в самых разных формах исторического бытия. Фуко не играет в антиномии, и в этом привлекательная и своеобразная черта его мысли.

### **Актуальные проблемы исторической науки**

В современной методологии подчеркивается актуальность и значимость исторической науки. В этой связи знаменательно высказывание лидеров современной синергетики, отмечающих тенденции сближения историописания и естественных наук. Следует отметить роль исторического нарратива и событийности, детализации и временного фактора развития. Характеризуется влияние современных идей феноменологии и экзистенциализма.

*Ключевые слова:* методология исторической науки, историописание, синергетика, исторический нарратив.

*K.V. Khvostova*

### **Actual Problems of Historical Science**

The importance of historical science is definitely emphasized in the modern methodological knowledge. In this regard, the statements of the leaders of contemporary synergetics have significant importance, which marks the rapprochement of historiography and natural sciences. The role of historical narrative and eventfulness, detailed elaboration and the time factor of development should also be noted. The influence of modern ideas of phenomenology and existentialism is characterized.

*Key words:* methodology of historical science, historiography, synergetics, historical narrative.

Лидер современной синергетики И. Пригожин, характеризуя научные перемены, ставшие явными в конце XX в., отмечал тенденции к известному сближению не только естественных и общественных наук, но и специально естественнонаучных знаний и историописания. Этот процесс, по мнению ученого, связан с возрастанием роли принципа историчности в естественнонаучных дисциплинах и, соответственно, с появлением значимости исторического нарратива как репрезентации знания в це-

лом. Другой видный представитель синергетики К. Майнцер подчеркивал возрастание в современных естественных науках роли событийности, связывая это явление также с влиянием гуманитарного знания.

Полагаем, что влияние гуманитарных наук, в частности, истории с ее вниманием к короткому времени, на современную постпозитивистскую эпистемологию и методологию прослеживается в том значении, которое в современной науке придается таким эвристическим приемам, как фрактальность, детализация, деструкция целостности и, соответственно, формирование ее нового образа, междисциплинарности и трансдисциплинарность.

Что же касается этого последнего из перечисленных методологического и шире — эпистемологического принципа, состоящего в создании комплексного представления об изучаемом объекте путем включения в его образ гетерогенных и схожих лишь по своей функциональной роли проявлений, то он явно обнаруживает влияние практикуемых в историописании исследовательских процедур. А именно, полагаем, что трансдисциплинарность представляет собой расширенную историческую сравнительную интерпретацию, состоящую в нахождении сходства в разновременных и находящихся в разных пространствах объектах изучения.

Конкретно-исторические исследования, очевидно, повлияли на современную эпистемологическую и методологическую стратегию постпозитивистской науки, провозгласившей принцип «конец метанарративов», подразумевавших поиск глобальных оснований и общих законов изучаемых явлений. Иными словами, наблюдается возрастание научной значимости присущего историографии индивидуализирующего подхода, названного М. Хайдеггером «размыкание прошлого».

Соответственно, в современной постпозитивистской эпистемологии большую роль играют идеи экзистенциализма М. Хайдеггера, интуитивизма, феноменологии и событийности Э. Гуссерля, деструкции, детализма и плюрализма представителей постмодернизма. В рамках названных философских направлений историческая методология, связанная с событийностью, конкретизацией, получает не только эпистемологическое оправдание, но и поднимается до уровня одной из лидирующих научных современных стратегий.

**Исторический контекстуализм  
и проблема понимания художественного текста<sup>8</sup>**

В докладе рассмотрена проблема изменения восприятия и понимания художественных текстов в зависимости от изменений культурно-исторических контекстов. Показано, что эта проблема требует для своего решения методологии исторического контекстуализма. В соответствии с ней, требуется сопоставление «внешних» и «внутренних» реконструкций культурно-исторических контекстов, в котором выявляются различия ценностных основ и ориентиров понимания. Тем самым понимание художественного текста включается в проблемный круг философии культуры и теоретической культурологии.

*Ключевые слова:* художественный текст, понимание, культура, культурный контекст, интерпретация.

*V.N. Porus*

**Historical contextualism and the problem  
of understanding the literary text**

The paper deals with the issue of literary texts' perception and understanding changing in dependence on changes in cultural and historical contexts. It is shown that this problem requires the methodology of historical contextualism for its solution. In accordance with it, a comparison of «external» and «internal» reconstruction of cultural and historical contexts is required, in which differences in value bases and orientations of understanding are revealed. Thus, the understanding of the literary text is included in the problem circle of philosophy of culture and theoretical culturology.

*Key words:* literary text, understanding, culture, cultural context, interpretation.

---

<sup>8</sup> Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-03-00185 «Отечественная литература в культуре современной России: философский анализ».

Сошлюсь на свою статью, где я назвал три важнейших типа понимания художественного текста. Первый тип: понимание есть выяснение или усвоение смысла того, что понимается; понять текст — значит знать его смысл. Второй тип: понимание есть интерпретация, наделение смыслом; интерпретация есть акт творчества, инициированный текстом. Третий тип: понимание есть со-творение смыслов художественного текста, в котором автор текста и понимающий субъект участвуют на равных; в этом процессе возникает чувство понимания, передаваемое через совместное переживание или эмпатию [3].

Третий тип является синтетическим, поскольку, по большому счету, невозможен без участия первых двух. Можно сказать, что именно он является основным, когда речь идет о восприятии художественного текста.

Очевидно, что этот тип предполагает *готовность* к со-творчеству, то есть способность, возникновение и развитие которой обусловлено не только особенностями субъекта восприятия (остротой чувств, жизненным опытом, умом и т. п.), но и влиянием культурной среды. Именно в ней формируется то или иное личностное, оценочное отношение человека к художественному тексту.

Еще одна очевидность: культурная среда исторически изменчива. Ее изменения сказываются на понимании художественного текста (в расширительном смысле этого термина, охватывающем любой продукт художественного творчества). Оно может исчезать вовсе или изменяться до противоположности. Перемены понимания особенно интересны, поскольку через них можно улавливать нюансы изменений культурно-исторического контекста, в котором происходит восприятие художественного произведения.

Отсюда следует, что восприятие художественного текста есть проблема, которую нельзя рассматривать иначе, как прибегая к *реконструкции культурно-исторических контекстов* и пытаясь схватить динамику их изменений.

Названное действие совершается либо «изнутри» данного культурного контекста, либо «извне». От этого зависит содержание реконструкции, ее цель и назначение. Находясь «внутри» контекста, реконструктор использует понятия и представления, порожденные этим же контекстом. Когда реконструкция осуществляется «извне», ее строение и оценочная нагруженность — иного рода. Здесь один контекст «давит» на рекон-

струкцию другого; она становится проекцией его смыслов. Отсюда «отстраненность» реконструктора от «реконструируемого», объективация последнего. Если между участвующими в реконструкции контекстами — конфликт, то реконструкция — производная этого конфликта и несет на себе его следы.

К примеру, П. Флоренский полагал, что мысли, выраженные в его «Столпе и сотворении истины», не могут быть адекватно восприняты, если книга набрана не по правилам «дореформенной» орфографии, когда над строками возвышались, как кресты, верхушки «ятей». Не столь уж принципиальные, с современной точки зрения, орфографические перемены, истолковывались им как обрушение условий восприятия текста (в данном случае — философско-богословского). Конфликт культурно-исторических контекстов получает в этом толковании экстравагантную фокусировку, благодаря которой становится очевидным.

Изменения восприятия и понимания художественных текстов иногда фиксируются как тревожный симптом упадка культуры, особенно когда речь идет о сферах образования и воспитания. Вот результаты опроса московских школьников, опубликованные сетевым журналом «Большой город». На вопрос «Какие литературные произведения следовало бы исключить из школьной программы?» ответили 600 учащихся. Наиболее нелюбимым писателем (81 отрицательный отзыв) оказался Л.Н. Толстой, за ним следуют Ф.М. Достоевский (74), А.И. Солженицын (50), М.А. Шолохов (43), Н.В. Гоголь (30).

Чем не любезен школьникам автор «Войны и мира»? «Его шовинистские взгляды серьезно настораживают. Роман просто пропитан пренебрежением к женщинам», «Девочки не любят описание баталий, а мальчикам скучны все эти светские интриги», «...Больно умный был: и кто что подумал, знал, и кто плохой, и кто хороший, и как во всех ситуациях поступать следует. А детям самим думать нужно, а не мысли его многопредложенческие (sic!) ловить». И наконец: «Исключить Толстого, ибо он туп и скудоумен».

Достается и Достоевскому: «...Его произведения слишком тяжелые», «Переливает из пустого в порожнее тяжеловесные рефлексии и воспевают слабость», «...Депрессивный, маниакальный и совершенно жуткий. Когда ты подросток, и так все хреново вокруг, а Достоевский в школьной программе отравляет жизнь просто невероятно».

Даже Пушкин, и тот «всех задолбал». «После такого интенсивного изучения его книги даже в руки брать не хочется», «многолетнее бездумное вдалбливание и механическое заучивание ведет только к одному: его никто никогда не читает и не понимает, а единственное чувство, которое он вызывает, — это раздражение» [2].

Можно ли счесть эти эскапады следствием отвратительного преподавания русской художественной классики в школе? Или в очередной раз посетовать на поведение подростков, которые «не хотят ничего читать»? Но те же подростки предлагают заменить в школе Толстого на Стругацких, Достоевского — на Толкиена, Пушкина — на Коэльо. Значит, все-таки читают, но не то, что им «навязывается» программой. Они живут в ином культурном пространстве, в контексте, в котором утрачены или обесценены «культурные коды», прежде признанные таковыми, а ныне ставшие ненужным и постылым привеском к образованию.

Да что подростки? Популярный публицист А. Г. Невзоров заявляет: «Нет, наверно, в мире литературы, столь же агрессивной и дидактичной, как русская. Когда-то она была очень актуальной, отчего сегодня особенно бессмысленна, потому что языковая и мировоззренческая картина мира сменилась полностью». Поэтому: «Дети отказываются читать, и они в этом совершенно правы, и надо им в этом помогать. Устами младенца глаголет истина. Не надо заставлять детей читать. Надо признаться, что читать им, в общем, нечего» [1].

Возражения напрашиваются, но полемика здесь неуместна. Примем как факт: речь идет о восприятии классических художественных текстов, при котором исключены или искажены все названные выше типы понимания. Объявляются не только непостижимыми, но и ненужными смыслы, вложенные в эти тексты их создателями. Нет ни желания, ни возможности значимой интерпретации этих текстов; они — «мумии», не вызывающие живого чувства. Процесс со-творения смыслов невозможен, ибо нет желания в нем участвовать, следовательно, нечего и думать об эмпатии и сопереживании.

Это означает, что налицо разрыв цепи творческих актов, идущих от шедевров русской художественной классики, прекращение или, в лучшем случае, торможение процесса ее понимания, движимого инерцией школьных программ, подобно тому, как жизнь тяжелобольного поддерживается аппаратом искусственного дыхания.

Что дает констатация этого факта? На первый взгляд, она ведет к диагнозу: культурный уровень школьников накренен, налицо движение к упадку. Можно научить ребят лицемерить и «правильно» отвечать на вопросы о том, как они воспринимают художественную классику, но вряд ли можно пробудить таким образом любовь к ней и стремление к эмпатическому со-творчеству.

Верен этот диагноз или нет, он не достаточен. Следует прибегнуть к реконструкции нынешнего культурно-исторического контекста, чтобы понять причины подобных изменений восприятия и понимания художественной классики. В такой реконструкции должна быть определена роль художественного творчества в изменившихся социально-культурных условиях.

Важно подчеркнуть, что такая реконструкция должна иметь «внутренний» характер, то есть опираться на понятия и ценности, присущие нынешнему культурно-историческому контексту. Тогда она может быть сопоставлена с «внешними» реконструкциями. Так могут быть выявлены характеристические тенденции контекстуальных изменений.

Иными словами, нужно дать возможность культурным контекстам «смотреть в глаза» друг другу. Тогда перемены понимания художественных произведений станут не поводом для бесполезных lamentаций об «упадке культуры», а предметом научно-культурологического и социально-философского исследования.

## Литература

1. Большой город. Еженедельный журнал о Москве [Электронный ресурс]. — [http://bg.ru/education/antirejting\\_klassikov-15862/](http://bg.ru/education/antirejting_klassikov-15862/) (доступ: 20.06.2018).

2. Невзоров А. Г. У русской литературы закончился срок годности // Сноб. 20.05.2014 [Электронный ресурс]. [https://snob.ru/profile/20736/blog/76791#comment\\_721228](https://snob.ru/profile/20736/blog/76791#comment_721228) (доступ: 20.06.2018).

3. Порус В. Н. Что значит «понять» художественный текст? // Вопросы философии. — 2016. — № 7. — С. 84–96.

### **Историческое знание и философия события**

Рассмотрено соотношение исторического знания, сакральной памяти и философии события. Актуализирована значимость посттравматического опыта войны и культурной памяти в историческом знании и переживании. Объемность исторического знания представляет не только соответствующую информативность, но весь накопленный человечеством символический универсум смыслов, ценностей и значений, включая то, что существует как интуиция или переживание.

*Ключевые слова:* историческое знание, философия события, посттравматический опыт, герменевтика памяти, лингвистический трансцендентализм, субъективность.

*А.А. Gryakalov*

### **Historical knowledge and philosophy of the event**

The correlation between historical knowledge, sacral memory and the philosophy of the event is considered. The significance of post-traumatic experience of war and cultural memory in historical knowledge and personal experience is actualized. The volume of historical knowledge represents not only relevant informativeness, but all the symbolic universe of senses, values and meanings, accumulated by mankind, including what exists as intuition or experience.

*Key words:* Historical knowledge, event philosophy, posttraumatic experience, hermeneutics of memory, linguistic transcendentalism, subjectivity.

Обращение к философии события при всей множественности понимания может стать связующим началом знания, расположенного в многообразии истории. В качестве проблемных позиций в данном случае выбраны две темы: *посттравматический опыт войны и культурная память*. С предельной жесткостью мысль выразил в 1933 г. Освальд Шпенглер: «История человечества есть история войн» [9, с. 23]. Однако по мере отдаления от непосредственных действий все более усиливается значимость ценностных и нравственных оценок, когда война рассматривает-

ся в объемном контексте не только человеческой, но и сакральной истории [6, с. 100–101]. Иными словами, каждая война встроена в ценностный опыт человечества: важно не только выяснять исторические причины конфликтов, но необходимо понять войну как радикальное противостояние мирной жизни. В пространстве памяти идет противоборство позиций: «Человеческий мир формирует система денатуратов — антропогенных “машин памяти”, которые не дают пропасть той тревоге, что была вчера» [3, с. 15]. При этом перенимание оружия противника является фундаментальным инновационным фактором военных действий [4, с. 31]. Соответственно, в настоящее время активно действует перенимание информационного оружия — противоборство в сфере исторической памяти. Продолжается действие «героического духа войны» (Э. Юнгер), который концентрирует собственный моральный стимул. Тотальная мобилизация захватывает не только прошлое и настоящее, но способна действовать в будущем даже после окончания военных действий [10, с. 446]. Соратники и союзники могут быть находимы даже в войсках противника — речь идет об изменении пониманий войны, когда противоборствующие стороны подстраивают под себя правду истории. Тем более это значимо в ситуации современных гибридных войн, важнейшим компонентом которых является информационное противостояние.

Объяснений присутствия вечной вражды внутри человеческого рода достаточно много, они могут быть сведены к основным типологическим позициям. Согласно первой позиции войны обязаны своим происхождением человеческой природе. Второе объяснение войны обращает к вопросу о природе государств, различию этносов и социальных групп, природе государств, стремлению к власти. Третье объяснение войны обращает к реальной множественности современного мира, где отсутствует верховный властный орган, способный выступать не только в качестве судьи и примирителя конфликтов, но и облаченный доверием в сфере нравственного поведения и экзистенциального существования [1, с. 22–23]. Сегодня историческая память все более обращена к теме человеческого фактора на войне, личности воина, темам утраты и обретения утраченного в символах памяти.

П. Хаттон, исследуя историю с точки зрения *социальной памяти*, обращает внимание на ключевые моменты понимания, где речь идет об экзистенциальном опыте жизни. Именно в связи с этим имеет смысл обратит внимание на феномен войны в контексте герменевтики истории

в том ее варианте, который принципиально соотнесен с пониманием и жизненным опытом людей. Нужно понять войну как феномен, который всегда будет характеризоваться непредставимостью — опыт войны нельзя «выговорить» до конца. В целом война с трудом поддается рациональной фиксации. Поэтому актуальное внимание к человеческим и сакрализованным образам войны выступает как стремление понять трудноуловимое, до конца не укладываемое в человеческое понимание действие войны. Оно способно быть частично оправдываемым только в том случае, когда историческим взглядом смотрят как бы сквозь войну, допуская производство идей освобождения или установления справедливости. Именно темпоральные характеристики сознания создавали представление о единстве человеческой истории [8, с. 375]. Воспоминание о войне — всегда посттравматический опыт. Время войны продолжает длиться в мирных днях и ночах: «Мы переживаем ныне, — пишет Алейда Ассман, — “посттравматическую эпоху”, в которой мемориальные практики тесно переплетены с мемориальными теориями» [2, с. 12]. И далеко не всегда это может быть явно представлено — более того, военные переживания склонны таиться, как бы скрывая свое присутствие в мирной жизни.

Сегодня происходит переориентация интереса — изображения войны все более приобретают характер художественности. Художественно-историческое изображение войны, оказываясь все более отсроченным от непосредственных дней войны, становится «осовремененным»: утрачиваются *лица* и *телесность* прошлого времени, наличная фактичность войны, неповторимость жеста. Время «присваивает» войну, тем самым отдавая ее забвению.

Констатация этого факта вполне заслуживает того, чтобы считаться поворотным моментом в развитии герменевтики памяти. Реабилитация опыта происходит, как отметил Франклин Анкерсмит, с атаки на его самого грозного противника — *лингвистический трансцендентализм*. Несовместимость языка и опыта доводится почти до предела, когда заявлено, что между языком и опытом невозможен никакой компромисс, ибо победа одного оборачивается неизбежным поражением другого. Именно чувство исторического времени определяет размерность актуального пространства исторической памяти: чувство никогда не бывает окончательно вынесенным за скобки рационального дискурса войны.

Сегодня разрушение и искажение традиций, отчуждение, разобщенность поколений, отсутствие рационально продуманных спланированных начал, невнятное представление о происходящем, коррупция политических и национальных элит, этноцентризм, отсутствие долговременных социальных стратегий, принципиальная уязвленность происходящим и переписывание истории — наличные данности современности. При этом наиболее трудным, как это ни покажется странным, является вопрос о *настоящем* — именно оно дается труднее всего. Отстраняясь от универсальных обобщений, современность стремится некоторым образом быть вписанной в традицию — соответственно по аналогии с настоящим проектируется будущее. Но в понимании настоящего и будущего речь не может идти о безоговорочном диктате сложившихся определений. Настоящее предстает как событие в его комбинативных возможностях.

Вывод, который может быть сделан, из этого наблюдения, говорит о предельной значимости темы памяти в посттравматическом опыте человека войны. Соответственно, существует множество наблюдений того, что ситуации войны с особой остротой обнажают человеческие переживания и чувства. Они становятся предельно интенсивно переживаемыми — это общая закономерность эмоциональных состояний человека войны. Более того, в ценностном опыте — нравственном, религиозном, поведенческом — представлены совершенно исключаящие друг друга позиции. Органика, физиология, сексуальность могут быть совершенно лишены собственно человеческого — *духовного* — измерения. Объяснения получают соответствующую легитимность («Война все спишет»). Близость смерти дает для таких суждений основания, но они выступают лишь условиями для выбора ситуационного поведения. А возвышенный человеческий поступок выстраивается как событие, причины и смыслы которого не определяются ситуационной этикой или отсутствием страха наказания. В настоящее время именно комплекс характеристик существования выходит на первое место в осмыслении опыта войны — тем самым ставится вопрос о возможностях ее ограничения.

Особенно важно для памяти понимание времени: «Русское время, — пишет Жорж Нива, — смесь сакрального времени и религиозного “вручения себя”, а “западное время”, скорее, смесь бытового времени и модели “магического договора”. В России исторический горизонт не урегулирован ни бытом, ни договором» [5, с. 141]. Особенностью рус-

ского осмысления войны является стремление соединить понимание и действие: создается особый — почти всегда трагический опыт постижения войны и жизни. В. В. Розанов писал о постоянной способности всматриваться и вслушиваться в мир: «Но вот что есть на Руси: отзывчивость» [7, с. 355]. И память в осмыслении трагического опыта войны связана с такой отзывчивостью самым непосредственным образом. Именно пребывание в актуальной памяти предельно интенсифицирует субъективность, выводя ее [память] в пространство политического сознания и действия. В исторической памяти разворачивается осмысление непрерывной тематизации переживаний — своеобразная восходящая герменевтика, в которой человек стремится найти смысл существования.

## Литература

1. *Аснер П.* Насилие и мир. От атомной бомбы до этнической чистки / Пер. с фр. — СПб., 1999.
2. *Ассман А.* Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. — М.: НЛЮ, 2014.
3. *Грякалов Н. А.* Фигуры террора. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2006.
4. *Нефедов С. А.* Война и общество. Факторный анализ исторического процесса. — М., 2008.
5. *Нива Ж.* Модели будущего в русской культуре // *Slavica Tergestina*. 4. Наследие Ю. М. Лотмана: настоящее и будущее. — Trieste, 1996.
6. *Парсамов В.* Библейский нарратив войны 1812–1814 годов // *История и повествование*. — М., 2006.
7. *Розанов В. В.* Возле «русской идеи» // *Розанов В. В. Среди художников*. — М., 1994.
8. *Хаттон П.* История как искусство памяти / Пер. с англ. В. Ю. Быстрова. — СПб., 2003.
9. *Шпенглер О.* Годы решений. — М., 2006.
10. *Юнгер Э.* Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. — СПб., 2000.

## **Герменевтика как метод исторического познания**

В докладе проводится мысль о том, что современная герменевтика, в отличие от традиционной, ставит под большой вопрос понятие «метод» в том его значении, которое сложилось (начиная с Декарта) в научной культуре Нового времени (особенно в XIX в.) и которое, в социально-исторических условиях XX в., обнаружило свои ограничительные предпосылки, что привело к кризису исторического познания (так называемого историзма) в первой трети минувшего столетия.

*Ключевые слова:* герменевтика, метод, наука, история.

*V.L. Makhlín*

## **Hermeneutics as a method of historical knowledge**

The report suggests that contemporary hermeneutics, in contrast to traditional hermeneutics, calls into question the term «method» in the sense that it was developed (starting with Descartes) in the scientific culture of the Modern history (especially in the XIX century) and which discovered its restrictive premises in the socio-historical conditions of the XX century, that led to a crisis of historical knowledge (the so-called «historicism») in the first third of the last century.

*Key words:* hermeneutics, method, science, history.

Современное историко-герменевтическое сознание и познание стоят под знаком намеченной Ницше критики историзма и «обжирал истории» [5, с. 186], а также присущего научному сознанию XIX в. *отождествления науки и научного метода*<sup>9</sup>. Парадигматическая для современной философской герменевтики книга Г.-Г. Гадамера [3] в самом своем названии фиксирует проблему новой герменевтики: задача состоит в том, чтобы переопределить границы научного метода и научного познания ис-

---

<sup>9</sup> Ср.: «Не победа науки является отличительной чертой нашего XIX века, а победа метода над наукой» [4, с. 218]. Курсив в тексте.

тории, ограничив, но также и обновив понимание «истины» и «метода». Когда тот же Гадамер в своем опоздавшем на весь советский век обращении «К русским читателям» определяет магистральное событие в философии XX в., инициированное Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером и «теми, кто учился у них», как «переход от мира науки к миру жизни» [2, с. 7], то как раз потому, что в русской философии (советской «научно-материалистической» и эмигрантской религиозно-идеалистической) этот «переход» не имел места как событие, приходится специально оговаривать и комментировать это утверждение. В новой герменевтике речь идет о «смене парадигмы» в *научном* познании исторического мира, о настоящей «трансформации философии» [1], в результате которой «истина» герменевтического опыта и методология его познания сохраняют свое значение, но при этом радикально меняется (расширяется) *предмет* философско-герменевтического познания.

Герменевтическая «революция, приведшая к онтологии понимания» [6, с. 40], заключалась, коротко говоря, в том, что в так называемый герменевтический круг исторического познания вошло уже не только прошлое как объективный предмет исследования, заключенный в *текстах*, но также онтологически-событийный *затекст* «историчности» (*Geschichtlichkeit*) того, что «стоит за» текстами в *мире жизни*, а равно того, кто, где и когда это прошлое познает — познает не утопически объективно (как бы из ниоткуда, «from nowhere»), но изнутри своей «историчности», ее более или менее неосознанных предрассудков, предвзятостей и «предрешений». Новая герменевтическая парадигма связана с «полным переворачиванием отношений между пониманием и бытием» [6, с. 38], а значит, между историчностью историка с его методом — с одной стороны, и историчностью познаваемого им предмета — с другой; субъект и объект исторического познания, «я» и «другой» оказываются в *отношении* друг к другу: прошлое само опосредует современность, а равно и сознание исследователя. Тем самым преодолевается картезианская *утопия* чистого (и постольку объективного) познания, то есть автономия монологического разума и научного метода<sup>10</sup>.

Таким образом, «метод» и «наука», «субъект» и «объект» в философской герменевтике не упраздняются, но трансформируются: они не свобод-

---

<sup>10</sup> Ср.: «...субъект, который, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*: это — существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой» [6, с. 42].

ны, не «чисты», но оказываются внутри онтологически-событийной историчности, объективно мотивирующей познание. В XX в. «наука жизненного мира» [7, s. 147–159] отчасти взяла реванш у научной методологии XIX в., сохранив при этом идею метода и методологии [9]. Позитивная критика науки, научного метода и так называемого научного познания — это именно то, что разделяет современную — экзистенциально-онтологическую — герменевтику от других влиятельных философских традиций XX в., в частности, от неокантианства и от аналитической философии [8].

## Литература

1. *Апель К.-О.* Трансформация философии. — М., 2001.
2. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. — М.: «Искусство», 1991.
3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основные черты герменевтического опыта. — М.: «Прогресс», 1988.
4. *Ницше Ф.* Воля к власти. — М., 1994.
5. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. — М.: «Мысль», 1990.
6. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. — М., 2002.
7. *Gadamer H.-G.* Die Wissenschaft von der Lebenswelt // Ders. Gesammelte Werke. Bd. 3. — Tübingen, 1987.
8. *Friedman M.* A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. — Chicago, 2000.
9. *Seebohm T. M.* Hermeneutics: Method and Methodology. — Dordrecht, 2004.

## **Цивилизационная концепция Н.Я. Данилевского, В.И. Вернадского, Л.Н. Гумилева как методология в исследовании этногенеза народов**

В условиях глобализации человечество вступило в новые противоречивые отношения, которые требуют неотложного адекватного решения. Детерминацию сложившихся отношений автор данной работы видит в неравномерности развития народов в силу их принадлежности к разным типам культур и цивилизаций, что требует глубокого научного анализа. В связи с этим возникает необходимость выбора эффективного методологического подхода, которой, по мнению автора, является цивилизационная концепция Н. Я. Данилевского, В.И. Вернадского и Л.Н. Гумилева.

*Ключевые слова:* формационный подход, цивилизационный подход, культурно-исторические типы, космо-человеческий мир, биогеохимическая энергия, этногенез, пассионарный толчок, фаза этногенеза.

*I.D. Tarba*

## **The Civilization Concept of N.I. Danilevski, V.I. Vernadski and L.N. Gumilev as a Method in the Research of Nations Ethnogenesis**

Under the globalization, the humankind has stepped into a new contradictory relationship, which requires an urgent adequate solution. The author of this work sees a determination of established relations in uneven development of nations owing to their belonging to various types of cultures and civilizations, what demands a deep scientific analysis. In that regard, there is a necessity in choosing an effective methodological approach, for which, according to the author, the civilization concept of N.I. Danilevski, V.I. Vernadski and L.N. Gumilev stands.

*Key words:* a formation approach, a civilization approach, cultural-historical types, cosmo-human world, biogeochemical energy, ethnogenesis, passionary impulse, phase of ethnogenesis.

В исследовании культуры народов существуют разные подходы: формационный подход К. Маркса через социально-экономическое развитие

и цивилизационная концепция великих русских ученых Н.Я. Данилевского, В.И. Вернадского и Л.Н. Гумилева, где человек рассматривается как биосоциальное явление. Для нас, в исследовании этногенеза абхазов, наиболее эффективной формой оказался цивилизационный подход, который конкретно отвечает на поставленные нами вопросы: как и почему складывались, развивались и угасали отдельные этносы, через какие этапы они проходили и как они сохранились до настоящего времени?

В разрешении данной проблемы неопределимый вклад внес Н.Я. Данилевский в своей книге «Россия и Европа» [4]. Н.Я. Данилевский выдвинул и обосновал идею о том, что между формами органической жизни и культурой можно провести непосредственную аналогию. Он писал, что цивилизации могут развиваться разными путями и в разном ритме. Он доказывал, что цивилизации представляют собой самобытные и целостные образования, которые развиваются по своей внутренней логике и во многом независимо друг от друга. Эти цивилизации рождаются, живут, дряхлеют и умирают. И эти процессы не предстают как этапы какого-то единого прогресса человечества. Бывает так, что одна цивилизация уже клонится к закату, тогда как другая лишь начинает свое развитие. Данилевский подверг критике общепринятую схему деления мировой истории на периоды древней, средней и новой истории. Мыслитель считал подобное деление имеющим лишь условное значение и совершенно неоправданно «привязывающим» к этапам европейской истории явления совсем иного рода. Сам принцип рассмотрения истории с точки зрения «степени развития» различных форм социальной и культурной жизни он полагал вполне правомерным, но лишь тогда, когда этот принцип помогает, а не препятствует решению главной задачи культурно-исторического исследования: определению и изучению исторического многообразия «типов развития» [5]. «Главное, — писал Данилевский, — должно состоять в различении культурно-исторических типов. Так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития» [4, с. 88].

Русский философ разделяет все народы на три основных класса на: позитивных творцов истории, создавших великие цивилизации или культурно-исторические типы; негативных творцов истории, которые подобно гуннам, монголам и туркам не создавали великих цивилизаций, но

способствовали гибели дряхлых, умирающих цивилизации; и наконец, народов, творческий дух которых по какой-то причине задерживается на ранней стадии — вот почему они не могут стать ни созидательной, ни разрушительной силой в истории, они представляют собой этнографический материал, используемый творческими народами для обогащения своих цивилизаций [3, с. 233].

По мнению Данилевского, лишь немногие народы смогли создать великие цивилизации и стать «культурно-историческими типами». Философ насчитывает десять таких цивилизаций.

Следует отметить, что, предсказывая ведущую историческую миссию России и славянства, Данилевский отнюдь не утверждал, что эта миссия должна осуществиться с какой-то фатальной необходимостью. Напротив, русско-славянский тип может как развиваться и достичь необычайно высоких результатов, так в равной мере и не реализовать себя, превратившись в простой «этнографический материал». Данилевский вообще не был склонен к фатализму, причем как в его детерминистско-материалистической, так и в религиозной версии. Будучи глубоко религиозным человеком, он не ставил под сомнение роль Проведения, но и не пытался связать ее непосредственно с исторической действительностью различных этносов. Он настаивал на том, что «государство и народ суть явления преходящие и существуют только во времени, а следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности» [3, с. 234–235]. Рассматривая понятие общечеловеческого прогресса как слишком отвлеченное, Данилевский практически исключал возможность непосредственной преемственности в культурно-историческом развитии: «Начала цивилизации не передаются от одного культурно-исторического типа другому». Речь шла именно о началах, составляющих основу своеобразия определенной культурной традиции и остающихся, по Данилевскому, всегда чуждыми иному типу культуры. Различные же формы воздействия одного культурного типа на другой не только невозможны, но и фактически неизбежны.

Вслед за Данилевским неоценимый вклад в развитие наук о человеке внес великий русский ученый В. И. Вернадский. В нашем исследовании особый интерес вызывает его целостный всеохватывающий космо-человеческий мир, в частности, взаимодействие космо (неживой) и живой материи, обосновывающее разные уровни и способы существования,

преобразования и миграции неорганических и органических химических элементов. Вернадский подчеркивал, что с возникновением человека разумного живое вещество явило такой невиданный по сложности и силе вид энергии, который стал вызывать несравнимую с иными формами миграцию химических элементов. Он писал: «Эта новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией, является той формой биогеохимической энергией, которая создает в настоящее время ноосферу. Она связана с психической деятельностью, с развитием мозга».

Фактически прямым продолжением энергетической концепции Вернадского является пассионарная теория Л. Н. Гумилева, которая легла в основу нашего исследования. При этом Гумилев приоритетное значение придает исследованию предпосылок возникновения этноса, которые являются объективными, естественными, природными, космическими продуктами. Оказывается, человеческому обществу, как и другим видам, для формирования единого этноса необходимы мутации или пассионарный толчок, который тесно связан с изменением геобиоценоза. Геобиоценозы не всегда находятся в спокойном состоянии. Они прерываются спазмами странной активности, губительной для ее носителей [2, с. 387–388]. Такие явления свойственны и человеку, и этносу. Для оправдания этого явления Л.Н. Гумилев обращается к биогеохимическим принципам В.И. Вернадского. Он опирается на первый биогеохимический принцип, который гласит: «Биогенная миграция атомов химических элементов в биосфере всегда стремится к максимальному своему проявлению. Все живое вещество планеты является источником свободной энергии, может производить работу» [1, с. 283]. Под свободной энергией Вернадский понимал энергию живого вещества. Именно действием живого вещества создается развитие свободной энергии, способной, как подчеркивал В. И. Вернадский, «производить работу». Оказывается, наша планета получает из космоса больше энергии, нежели необходимо для поддержания равновесия биосферы, что ведет к эксцессам, порождающим... среди людей — пассионарные толчки или взрыв этногенеза [2, с. 388].

Гумилев считал, что этносы — динамичные системы, они возникают и исчезают в историческом времени, при этом моменты их рождения и смерти отнюдь не совпадают со сменой социально-экономических формаций. Ни один этнос не рождается в одиночку, одновременно с ним

появляется целая группа новых этносов, при этом «месторождение» представляет собой вытянутую узкую полосу на поверхности Земли, очень близкую по форме к геодезической линии (дуге большого круга). Такое явление Гумилев назвал пассионарным толчком. Это довольно редкое явление в масштабе человеческой жизни, но появляется время от времени, хотя линии толчков иногда не совпадают. Всего за последние четыре тысячи лет он насчитал девять толчков. Например, в конце XIII в. до н. э. одновременно с римлянами на линии, протянувшейся от Южной Франции через середину Апеннинского полуострова, Среднюю Грецию, юго-западную часть Малой Азии, Сирию, Месопотамию и Иран, стали складываться галлы, этруски, сомниты, эллины, лидийцы, карийцы, киликийцы, персы. Аналогичный толчок в конце VI в. н. э. вызвал к жизни новорожденный этнос арабов-мусульман в центральной Аравии, раджпудов в долине Инда и т. д.

Исходя из вышеизложенного следует сделать следующие выводы:

1) расцвет и падение этносов зависят напрямую не от социально-экономической формации, а от типа исторической культуры и фазы этногенеза;

2) использование цивилизационной концепции Н. Я. Данилевского, В. И. Вернадского, Л. Н. Гумилева в качестве основополагающего методологического принципа является наиболее эффективной формой научного анализа в исследовании межэтнических процессов, происходящих на современном этапе.

## Литература

1. *Вернадский В. И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружение. — М.: «Наука», 1987. — 340 с.
2. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. — М., 1993.
3. *Гуревич П. С.* Философия культуры. — М.: Nota Bene, 2001. — 352 с.
4. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. — СПб., 1871.
5. *Сербиненко В. В.* Русская философия XIX в. // Философия. Учебник для вузов / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. 3-е изд. — М., 2002.

## **Историческая память как фокус исторических исследований: проблемы методологии<sup>11</sup>**

Исторические направления XX в., в частности, достижения представителей школы «Анналов» и их последователей, позволили преодолеть позитивистскую презумпцию нейтральности исторического знания, выработать, взамен, представления о том, что прошлое всегда является важным элементом современности. Образы прошлого естественным путем входят в состав картины мира, поддерживая или, наоборот, разлагая социальные конструкции. В этом смысле важна амбивалентная роль коллективной памяти, способной, ради укрепления идентичности определенного сообщества, выстраивать травматическое восприятие прошлого, выдвигать на первый план коллективного восприятия те или иные трагические события.

*Ключевые слова:* историческая память, коллективная память, образ, травма, архив, канон.

*D.A. Anikin*

## **Historical memory as the focal point of historical research: the problems of methodology**

Historical approaches of the XX century, in particular, the achievements of participants of the Annales school and their followers, allowed to overcome the positivist presumption of neutrality of historical knowledge, having developed, instead, the perception that the past is always an important element of the modernity. The images of the past are naturally part of the worldview, supporting or, conversely, deteriorating social constructs. In this sense, the ambivalent role of collective memory, capable, for strengthen the identity of a certain community, to build a traumatic perception of the past and to bring to the forefront of collective perceptions certain tragic events is important.

*Key words:* historical memory, collective memory, image, trauma, archive, canon.

---

<sup>11</sup> Работа выполнена в рамках гранта Президента РФ МК-2596.2017.6 «Политика памяти в сетевом обществе: символические ресурсы и социальные риски».

Вопрос о травмах коллективной памяти еще далек от методологического разрешения, поскольку исследования травм и исследования памяти, несмотря на тесную взаимосвязь данных явлений, лишь относительно недавно образовали общее исследовательское поле. Существенным вопросом является вопрос терминологии, остро поставленный как в сфере *memory studies*, так и в сфере *trauma studies* [3]. Это тем более важно, что категориальная непроясненность базовых категорий в условиях актуализации исторической политики переносится из сферы сугубо научного дискурса в идеологическую плоскость, становясь основанием для политических манипуляций или деконструкции устоявшихся исторических нарративов.

Травматизация прошлого содержит определенный набор элементов, который выражает способность коллективной памяти не просто сохранять ценностно нейтральные воспоминания, а производить их своеобразную сегрегацию, выстраивая пространственную структуру. В рамках данной структуры происходит выделение центра (ограниченного количества сакрализованных дат и персонажей, необходимых для выстраивания и поддержания коллективной идентичности) и периферии (к которой относятся все остальные образы прошлого, не обладающие отчетливой символической значимостью). Данная структура не является жесткой, предполагая, скорее, периодическое переконфигурирование воспоминаний в зависимости от изменчивости политического, социального или экономического контекста. Тот или иной образ прошлого может подвергаться сакрализации, либо, наоборот, вытесняться на периферию общественного внимания, становясь предметом исследования ограниченного круга профессиональных историков и устранившись из мемориальных и образовательных практик общества в целом. Причины, вызывающие к жизни подобные изменения, могут быть весьма многообразны, причем возвращение определенного образа в центр общественного интереса еще совсем не означает возобновление той символической структуры, в рамках которой происходило его функционирование.

Достаточно хрестоматийным является пример Александра Невского, точнее, динамика его образа в коллективной памяти на протяжении достаточно ограниченного промежутка времени — первой половины XX в. В начале этого периода место Александра Невского в символической структуре коллективной памяти определялось, во-первых, восходящей к Петру I традицией его восприятия в качестве небесного покровителя

Санкт-Петербурга, а во-вторых, отчетливо выраженными патронимическими связями князя Александра с целой чередой императоров, занимавших русский престол в XIX в.

Изменение символической политики в революционные и постреволюционные годы естественным образом привело к устранению фигуры Александра Невского как реакционера и представителя бывшего господствующего класса на периферию коллективной памяти. Его возвращение в ряд сакрализованных фигур напрямую связано с актуализацией военного противостояния с Германией, когда насущным стало формирование в массовом сознании ряда исторических образов, которые не просто обозначали бы закономерность и необходимость подобного противостояния, но и повышали бы градус патриотизма в обществе.

Методологическое значение указанного примера — в отказе от презумпции совпадения символических структур коллективной памяти в случае совпадения одного или нескольких структурных элементов. Перемещение образа прошлого в символическом пространстве может быть обусловлено принципиально иными тенденциями, нежели те, которыми определялось предшествующее его положение, аналогичное по своему статусу. Экстраполируя выделенные закономерности на исследовательское поле *trauma studies*, стоит отметить, что одно и то же историческое событие может сохранять травматический характер для определенного общества не только и не столько в силу объективного трагизма или виктимного эффекта, а в силу соответствующей конфигурации символических структур, для которой становится существенным процесс травматизации прошлого. Можно даже констатировать, что далеко не всегда травматическое восприятие определенного события или исторической фигуры является целью символических манипуляций, а может выступать своеобразным «эффектом», непредвиденным следствием тех политических и культурных практик, которые направлены на формирование или трансформацию символического капитала в условиях общественных катаклизмов.

Иначе говоря, преувеличенное внимание к определенным историческим периодам становится своеобразным «увеличительным стеклом», в котором события или фигуры этого периода могут приобретать искаженные пропорции, представляя перед современными представителями сообщества архетипами политических деятелей или точками коллективной скорби и поминовения. События же других исторических периодов

утрачивают свой масштаб, перемещаясь на периферию общественного внимания, но при этом сохраняются в качестве значимых «мест памяти» для локальных (как в пространственном, так и в культурном смысле) сообществ. Поэтому динамика травм исторической памяти может описываться как сетевое перемещение не в двухмерном, а в трехмерном пространстве, в котором прямолинейная направленность «центр — периферия» заменяется нелинейной и гетерогенной структурой самого символического пространства, представляющей собой совокупность различных локальных культур памяти.

Контуры такого перемещения становятся более сложными и предполагают наличие своеобразных «запасников» памяти, функциональное значение которых было сформулировано Я. Ассманом в виде противопоставления архива и канона [1, с. 43–48]. Если канон — это сакрализованные образы прошлого, которые жизненно необходимы для коллективной идентичности и потому нуждаются в институциональном и ритуальном оформлении, то архив — это те воспоминания, которые существуют в виде письменных источников и могут быть актуализированы в массовом сознании в случае необходимости. В этом смысле вся письменная культура представляет собой огромный архив, содержащий в себе те символические фигуры, которые, в случае необходимости, могут быть воплощены в практиках поддержания коллективной идентичности.

Но если у Ассмана понятие архива носит прежде всего коммуникационный характер, характеризуя степень общественного доступа и возможности использования определенной исторической информации, то не менее важной представляется социальная плоскость указанных процессов. Невостребованные обществом исторические образы могут сохраняться в локальных сообществах, как раз и обеспечивающих возможность их актуализации в случае трансформации символического пространства или усиления символического капитала данного сообщества. Иначе говоря, перемещение образов из архива в актуализированный слой коллективной памяти обусловлено не только когнитивными процессами постепенного увеличения информации о прошлом и усиления заинтересованности в ней, но и процессами символической конкуренции между различными сообществами. Любой сдвиг символического поля автоматически знаменует собой не только изменение положения определенных сообществ, но и переформатирование всего пространства памяти, в кото-

ром могут появляться новые образы, а уже существующие подвергаться перекодированию.

Таким образом, топологическая трактовка травм исторической памяти опирается на принципы контекстуальности, мобильности и гетерогенности. Принцип контекстуальности устанавливает травмы от символических структур, функционирующих в социальном пространстве и определяющих востребованность того или иного образа прошлого для решения социокультурных проблем, например, для консолидации общества или преодоления ценностного вакуума, возникшего в результате социальных катаклизмов.

Принцип мобильности определяет историчность конкретных образов прошлого, их функционирование в качестве подвижных элементов символической структуры. Характерная полярность возникает в данном случае между имплицитной установкой любой коллективной памяти на вечность и неизменность передаваемых воспоминаний и фиксируемой в результате стороннего наблюдения изменчивой позицией конкретных «мест памяти», периодически сменяющих друг друга в качестве значимых маркеров коллективной идентичности. В этом смысле императивная направленность европейской (в первую очередь, немецкой) символической политики на сохранение травматического восприятия памяти о жертвах тоталитарных режимов сталкивается с естественной историзацией репрезентируемого прошлого, о чем рассуждает Г. Люббе: «Чем решительнее — посредством напоминания, репрезентацией которого служат захоронения жертв тоталитарной тирании после ее краха, — дискредитируется идеологическая основа этого насилия, тем меньше становится политическая актуальность этого напоминания, и то, что произошло, приобретает характер исторической уникальности, растущая непонятность которой свидетельствует о том, что вероятность повторения случившегося снижается, а это и означает, что актуализация этой уникальности превращается в процесс ее историзации» [2, с. 57]. Потенциальная тотальность травматических воспоминаний аннигилируется подчеркиванием уникальности исторического опыта. Итогом этого становится осознание разрыва между «своей» памятью, обращенной к воспроизводимому опыту и функционирующей на уровне структур повседневного сознания, и «чужой» памятью, индивидуализирующей имевшее место тоталитарное прошлое.

Возникающее раздвоение вплотную подводит к третьему принципу — принципу гетерогенности, который проявляется в сосуществовании и взаимоположении различных локальных культур памяти. Их переплетение, обусловленное конкуренцией стратегий культурной легитимации, создает полиморфное и многоуровневое пространство памяти, своеобразный «питательный бульон», в котором вызревают образы прошлого, репрезентирующие социальные, политические и экономические интересы различных сообществ. Применительно к данному пространству имеет смысл ставить вопрос о неоднородности памяти не только с точки зрения наборов воспоминаний, но и способов обращения с этими воспоминаниями, то есть имеет смысл переход от герменевтики воспоминаний к феноменологии их порождения и функционирования. Таким образом, философский анализ исторической памяти делает возможным переход от разрозненных социологических и политологических исследований к методологическому обоснованию нового проблемного поля, что открывает в ситуации преодоления постмодерна новые перспективы исторических и гуманитарных исследований.

## Литература

1. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004.

2. *Люббе Г.* В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. — М.: Издательство ВШЭ, 2016.

3. *Олик Д.* Коллективная память: две культуры [Электронный ресурс]. —

[http://istorex.ru/page/olik\\_dzheffri\\_k\\_kollektivnaya\\_pamyat\\_dve\\_kulturi1](http://istorex.ru/page/olik_dzheffri_k_kollektivnaya_pamyat_dve_kulturi1) (дата обращения: 20.08.2018).

### **Экзистенция как история: историософские поиски Альбера Камю**

Художественно-философское творчество Альбера Камю (1913-1960) неразрывно связано с трагедиями и изломами, тревогами и ожиданиями первой половины XX столетия. Находясь в эпицентре исторических потрясений и катастроф своего века, Камю исследует «духовную ситуацию времени» (К. Ясперс), а также кризисное, «ломающееся» сознание эпохи, используя экзистенциалистские по содержанию и форме подходы к философскому осмыслению и художественному воплощению проблем метафизического и экзистенциального порядка, структурирующие личностное бытие человека. Мастерски конструируя из «обломков истории» (В. Беньямин) условно-исторические или конкретные исторические ситуации человеческого существования, Камю завершает созданной им оригинальной философией бунта историософские поиски философов-экзистенциалистов.

*Ключевые слова:* экзистенция, история, историософия, А. Камю, бытие человека.

*S.A. Demidova*

### **Existence as History: Historical-Philosophical Searches of Albert Camus**

Literature and philosophical work of Albert Camus (1913-1960) is inseparably associated with tragedies and breaks, anxieties and expectations of the first half of the XXth century. Being in the thick of things of the historical upheavals and catastrophes of his century, Camus explores the «spiritual situation of the age» (K. Jaspers), as well as the crisis, «breaking» consciousness of the era, using existentialist in their contents and forms approaches to philosophical understanding and artistic embodiment of the problems of metaphysical and existential order, which structure the personal existence of man. Masterfully constructing from «the wreckage of the past» (W. Benjamin) conditional-historical or concrete-historical situations of human existence, Camus completes the historiosophical searches of philosophers-existentialists by the original philosophy of revolt, created by himself.

*Key words:* existence, history, historiosophy, Camus, human existence.

Камю разработал экзистенциальную по своей сути концепцию истории, через которую он предпринял попытку не только написать историю своего века, но и философски переосмыслить историю всемирную. Этот пишущий романы философ обнажил онтологические, феноменологические, экзистенциальные составляющие реальных культурно-исторических коллизий через исследование человека в ряду приводящих на грань экзистенции «пограничных ситуаций» (К. Ясперс). Отдельное внимание в экспериментальной философии Камю уделено проблемам метафизического и исторического выбора человека, оказавшегося в глобальной экзистенциальной ситуации: «лицом к лицу» с историей и одновременно наедине с разверзшейся перед ним метафизической бездной «безмолвной вселенной».

Человеку в потоке истории посвящены такие произведения Камю, как «Калигула», «Посторонний», «Миф о Сизифе», «Чума», «Праведные», «Бунтующий человек», «Падение», «Изгнание и царство». Все эти книги, исследующие «историю бунта», задуманы Камю как своего рода трагедии экзистенциального прозрения. В них отдельный единичный человек пытается прорваться сквозь житейский, религиозный, культурный, исторический пласты действительности к высшей правде бытия, способной оправдать его нахождение в абсурдном мире. Изнурительный поиск индивидом смысла существования и взыскание в отношении собственной судьбы «абсолютной ясности видения» рождает в человеке «порыв», или «бунт» против «молчания трансцендентного» (Ж.-П. Сартр). Только бунт как «вечный мятеж», порожденный «осознанием увиденной бессмыслицы, осознанием непонятого и несправедливого удела человеческого», возможно противопоставить абсурду, возникающему на пересечении «человеческой нужды» и «неразумного молчания мира».

Именно абсурд, ставший окончательной правдой человеческого «бытия-в-мире» (М. Хайдеггер), оправдывает бунт охваченного «экзистенциальным беспокойством» (В. Варшавский) человека в «обезбоженном» и «обесчеловеченном» мире. Абсурдный человек, не желая примириться с действительностью, мужественно и неустанно восстает против нее. Но абсурд не освобождает, он связывает, или, точнее сказать, «привязывает» к необходимости выбора онтологически одинокого человека, вся жизнь которого есть «бытие-к-смерти» (Хайдеггер). Совершая сознательный выбор в пользу бунта, этой «первой и единственной очевидно-

сти, данной в опыте абсурда», человек привносит в неразумный отчужденный мир крупицы разума и нечто от смыслополагания. Человек, это «единственное существо, претендующее на постижение смысла жизни», будет в каждый конкретный момент времени выбирать способы индивидуального существования и своего бытия в социуме («Мы прокляты нашей свободой», Сартр). Примечательно, что мир, непосредственно связанный с человеком, принимающим ответственность перед самим собой и всем человечеством за всю череду своих жизненных выборов («или—или» С. Кьеркегора), обретает у Камю экзистенциальное измерение.

Абсурдный «мир без Бога, но и без Дьявола» (Л. Н. Андреев), порождает бунтующих героев и бунтующих тиранов, говорящих «нет» подавляющей силе судьбы и социальному неравенству. Бунт у Камю будет не только имманентен природе «постороннего» себе и миру человека, но и окажется объективной реальностью истории человечества в ее действительности. В процессе становления общества метафизический бунт «заброшенного» в этот мир, в эту историю человека частично или полностью сливается с бунтом историческим. Бунтующий человек во все века «протестует против любых посягательств на себя такого, каков он есть». Он, бунтуя ли против своего рабского положения или же избирая бунт против всех богов, борется прежде всего за целостность и ценность своей личности. Бунт «как призыв к бытию», будь то бунт метафизический или исторический, есть, по Камю, «борьба интеллекта с превосходящей его реальностью», «зрелище человеческой гордыни», «отказ от примирения». Однако любого рода бунт или воздержание от него, требует, с одной стороны, нравственной оценки отчужденным сознанием давно утратившего надежду человека, а с другой — экзистенциального переосмысления превосходящего человека мира как культурно-исторического процесса.

Проделав морально-интеллектуальный путь от философии абсурда к философии бунта, утверждающей универсальные, общечеловеческие ценности, Камю придет к мысли о том, что даже выпавший из обыденного течения жизни или не включенный в исторические события человек оказывается обреченным на историю («Эта история касается равно нас всех»). История, являющаяся лишь «непрерывной чередой бунтов, выходящих за свои пределы и стремящихся обрести свою форму в идее, но еще не ставших окончательной революцией, которая стабилизировала бы все на земле и на небе», будет рассматриваться Камю как одна из форм

бытия человека в «тотально историческом мире». Трактую человеческую историю в качестве «совокупности следующих друг за другом бунтов», Камю поставит в центр своих историософских размышлений личность, непременно обладающую бунтарским сознанием, а посему до последнего вздоха борющуюся против «тотальности истории» за утверждение «царства человека» — царства правды, свободы, равенства, справедливости и человеческого достоинства.

История бунта как «одного из существенных измерений» человеческой экзистенции задает у Камю историческую уникальность как индивидуальному, так и коллективному существованию человека. Постулируя положение о том, что бунт «является нашей исторической реальностью», Камю стремится проследить, каким образом человек в своей бытийно-исторической сути совершает переход от одинокого бунтарства в направлении к солидарности в бунте, в которой «род человеческий все глубже и полнее осознает самого себя в ходе своей истории». В историческом бунте (социально и политически обусловленном) человек, «выходя за свои пределы», имеет возможность сблизиться с другими людьми, соучастие с которыми окажется по своей природе солидарностью метафизической. Именно «чувство живой солидарности с людьми», общности, «рождающейся в оковах», способно оправдать существование человека в истории. Однако только при том условии, что он служит вечным ценностям духа и высшим целям, «выходящим за пределы зла». Каждый бунтовщик, выступая в защиту жизни, единения и любви, объявляет войну рабству, лжи и террору, большому или малому, неизменно завершающему революцию.

Важнейшая задача для Камю состоит в том, чтобы отыскать в истории человечества, и особенно «среди крови и криков нашего столетия», специфические различия между бунтом и революцией. Для этого он хочет понять, при каких условиях некоторые могут распоряжаться жизнями других, а бунтовщики, вступив на путь революции, стать убийцами и насильниками. По мнению Камю, революция есть бунт, оторванный от своих истинных метафизических корней и подчинившийся исторической тотальности, а потому предавший самого человека. «Подлинной» революции, которая явилась бы окончательным завершением истории, всеобщим примирением и благом для всех, история еще не знала. Все совершавшиеся революции, движимые любовью к еще не существующему человеку, низводили человека настоящего «к истории», до «уровня простой исторической силы». Тогда как бунт был

и остается протестом человека против превращения его в вещь, в «немой материал для счастья других» (Л.Н. Андреев). Бунт, даруя человеку «царствование во времени», утверждает человека и его природу, «неподвластную миру силы». Революция, нигилистическая по сути своей, всегда требует во имя истории новых жертв, мучеников истории.

Для истинных бунтовщиков, созидающих бытие, убийство отождествляется с самоубийством. В то же время революционеры, избирая идею истории и исторических ценностей, объявляют их выше человеческой жизни, приносят свободу в жертву справедливости и общему благу. Историческая революция, по убеждению Камю-гуманиста, никогда не сможет стать созидательным началом, не подчинившись морально-нравственным или метафизическим законам, способным уравновесить «бред истории», ее границы и «грубые миражи». Бунтарь, вступивший в «распря с историей», никогда не посягает на жизнь и свободу другого. Наоборот, он будет жертвовать собой ради справедливости, порядка и единства, которые значат для него намного больше его собственной судьбы. Альбер Камю приходит к выводу, во многом созвучному идеям Л. Н. Толстого, что «вместо того чтобы убивать и умирать во имя созидания бытия, каковым мы не являемся, мы должны жить и животворить ради созидания того, чем мы являемся».

*А.А. Линченко*

Липецкий филиал Финансового университета  
при Правительстве РФ, Липецк

### **Переосмысливая холизм: принцип целостности как метафора и метод в философии истории прошлого и настоящего<sup>12</sup>**

Статья посвящена анализу перспектив трансформации идеи целостности из исследовательской метафоры в исследовательский метод современной философии истории. Подобная трансформация возможно только в условиях перехода от статичного понимания целостности к его динами-

---

<sup>12</sup> Подготовлено при поддержке гранта РФФИ 18-511-00001 «Моральная составляющая исторической рефлексии и коммеморативных практик исторической культуры».

ческой интерпретации, ориентированной на решение конкретных задач. Проанализирован опыт использования принципа целостности в глобальной истории, дидактике и теории истории. Использование идеи целостности делает ключевой проблемой и предметом философии истории преодоление ее этноцентризма, вопросы коммуникации между различными культурами порождения исторического смысла.

*Ключевые слова:* целостность, холизм, философия истории, этноцентризм.

*A.A. Linchenko*

### **Rethinking Holism: the Principle of Wholeness as a Metaphor and Method in the Past and Present Philosophy of History**

The article is devoted to the analysis of the prospects for transforming the idea of wholeness from a research metaphor into the research method of modern philosophy of history. Such a transformation is possible only in the conditions of transition from a static understanding of wholeness to its dynamic interpretation, oriented to the solution of specific problems. The experience of using the principle of wholeness in global history, didactics and the theory of history is analyzed. The usage of the idea of wholeness makes the key issue and subject of the philosophy of history the overcoming of its ethnocentrism and the issues of communication between different cultures generating by the historical meaning.

*Key words:* wholeness, holism, philosophy of history, ethnocentrism.

Холистическое мировоззрение всегда являлось одной из основополагающих характеристик классической философии истории с ее рассуждениями о смысле истории, законах истории, прогрессе, сущности истории и исторической реальности. В этой связи кризис классической философии истории был во многом и кризисом объяснительных возможностей данного холистического подхода. Исходя из этой перспективы, становление и активное развитие аналитической философии истории во второй половине XX в. явилось еще одной вехой на пути усиления позиций квантитативного подхода, начало которому было положено в Новое время. Благодаря трудам натурфилософов, естествоиспытателей и математиков квалита-

тивная картина мира, построенная на аристотелевской и схоластической метафизике неизменных качеств, была заменена на квантитативный подход, в котором количественные характеристики объектов стали определять и объяснять природную и социальную реальность. Понятие «целое» оказалось в сфере маргинальных понятий науки и философии.

Вместе с тем традиционный холизм классической философии истории явно не исчерпывает всей сложности и многогранности идеи целостности [3, с. 30; 5, с. 40]. Более того, активное развитие в XX в. системного подхода создало предпосылки для возвращения идеи целостности [10–12]. Именно системный подход является в большей мере реализацией идей квантитативного подхода в науке. В то же время понятийный аппарат современного квалитативного подхода не может полностью использовать понятия и категории традиционного холизма, равно как и системного подхода. В этой связи необходима не замена квантитативного подхода на квалитативный, а их взаимодействие. Речь идет о реконцептуализации идеи целостности из онтологического постулата и эвристической метафоры в исследовательский метод современной философии истории. Однако данная перспектива является пока только намерением и требует серьезного изучения. Задачей данной статьи является анализ тех предпосылок, на основе которых идея (принцип) целостности может быть трансформирована из исследовательской метафоры в исследовательский метод современной философии истории?

Несмотря на то что проблема целостности уходит своими корнями в глубокую древность, развитие системного подхода убедительно свидетельствует об огромном эвристическом потенциале идеи целостности. Именно об этом говорил И. В. Блауберг, который писал, что «понятие системы включает в себя те аспекты исследования сложноорганизованного объекта, которые уже «отработаны» в процессе использования понятия целостности и поддаются формализации. Это означает, что методологическую роль в системном исследовании играет не понятие системы, а понятие целостности. Сами же системные исследования в этом случае выступают как один из важных «полигонов», на которых «проходит испытания» методологически-эвристическая функция понятия целостности» [1, с. 158–159]. Блауберг впервые предложил разделять философский и конкретно-научный уровни понятия «целостность». Целое в его понимании есть «...конкретный объект, обладающий интегративными

(“эмерджентными”) свойствами. С гносеологической точки зрения интегративность выступает как результирующая обобщающей функции понятия целостности, связанной с уже познанными особенностями сложноорганизованных объектов». «Целостность... [это] представления о полноте охвата явлений и вместе с тем о сущности интеграции, процессах новообразования, структурных уровнях, иерархической организации процессов и явлений и т. п., существующие в каждый данный момент в философском и научном познании. Это — фон, на котором разворачивается познание целостных объектов, ориентир познавательной деятельности» [1, с. 159]. Другими словами, речь не идет о констатации факта целостности некоего объекта и дальнейшем описании его свойств. Наоборот, идея целостности в данном определении формулируется именно как методологическая установка.

Характеризуя принцип целостности как методологическую установку, Э. Г. Юдин отмечал: «...методологическая функция принципа целостности, если ее рассматривать в общем виде, состоит не в том, что он на каждом шагу предписывает стремиться к абсолютному охвату объекта изучения, а прежде всего в том, что он постоянно ориентирует на подход к предмету исследования как к принципиально незамкнутому, допускающему расширение и восполнение за счет привлечения к анализу новых типов связей» [8, с. 221–222]. В. Н. Сыров подчеркивает, что применение принципа целостности «не может являться априори установленным нормативным требованием, привносимым в научное исследование извне (из философии) или изнутри (из самой науки). Оно может быть лишь следствием решения конкретной задачи, а применение принципа целостности будет определяться необходимостью его использования для решения данной задачи» [6, с. 4]. Именно специфика решения задач является основой для выделения различных уровней использования понятия «целостность», а эвристический потенциал использования принципа целостности как методологической установки оказывается связанным с движением от конкретно-научного к философскому уровню использования принципа целостности.

Несмотря на то что классическая философия истории активно использовала идею целостности в различных описаниях исторического процесса, критическая рефлексия относительно использования данной идеи получает развитие только в первой половине XX в. В зарубежной

философии истории она была связана с именами Р. Дж. Коллингвуда, О. Шпанна и К. Ясперса. Для нас важен тот факт, что Коллингвуд показывает различные эпохи европейской философии истории с точки зрения некоей общей собирательной «идеи истории», характерной для определенной культуры [2, с. 7]. Для Отмара Шпанна философия истории возможна только как метафизика истории. Основанием исторического процесса у него выступает Бог и его творческий акт. Мир, таким образом, уже всегда изначально целостен, а дальнейший процесс его развития («развертывания»), в том числе и исторический процесс, представляет собой различные изменения и трансформацию изначально целостности (реструктуризацию). «Историческими носителями процессов реструктуризации выступают целостности, содержащиеся в них целостности более низкого порядка и их структурные элементы, а именно государства, церкви, и их структурные элементы. Именно эти целостности и их структурные элементы в процессе своей реструктуризации образуют определенные эпохи, временные стадии» [7, с. 355]. Исторический процесс, по мысли Ясперса, есть «всеобщая коммуникация» экзистенций как самоосознающих себя личностей. Истоки истории и ее цель неизвестны, они могут быть осознаны лишь в качестве символов [9, с. 31].

Однако трансформация философии истории во второй половине XX в. сделала дальнейшее обсуждение данных идей малопродуктивным. С одной стороны, в зарубежной философии истории давно уже сложилась вполне устоявшаяся традиция, отрицающая наличие неких определенных метафизических оснований философии истории и критически воспринимающая всякую онтологическую философию истории. С другой стороны, философия истории в XXI в. существенно расширила круг своих интересов. Так, традиционные вопросы аналитической, герменевтической и нарративной философии истории на Западе оказались дополнены темами политического присвоения прошлого, проблематикой исторических коммемораций, медийным дискурсом об истории, проблемами коллективной памяти и идентичности, национальными образами времени и исторического опыта, этическим измерением истории. В этой связи проблемы целостности истории, обсуждение самих предпосылок возможности формирования некоей целостной точки зрения были существенно дискредитированы. Вместе с тем заслуживает внимания тот факт, что активизация исследований целостности во второй половине

XX в. была более связана не с философским, а с конкретно-научным уровнем интерпретации данного понятия. Более того, именно такие дисциплины, как дидактика истории, теория истории, интеллектуальная история, глобальная история, позволяют нам поставить вопрос об использовании принципа целостности не как метафоры или онтологического постулата, но как исследовательского метода. Любопытно, что схожая ситуация сложилась в науках о природе [11].

Использование принципа целостности в дидактике истории, теории истории и новой интеллектуальной истории связано с распространением в последние годы понятия «историческая культура». Многочисленные определения данного термина были хорошо проанализированы в работе Л.П. Репиной [4]. Авторы работ по глобальной истории не устают отмечать, что она радикально отличается от своих предшественников в своей попытке концептуализировать всемирную историю. Сторонников глобальной истории в меньшей степени интересует полнота картины прошлого или даже некая тотальная хронология исторических событий. Работы представителей данного направления в большей мере сосредоточены на «возобновляющихся процессах». Эти работы более узкоспециализированы, носят систематический и сравнительный характер.

Как видно из представленных цитат, идея целостности рассматривается прежде всего как исследовательская задача, позволяющая решать определенные проблемы и трансформировать само исследовательское поле конкретных наук об истории. Подобная трактовка заставляет нас изменить само понимание целостности: от некоего статичного описания объекта как целостного к динамическому пониманию целостности. Другими словами, целостность может быть понята как универсализация некоего объекта, расширение его возможности принимать в себя различные способы и формы бытия. Тогда решающее значение для использования целостности как методологического принципа играет не просто описание связей исследуемого объекта, не только конфигурация структур, не только природа входящих в него элементов, но и их темп развития, задаваемый динамикой внутренних и внешних границ. Актуальным в таком случае оказывается и изучение типологии целостных объектов [3], ситуативных контекстов их формирования и трансформации [10]. На наш взгляд, подобная трактовка открывает новые возможности для трансляции идеи

целостности как методологического принципа в проблемное поле современной философии истории.

Однако что означает подобная трансформация проблемного поля философии истории в свете методологического принципа целостности? Как видится, речь идет о переориентации самого предмета философии истории. Если классическая философия истории была направлена на определенную унификацию, выражаемую в создании некоей общей, собирательной схемы объяснения истории с определенной мировоззренческой перспективой, то использование методологического потенциала идеи целостности делает предметом современной философии истории коммуникацию различных способов видения истории. Тогда ключевой проблемой и предметом философии истории сегодня оказывается преодоление ее этноцентризма. Заметим, что подобное преодоление может быть представлено исключительно как процесс, а не как некое завершенное состояние. Логика целостности в таком случае оказывается логикой признания и взаимного осмысления различий соприкасающихся культур философии истории или «идей истории». Причем перспектива их взаимосвязи каждый раз будет задаваться новой проблемной ситуацией.

Таким образом, активное развитие в XX в. системного подхода создало предпосылки для возвращения идеи целостности в философское и научное знание. Вместе с тем дискуссия об использовании принципа целостности в философии истории продолжает оставаться открытой. Это связано с тем, что идея целостности должна быть преобразована из метафоры в исследовательский метод, ориентированный на решение конкретных задач. В этой связи важную роль играет опыт использования принципа целостности в дидактике и теории истории, а также в глобальной истории. Использование принципа целостности делает ключевой проблемой и предметом философии истории преодоление ее этноцентризма, вопросы коммуникации между различными культурами, порождения исторического смысла.

## Литература

1. *Блауберг И. В.* Проблема целостности и системный подход. — М.: Едиториал УРСС, 1997. — 448 с.
2. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. — 486 с.

3. *Матросова Н. К.* Типологический модус целостности. — СПб.: Нестор-История, 2016. 288 с.
4. *Ретина Л. П.* Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. — М.: Кругъ, 2011. — 560 с.
5. *Солонин Ю. Н.* Целостность гуманитарного знания. — СПб.: Наука, 2015. — 639 с.
6. *Сыров В. Н.* Теоретико-методологические основания применения принципа целостности в современных исследованиях // Принцип целостности в современной философии: теоретико-методологические основания и исследовательские практики: сб. статей и тезисов докладов всероссийской научной конференции с международным участием 17–18 ноября 2016 г. — Липецк, 2016. — С. 4–5.
7. *Шпанн О.* Философия истории. — СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. — 485 с.
8. *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. — М.: Едиториал УРСС, 1997. — 440 с.
9. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.
10. Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology / Ed. By Ton Otto and Nils Bubandt. – London: Wiley&Blackwell, 2010. — 298 p.
11. *Gloy K.* Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. — Bd. 2. — München. 1996. — 275 s.
12. *Hanson B.* What Holism Can Do for the Social Theory. — London: Routledge, 2014. — 180 p.

### **Исторические методы изучения кластерных сообществ<sup>13</sup>**

В докладе проводится мысль о том, что изучение повседневности всегда представляло определенную трудность для исторического знания. Основная методология описания ежедневной жизни была проработана во второй половине XX в. такими историками и социологами, как М. Блок, Л. Февр, М. де Серто, П. Бурдьё и Д. Блазиус. Автор показывает, что эти методы не потеряли своей актуальности и могут быть использованы для исследования кластерных сообществ.

*Ключевые слова:* история, исторический метод, повседневность, кластерные сообщества.

*N.O. Nogovitzin*

### **Historical Methods of Cluster Communities Studies**

The report presents the position that the study of everyday life always offered certain difficulties to historical knowledge. The basic methodology of daily life descriptions was worked out in the second half of the XXth century by such historians and sociologists as M. Bloch, L. Febvre, M. de Certeau, P. Bourdieu and D. Blasius. The author shows that these methods have not lost their relevance and could be applied for studying cluster communities.

*Key words:* history, historical method, everyday life, cluster communities.

В конце XX в., под воздействием изменений в сфере коммуникации и развития технологий, в европейской культуре появился принципиально новый тип сообществ — кластерные сообщества. Данная форма организации предполагает трансформацию или модификацию в сфере методологии изучения и описания форм устройства жизни.

---

<sup>13</sup> Исследование профинансировано Российским фондом фундаментальных исследований (РФФИ) в соответствии с исследовательским проектом № 18-011-00977 («Кластерная культура: исследовательские стратегии и философская аналитика»).

Само понятие кластера было введено в научный оборот английским социологом и экономистом Майклом Портером в работе «Международная конкуренция». В этом исследовании Портер описывал механизмы выделения и формирования конкурентных преимуществ на макроуровнях. Он показал, что на подобном масштабе речь идет о конкуренции не на уровне отдельного продукта, но о сложном соотношении целой суммы различных преимуществ, выстраивающейся в группе взаимосвязанных компаний и отраслей, сосредоточенных на одной территории. Механизм, благодаря которому различные отрасли и сообщества могут объединиться в одно целое, Портер назвал «кластером». С учетом постоянно растущих скоростей и объемов коммуникаций, мы можем констатировать, что кластерные сообщества — один из наиболее вероятных принципов устройства многих сообществ и культур. Это означает, что в рамках исторической науки неизбежно должны быть выработаны методы изучения данного типа сообществ. Проблема заключается в том, что кластерные сообщества являются по определению децентрализованными. Это порождает целую серию проблем при их изучении.

Например, любая попытка периодизации сталкивается с функциональной сложностью изучаемых объектов, которая не дает возможности выделить какой-либо один (или хотя бы несколько) наиболее существенных критериев, с помощью которых можно было бы выделить базовые периоды. Аналогичным образом затруднена любая типологизация, как и многие другие методы исторического исследования. В докладе будут выделены основные трудности, возникающие при изучении кластерных сообществ, намечены возможные пути решения этих проблем.

### **Метафора в историческом познании<sup>14</sup>**

Рассмотрение «коммуникативной» составляющей науки — проща говоря, ее риторики — позволяет не только осмыслить закономерности и конститутивные принципы развития научной мысли, но и главным образом разомкнуть границы сложившихся представлений о субъекте и его познавательных практиках, об интерсубъективности и роли метафоры как элемента риторики в «складывании» научно-культурных парадигм.

*Ключевые слова:* историческое познание, метафора, парадигма, интерсубъективность.

*N.Yu. Kozlova*

### **Metaphor in Historical Cognition**

Consideration of the «communicative» component of science – simply speaking, it's rhetoric – allows not only to comprehend the laws and constitutive principles of the development of scientific thought but also mainly to open the boundaries of existing ideas about the subject and it's cognitive practices, about intersubjectivity and the role of the metaphor as an element of rhetoric in «folding» of scientific and cultural paradigms.

*Key words:* historical cognition, metaphor, paradigm, intersubjectivity.

Проблема способа «артикуляции» результатов исторического познания не теряет своей актуальности по той причине, что каждый раз, когда человек пересматривает «сложившиеся» интерпретации своей многовековой истории, он заново «учреждает себя» в своем отношении к миру и его событиям, устанавливает тот образ «объективно истинного» прошлого, который во многом определяет формирование образа настоящего. Если понимать историю прежде всего как рефлекссию, акт именно сознательного размышления об историческом процессе и «воспроизведения»

---

<sup>14</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-33-00066.

его явлений, то закономерно возникает вопрос о языковых средствах, организующих данное размышление.

Особое внимание заслуживает метафора — пожалуй, самый частотный риторический элемент в гуманитарном знании, без которого оказывается практически невозможным ни одно абстрактно-теоретическое построение. Метафора выступает механизмом расширения сложившейся языковой и научной онтологии: мысль исследователя, интенция, развиваясь через сравнение, в стремлении охватить «уже присутствующий смысл» — идею, лишенный своего слова этот призрачный след в уме [1, с. 297] — прокладывает свой путь, создавая все новые и новые метафоры, которые, хотя и возникают с помощью языка, но никогда ему полностью не принадлежат — они идут против его «обыкновения». Уже фактом своего появления научные метафоры преобразуют функционирование языка, привнося в него новые значения, новый «взгляд», способ осмысления. Подобные метафоры расширяют сложившуюся языковую и научную онтологию, привнося новые смыслополагания в ее содержание и тем самым трансформируя ее.

В контексте исторического познания, этого акта рефлексии субъекта по «вписыванию» себя в действительность через призму событий прошлого, метафора оказывается тем способом «артикуляции», который не только связывает два временных плана, максимально сближая их историко-культурные контексты, но и, главное, позволяет субъекту задать ту смысловую «точку опоры» в его устанавливаемом отношении к миру и себе, которая оказывается максимально прагматичной в условиях современности.

Метафора, выражая позицию исследователя, эксплицирует «внутренние» смысловые корреляции и транспозиции, характеризующие настоящий исторический момент, и тем самым «артикулирует» складывающуюся практику рефлексивности. Особенно значимым в данном процессе является именно «всплеск» субъективности, когда конкретный познающий субъект выстраивает собственную модель исторической процесса, в текстовом каркасе которой каждая метафора, задавая и транслируя определенное смыслополагание, способствует интенсификации некоего ракурса осмысления. Особая притягательность метафоры как способа «артикуляции» научного знания заключается в том, что фиксация определенных ракурсов осмысления проспективно оборачивается возможностью смыслового расширения горизонта интерпретации.

## Литература

1. Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический проект, 2012. — 376 с.

*О.А. Мурадьян*  
ЮФУ, Ростов-на-Дону

### **Тема историзма в философии науки (концепция М.К. Петрова)**

В докладе историзм рассматривается как метод познания в рамках философии науки, что предполагает взгляд на двойственность образа «философия науки» в качестве направления и раздела философии. Такой подход позволяет *исторически* расширить само понятие «философия науки», особо выделяя специфику изучения проблематики динамики научного знания на современном этапе.

*Ключевые слова:* историзм, философия науки, М. К. Петров, метод познания.

*О.А. Muradyan*

### **The Theme of Historism in the Philosophy of Science (the Concept of M.K. Petrov)**

In the report historicism is considered as a method of cognition in the framework of the philosophy of science. This approach implies a view on the duality of the image «philosophy of science» both as a direction and a section of philosophy. This approach makes it possible to *historically* expand the concept of «philosophy of science», specially highlighting the specifics of the study of the dynamics of scientific knowledge at a present stage.

*Key words:* historicism, philosophy of science, M. K. Petrov, method of knowledge.

Уже в 60–70-е гг. XX в. (в трудах В. А. Лекторского) принципиально утверждается, что «современная философия науки рассматривает

научное познание как социокультурный феномен», а также делается «упор на историческом подходе к анализу научного знания» [2, с. 112]. В *тематическом* плане об историзме в современной философии науки мы читаем у Б.И. Пружинина: «Одной из стержневых тем современной философии науки является тема социокультурной детерминации научно-познавательной деятельности (или, в иной концептуальной редакции, тема историко-культурной релятивности научного знания)» [6, с. 109]. Нас непосредственно будет интересовать в рамках, говоря словами И.Т. Касавина, «“русского пути” для философии науки» [1, с. 19] философия науки и «философское науковедение» М.К. Петрова (1923–1987).

Ключевой вопрос, собирающий воедино и общую методологию, и теоретико-исторические исследования, и глубокое выявление и проследживание в истории социокультурного характера феномена науки у М.К. Петрова, как мне представляется, звучит так: «Как возможно получение нового, творческого знания в науке и его практическое использование в инновационном обществе?» [3, с. 5] — вопрос, поставленный уже в 1965–1967 гг. в его науковедческой диссертации «Философские проблемы “науки о науке”», чисто *историцистская* тематика, в которой охватывается несколько пунктов (о европейском происхождении научного способа мысли, об обществах с наукой в составе культуры, о специфике науки в новейших «онаученных» обществах) [4, с. 85]. Отталкиваясь от идеи современного «онаученного» общества (с «большой наукой» в качестве социального института, обеспечивающего постоянное обновление и принципиально инновационный характер развития), М.К. Петров углубляется в предысторию и историю цивилизации (вплоть до понимания генезиса и специфики основных типов человеческого мышления).

В работах «Античная культура», «Самосознание и научное творчество», «Язык, знак, культура», «История институтов науки», «Проблемы онаученного общества», «История европейской культурной традиции и ее проблемы» он позволяет нам заглянуть:

а) в *специфику* «лично-именного» (первобытного) способа мысли как основы мировоззренческого мифологизирования в раннецивилизационных (условно «олимпийских») социокультурных структурах — с их историческими вариантами «естественного» (Китай), «военного» (Междуречье) и «морского» (Крито-Микенская цивилизация и выросшая из нее социальность «людей-государств» эпохи Троянской войны) типов;

б) в *уникальность* формирования и развития европейского «универсального» способа мышления, позволившего появиться философии в греческой «пиратской» и полисной античности, а впоследствии и в науке Нового времени.

При этом «матричная» гипотеза генезиса европейской («английской») науки работ 1960-х гг. дополняется с 1970-х гг. «дисциплинарной» моделью. Во второй гипотезе, апеллирующей к феномену *дисциплинарности* как особой специфической черте новоевропейского типа культуры, акцентировка смещается с философии к христианской теологии, явившейся, по Петрову, одним из ключевых шагов в становлении опытной науки, которая и сама оставила неизгладимый отпечаток на всей новоевропейской интеллектуальной культуре: «Европа строила свою историю на плечах и на костях одержимых манией расширения научного знания и приложения научного знания» [5, с. 320].

Таким образом, исторический взгляд на науку как социокультурный феномен, характерный для современного этапа философии науки, выразился у М.К. Петрова в разработке его специфической типологически-исторической концепции, базирующейся на достижениях лингвистики и когнитологии, истории философии и политологии, социологии и культурологии, истории науки и науковедения.

## Литература

1. *Касавин И. Т.* Социальная философия науки и коллективная эпистемология. — М.: Изд-во «Весь Мир», 2016.
2. *Лекторский В. А.* Философия, наука, «философия науки» // *Вопросы философии*. — 1973. — № 4.
3. *Мурадьян О. А.* Философия науки М. К. Петрова: монография / О. А. Мурадьян; Южный федеральный университет; отв. ред. В. Д. Бакулов. — Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2017.
4. *Петров М. К.* Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. — М.: РОССПЭН, 2006.
5. *Петров М. К.* Язык, знак, культура. — М., 1991.
6. *Пружинин Б. И.* Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки. Философия науки. — Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. — М.: ИФ РАН, 2005.

### **Контуры исторического знания в визуальном обществе**

Автор рассматривает влияние визуального поворота на исторические исследования. Новый комплекс исторических источников (видео-, фотоматериалы) требует применения обновленных методов исследования. Визуальные исследования, работающие с понятием образа, обращают внимание исторической науки на появляющиеся артефакты визуальной культуры, приглашая к их трактовке, следствием чего может явиться успешная реконструкция духа изучаемой эпохи.

*Ключевые слова:* визуальный поворот, образ, методы исторического познания, визуальность, визуальные исследования, иконография.

*S.R. Kurokhtina*

### **Contours of historical knowledge in a visual society**

The author considers the influence of the visual turn on historical research. A new set of historical sources (video, photo materials) requires the use of updated research methods. Visual studies that work with the concept of image, draw the attention of historical science to the emerging artifacts of visual culture, inviting them to their interpretation, which may result in a successful reconstruction of the spirit of the period under study.

*Key words:* visual turn, image, methods of historical cognition, visuality, visual studies, iconography.

Визуальный поворот, возникший в конце XX в., расставил основные акценты в исследовательских практиках множества гуманитарных наук. Визуальное явилось той формой, которое обусловило «переход от текста к символу» [4, с. 194]. Культурный опыт постоянно использует видящую способность, поскольку мир, окружающий субъекта, наводнен артефактами, которые находятся в ожидании интерпретаций и урегулирования. Для «умного» восприятия необходимо располагать правильными способами визуализации и интерпретации окружающего пространства. Во время

поиска метода, адаптации, предметы выстраиваются в не слишком ровный ряд. Каждая культура, эпоха, временной период обладает различной ровностью исторического ряда. Под влиянием визуального поворота, задачей историка становится сглаживание и реструктуризация проблемно-тематического поля истории, а также включение нового рода исторических источников (ауди-, фото-, видеодокументов).

Для начала определим предмет исследования визуального. Поскольку это относительно новое направление, имеется множество трактовок того, чем занимается эта область исследования. Обобщая мнения ученых на этот счет, Мике Баль, голландская исследовательница, в статье «Визуальный эссенциализм» обозначает объектное поле визуальных исследований как отношения между видимым и видящим и рассказывает о преобразовывающем характере этих отношений относительно самого смотрящего. А, в свою очередь, акт видения подразумевает под собой дальнейшую визуальную репрезентацию. Баль переносит основные понятия культуры визуального в социокультурный аспект и пишет: «Визуальная культура движется в направлении социальной теории визуальности, фокусирующейся на вопросе о том, что стало видимым, кто это видит, как соотносятся между собой видение, знание и власть. Она рассматривает акт видения как результат напряжения между внешними образами или объектами, с одной стороны, и внутренним мыслительным процессом, с другой» [1, с. 239]. Главный вопрос исследований визуальности состоит в том, чтобы уяснить «Что происходит, когда смотрят? И что из этого следует?» [1, с. 220.] Акт смотрения, таким образом, можно определить, вслед за Баль, как сочетание визуального события и опытно воспринимаемого образа.

Мир перестает быть полностью зависим от текстовой культуры, он становится все более образным. Историческая наука преподносится как история образов, это, в свою очередь, влияет на методы исторического знания, в частности, на понятийный аппарат, а также на изменение векторов, по которым очерчиваются границы проблемного поля, составление источниковой базы, и на способы представления результатов исследования историком.

Долг историка толкает изучать «карту действительной территории», чтобы должным образом ориентироваться в ней. Материальный мир неизбежно ограничен, поскольку в распоряжении историка находится лишь перцептивно переживаемое пространство, которое складывается на

основе синтеза непосредственно чувственных данных прошлого опыта. В методах, предлагаемых визуальными исследованиями, упор делается как раз на чувственный опыт историка, который задействуется при процедуре визуализации, что идет вразрез с ранее признанными исторической наукой методами моделирования, сообразными логике и научной рациональности.

Визуализация прежде всего задействует образность в качестве главного инструмента выстраивания модели мира. Понятие «образ» в философской дисциплине обозначается как результат и идеальная форма отражения предметов и явлений материального мира в сознании человека [4]. По Р. Барту, образ есть «иконическое сообщение, в основе которого лежит некий код», несущий в себе связную группу знаков (которые отсылают к означаемым), «пропитанных эмоционально-ценностными представлениями» [3, с. 304].

Для историка обращение к образу представляет альтернативу рациональным способам обобщения исторических данных. В основном определения образа сводятся к апелляции к художественному творчеству и чувственным способам познания, что приводит к сложностям использования инструментов визуальных исследований в приложении к исторической науке. Однако образ, определяемый в качестве системы символических кодов, описывает историческую эпоху ярче, нежели внешние атрибуты разворачивающейся ленты исторического времени, чем предельно объективные исторические факты.

Историки пользуются понятием образа для обозначения собирательного продукта общественного, исторического, социального сознания, что предполагает определение духа эпохи, на которую нацелен взгляд исследователя. Обращение с образами эпохи, зафиксированными через эмпирический материал, означает использование не только логических методов анализа (моделирование, структурирование, типология), но и эстетических. Рассмотрение образа исторической эпохи, обращение к способности историка чувствовать индивидуальные и групповые эмоционально окрашенные представления народа, выраженные в образах, можно рассматривать в русле влияния визуального поворота на историческую науку.

Также следствием визуального поворота стало появление такого направления как «визуальная антропология». Изначально старавшаяся не выходить за рамки рассмотрения и анализа визуальных источников

информации (исторических фото- и видеодокументов), визуальная антропология стала поднимать вопросы методологии, разработки понятийного аппарата новой дисциплины, выработки критериев, по которым идет анализ визуальной информации, а также вопроса репрезентации полученных данных. Главное привнесение визуальной антропологии состоит в том, что она обратила внимание историка на неисторический способ фиксирования исторических событий — на способы наблюдения. Историк, ранее работающий с мертвыми свидетельствами ушедшей эпохи, теперь подвергается большему риску, в связи со сложностями трактовки и анализа найденного материала.

Методология фиксирования визуальной динамичной информации и адекватного ее восприятия в научном контексте полностью зависит от понимания ученым сущности природы образа. Поскольку образ есть основной элемент, несущий информативность в случае с визуальными источниками, интерпретация образа является главной задачей историка. Анализ образа предусматривает реконструкцию прошлого.

Работа по аналитике образа зависит от навыков работы с информацией, во многом иррациональных. Историк должен обладать чутьем к распознаванию визуальных кодов, что возможно только в случае должного ориентирования историка в визуальной культуре: каждому, кто нацелен на исследование своеобразной почвы, содержащей визуальные артефакты, необходима «насмотренность», она позволяет в более точной форме находить адекватные эпохе ключи к структуре образа, в дальнейшем выстраивать способы оценки, анализа и репрезентации визуальных явлений.

Таким образом, мы можем усмотреть влияние визуального поворота на область исторического знания. Вследствие визуального поворота, появилось множество вопросов относительно образности и методах ее чтения историком, в том числе вопрос, можно ли назвать образ исторической информацией? Если да, то какова методология работы с визуальными образами? Как соотносить историческую реальность и реальность, данную формами визуальной культуры? Также существует вопрос относительно функционирования образов в исторической памяти и сознании. Перспективы, которые диктует новая культурная ситуация, заставляют историка увеличивать научную чуткость для «умного» восприятия окружающего пространства.

## Литература

1. *Баль М.* Визуальный эссенциализм и объект визуальных исследований // *Логос*. — 2012. — № 1(85). — С. 212–249.
2. *Барт Р.* Риторика образа // *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. — М., 1994. — С. 297–318.
3. *Ожегов С. И.* Толковый словарь // Словари [Электронный ресурс]. — <http://lib.deport.ru/slovar/ojegov/o/1-obraz.html> (дата посещения: 30.07.2018).
4. *Lash S.* *Sociology of Postmodernism*. — London: Routledge, 1990. — 300 с.

*А.С. Ленкевич*

СПбГУ, Санкт-Петербург

### **Историческое чувство в эпоху новых медиа<sup>15</sup>**

В докладе речь пойдет о типе отношения к истории, который задают новые медийные инстанции, новые «аппараты воображения», конструирующие как наше настоящее, так и прошлое с будущим. История, будучи конструктом, фейком, дискурсом, зависит от медийных инстанций, формирующих перцептивные и когнитивные функции, новые «органы» работы с реальностью. В этом контексте новые медиа предлагают самые разные способы (де)монтажа исторического опыта, в том числе и в рамках компьютерных игр, пробуждающих вкус к ироничному восприятию мифологем, идеологем, исторических (мета)нарративов.

*Ключевые слова:* история, фейк, новые медиа, компьютерные игры.

---

<sup>15</sup> Тезисы подготовлены в рамках исследовательского проекта РФФИ-18-011-00414 А «Политики медиа», СПбГУ.

### Historical sense in the era of new media

The report will deal with the type of attitude toward history, which is set by the new media institutions, new «imaginative devices» that construct both our present and the past with the future. History, being a construct, fake, discourse, depends on media instances that form perceptual and cognitive functions, new «organs» of working with reality. In this context, new media offer a variety of ways (de) editing of historical experience, including in the framework of computer games that evoke a taste for ironic perception of mythology, ideology, historical (meta) narratives.

*Key words:* history, fake, new media, computer games.

Историческое чувство — род переживания, направленный на историю, ощущение связи прошлого, настоящего и будущего, которым всегда оказывается особое внимание. Как известно, Фридрих Ницше, чуткий аналитик истории, выделяет три типа отношения к ней: монументальный, антикварный, критический. В каждом из этих типов заключается гибельное и спасительное для жизни. *Монументальный* тип дает необходимые образцы, которые, однако, могут полностью поглотить внимание человека. *Антикварный* тип — это способ сохранения истории, который может стать самоцелью, коллекционированием ради коллекционирования и погубить жизнь. *Критический* тип как умение разрушать образцы, нивелировать их, дистанцироваться от прошлого необходим для утверждения нового, для освобождения места под него, но также он может привести и к окончательному коллапсу прошлого, к абсолютному забвению. В конечном счете выдержать испытание историей могут далеко не все, только сильные, тренированные натуры. К указанным переживаниям истории, типам исторического чувства следует добавить еще один — *медийный*.

Новые медиа — новые «аппараты синтетического воображения» (В. Флюссер) — не столько осложняют или упрощают наше восприятие, сколько формируют его. В мире, сформированном медиа, — медиареальности снимается противопоставление истины и фейка, правды и постправды, мира как картины и бытия в мире. «Война в Заливе» (см. одноименный текст Ж. Бодрийяра) является фактом (*factum* — нечто скон-

струированное) нашей «внутренней» жизни, это то, что снизошло на нас с экранов телевизоров. Медиа являются условиями переживания настоящего, прошлого и будущего, поскольку прямого контакта, во всяком случае с прошлым и будущим, у нас нет. Они — как и душа по Августину — являются точкой сжатия и растяжения времени, свернутой территорией истории. Подобные эманации сверхчувственной и висотехнологичной реальности медиа уже давно стали тривиальным опытом: мы живем в режиме непрерывной коммуникации с образами, фейками, мемами, словно в эпицентре пестрого восточного базара.

Сквозь наши устройства — в том числе и устройства мышления — струится информация. В наших телах живут информационные демоны. Сквозь них прокатываются медийные катастрофы, вынуждая формировать новые «органы» восприятия, рождая запрос на иные когнитивные и перцептивные функции — и предлагая инструменты для них. Так, «Тетрис» экономит наше пространственное воображение, а серия игр Civilization предлагает сложную систему математических интерфейсов и моделей развития общества, которая может быть приспособлена для вполне наглядных экспериментов с политической плотью и тканью истории. Игры позволяют модулировать все более тонкие ощущения, моделировать все более сложные ситуации, в том числе и исторические. Но нет большей ошибки, чем относиться к ним как к архиву исторической памяти или новому механизму инкультурации, погружения в глубь истории. Это всего лишь ее версии. Выборка из множества медийных серий. История — всегда уже фейк, всегда конструкт (как и вся реальность, согласно И. Канту, определившему современное восприятие действительности), в создании которого участвуют те или иные медиа.

На формирование исторического чувства работали классические — печатные — медиа, но, как это ни странно, также и молодые медийные инстанции (фотография, кино, сейчас — Интернет), которые растиражировали и капитализировали образы прошлого. История — это экономический ресурс, который не опознавался в таком качестве еще каких-то 150 лет назад. К примеру, Стоунхендж, который неоднократно подвергался частичному разрушению, во второй половине XIX в. вообще планировали снести, чтобы проложить железную дорогу, позже — снести, дабы он не мешал аэропланам при заходе на посадку. Современнику, воспитанному в режиме дефицита впечатлений, в априорном уважении

к многообразию опыта, может показаться странным эпизод из автобиографии Бенвенуто Челлини, когда он переплавляет изделия римских мастеров, найденные в окрестностях Рима, для создания новых ювелирных украшений. Несмотря на уважение к творениям древних, амбициозный мастер смотрел на мелкие безделушки как на дешевый источник металла. Демократическое медиавоспитание, в основании которого лежит установка на когнитивное разнообразие, заставляет содрогнуться при разрушении бамианских статуй Будды в Афганистане, но оно же предлагает и некий род анестезии — переключиться, забыть, выбросить из головы.

В эпоху новых медиа, в частности компьютерных игр, история опознается как миф, фейк и чудовищно перегруженный литературный дискурс, из которого черпают силу идеологи и медиакриптархи разных мастей (см., к примеру, как эта тема обыгрывается у Э. Кустурицы в «Андеграунде» или в романе Филиппа К. Дика «Предпоследняя истина»). Мы живем в эпоху перманентной «предпоследней истины» (отличить вымысел от правды возможно, но это усилие тонет в потоке фейк-ньюс), за которой уже привыкаем ничего не угадывать. Замена историческому — высокому — метанарративу предлагается лорами компьютерных игр, сеттингами и вымышленными историями фэнтези-романов, сериалов, фильмов, локальными мифами сообществ и пр. Неисторическое сознание эпохи новых медиа знает, что «здесь водятся драконы», а от политического, исторического, медийного мифа оно защищено иронией, страсть к которой пробуждает множественность цифровых миров.

**Бегущий по лезвию глитча: социальные эксплойты  
и художественные практики<sup>16</sup>**

Доклад предлагает анализ такого явления современной (цифровой) культуры, как глитч или сбой. Он рассматривается с точки зрения двух позиций. С одной стороны, сбой можно интерпретировать как деструктивный элемент, который влечет за собой деструктивные модели поведения, когда использование несовершенств системы приводит к социальному расслоению и другим негативным последствиям, с другой — сбой можно понимать в созидательном ключе, когда на основе глитча или глитч-коммуникации возникают новые практики, как в социальной, так и в художественной сфере, которые благоприятно сказываются на жизни общества.

*Ключевые слова:* глитч, медиа, глитч-арт, социальный эксплойт, художественная практика.

*A.R. Latypova*

**Glitch blade runner: social exploits and artistic practices**

The report offers an analysis of the phenomenon of modern (digital) culture, like a glitch or a malfunction. It is viewed from the perspective of two positions. On the one hand, malfunction can be interpreted as a destructive element that entails destructive behavior patterns, when the use of a system's imperfections leads to social stratification and other negative consequences; on the other hand, malfunction can be understood in a constructive way, when based on glitch or glitch-communication new practices arise, in the social and artistic spheres, which have a positive impact on the life of society.

*Key words:* glitch, media, glitch art, social exploit, artistic practice.

На сегодняшний день говорить о глитче (от *англ.* glitch — проблема, техническая помеха, внезапный отказ) можно не только с позиций эсте-

---

<sup>16</sup> Тезисы подготовлены в рамках исследовательского проекта РФФИ-18-011-00414 «Политики медиа», СПбГУ.

тики, но и в социальном, политическом, экономическом, историческом и других планах. Глитч становится не только художественным приемом, но и принципом действия. Прежде всего для *пользователя, художника, объекта*. С точки зрения акторно-сетевой теории основой познания выступает действие. Только через активность человеческих и нечеловеческих акторов мы можем узнать что-то про них самих, их организацию, интеракции и т. п. И то, что лежит за конкретными действиями, свидетельствует о том, как устроены системы связей между различными акторами, будь то люди, программы, институты, животные или сообщества. Поэтому нам важно разобрать принцип глитч-стратегии, когда на базе сломов выстраивается определенная социальная (и историческая) структура.

Эта структура сама по себе нестабильна и фреймирована, динамична и легко подвергается реконфигурации и перестройке, но тем не менее в определенных условиях может укореняться при сращивании с нормализованными структурами традиционного типа и на долгое время оставаться актуальной для разворачивания определенных практик и взаимодействий. Ассамбляж, основанный на сбое, может быть довольно гибкой стратегией поведения в современном мире. Здесь можно сослаться на интуицию американского блогера Малькольма Харриса, который рассказывает о таком явлении, как глитч-капитализм, когда люди, встроенные в капиталистическую систему с явно выраженным элементом техно- и медиакратии, активно используют несовершенства сложившегося порядка для своего процветания [3].

Рассмотрение какой-либо системы через реконфигурацию ее сломов открывает две разнонаправленные перспективы: деструктивную, когда использование сбоев и несовершенств системы приводит к социальному расслоению и другим негативным последствиям, и созидательную, когда на основе глитч-коммуникации возникают новые практики и стратегии, способствующие благоприятному развитию общества. Сбои первого типа можно назвать «социальными эксплойтами» (от *англ. exploit* — эксплуатировать). К ним относятся не только такие явления, как коррупция, блат, превышение властных полномочий и другие нелегальные/полулегальные практики, но и вполне приемлемые с точки зрения закона способы поведения, которые строятся на обходе правил и использовании сбоев различных систем в целях извлечения разного рода выгод, что в свою очередь негативно сказывается на жизни большин-

ства представителей конкретного сообщества. Подобные практики предстают не просто как частные случаи неработоспособности управленческой системы или «приступ» аномии, но как довольно прочная и адаптивная сеть отношений, построенных вокруг неработающих элементов. При этом они редко существуют сами по себе, а скорее сплетены с нормой и образуют разного рода градации и гибриды, и каждый новый сбой порождает новую ветку развития, конечно, если он не губителен для нее. В данном случае социальная, экономическая, политическая, культурная машина в момент сбоя не ломается, но мутирует, продолжая воспроизводить себя. Конечно, подобное разграничение сфер жизни общества условно, и на практике все работает как череда постоянных синтезов (Г. Харман), но в данном случае это не так важно. Важны операции: повторений, реорганизаций, адаптаций вследствие сбоя. В некотором смысле этой проблемы уже касался Фредрик Джеймисон, когда писал о роли повторения для современной массовой культуры.

Не всегда речь идет о негативных последствиях глитчей. В сфере культуры и искусства сбои могут быть продуктивным феноменом. И здесь можно говорить не о практиках ускользания или обхода системы правил, но о формировании новых художественных стратегий и приемов. С этим хорошо коррелирует известная в социологии теория конфликта Льюиса Козера, который полагал, что конфликт не стоит рассматривать исключительно с точки зрения его негативных последствий, а наоборот, стоит обратить внимание на его созидательный потенциал. Также и сбой может породить новые стратегии, практики и паттерны.

Глитч-арт как направление в искусстве — яркий пример подобной культурной переработки сбоя в работе медиа. Возникнув как одно из течений в видеоарте с экспериментов Нам Джун Пайка, в 2000-е глитч-арт обрел самостоятельность и стал полноценным направлением в искусстве, в основу которого легли цифровые технологии и связанные с ними глитчи. Эстетика поломки стала продуктивной и, развиваясь в плоскости цифрового (команда Jodi, Анна-Мари Шлайнер, Броди Кондон, команда retroYou, Кори Аркангел, Том Беттс и др. [2, с. 109]), в какой-то момент перешла в аналоговую среду. Работы японского скульптора Йоситоси Канемаки или проект «Новая эстетика» Джеймса Бридля служат наглядными примерами перенесения приемов глитч-арта («битые» пиксели, искривленные линии,

двоящиеся изображения, пестрые цвета, мигающие яркие картинки и т. п.), характерных для цифровой среды, в среду нецифровую.

Помимо художественной практики, созидательная сторона глитча срабатывает в сфере компьютерных игр, где адаптация сбоя выходит за рамки эстетики и служит мерилем мастерства геймера, переводя понятие глитч-арта из регистра искусства в традиционном понимании в регистр искусства владения навыками игры, ремесла [1]. Игрок, используя несовершенства кода, совершенствует свою игру, в то время как геймдизайнер, обнаружив продуктивный баг, превращает его в особенность игры, которая может сделать конкретную игру уникальной, узнаваемой, популярной, а следовательно, и хорошо продаваемой. Другими словами, в сфере искусства и в компьютерных играх глитч выступает триггером изменений, которые порождают новый позитивный опыт.

## Литература

1. *Латыпова А. Р.* Конверсия ошибки: глитч-арт в компьютерных играх // *Медиафилософия XII. Игра или реальность? Опыт исследования компьютерных игр.* — СПб.: Изд-во Фонда развития культурологии, 2016. — С. 263–280.

2. *Galloway A. R.* *Gaming: Essays on Algorithmic Culture.* — University of Minnesota Press. 2006.

3. *Harris M.* *Glitch Capitalism: How Cheating AIs Explain Our Glitchy Society* // *New York Media.* — 23 April 2018 [Электронный ресурс]. — <http://nymag.com/selectall/2018/04/malcolm-harris-on-glitch-capitalism-and-ai-logic.html> (дата обращения: 26.06.2018).

## II. АРХИВ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

---

*Т.Г. Щедрина*

МПГУ, Москва, ДВФУ, Владивосток

### **Историзм и методологические традиции исторической науки в России<sup>17</sup>**

В докладе представлены результаты исследования черновых набросков Г.Г. Шпета. Автор рассматривает архив Г.Г. Шпета в контексте традиций исторической науки в России. Выявлена методологическая значимость шпетовской интерпретации понятия «достоинство знания» для анализа современных эпистемологических проблем (особенно для понимания историзма).

*Ключевые слова:* историзм, методология истории, историческая наука, философско-методологические основания, гуманитарное познание.

*T.G. Shchedrina*

### **Historicism and Methodological Tradition of Historical Science in Russia**

The report presents the results of a study on rough drafts by G.G. Shpet. The author reviews the archive of G.G. Shpet in the context of the traditions of historical science in Russia. The methodological significance of Shpet's interpretation of the notion “the dignity of knowledge” for the analysis of modern epistemological problems (especially for understanding of historicism) is revealed.

*Key words:* historicism, historical methodology, historical science, philosophical and methodological foundations, humanitarian knowledge.

В 1916 г. Г.Г. Шпет констатировал, что «наша философская литература и возникла прежде всего как философско-историческая, и никогда не переставала интересоваться историей как проблемой... Но и наука история у нас стоит особенно высоко. Здесь больше всего проявилась само-

---

<sup>17</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-01187 «Густав Шпет как методолог гуманитарного знания: реконструкция архивных материалов».

стоятельность, зрелость и самобытность нашего научного творчества» [1, с. 13]. Действительно, мы сегодня гордимся именами С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, В.И. Герье, В.М. Хвостова, Н.И. Кареева, Р.Ю. Виппера, А.С. Лаппо-Данилевского и др. За каждым из них — научная школа, а значит, и *методы*, и философские основания исторической науки.

Именно исследования историков были самой продвинутой областью гуманитарного знания в России, и именно философия истории была целостной областью русской философии. Пожалуй, только применительно к философии истории мы и можем говорить о контурах складывающейся русской философской школы. «При таком отношении к теоретическим проблемам истории со стороны представителей этой науки, кажется прямо-таки обязанностью и со стороны нашей философии внести свой вклад и свой свет в решение этих трудных и сложных вопросов» [1, с. 14]. Слова Шпета не потеряли своей актуальности. Современная русская философия продолжает традицию философско-исторических построений и исследования методологических проблем исторического познания.

Размышляя сегодня об идейных основаниях русской философии, определяющих ее стилистическую направленность, мы прежде всего обращаемся к проступающей в ней тематике особенностей исторического познания. В этой сфере, в достаточно специальной области с очерченной предметностью и способами апелляции к реальности, с ее ясными, заданными исторической наукой стандартами аргументации отчетливо проступает специфический вариант историзма, определяющий стилистику эпистемологических идей русских мыслителей и тем самым задающий своеобразную интеллектуальную традицию в русской философии. Я имею в виду исторический опыт, который реализуется в человеческой деятельности, в осмыслении мира. Осознавать себя в истории, значит, пытаться читать смыслы культуры, критически соотнося их с собственным опытом бытия в мире, с тем, что осмысливается через культуру. Мы уразумеваем себя в мире и творим новые смыслы для мира и тем самым мы приобретаем знание достойное нас самих.

В архиве Шпета сохранились заметки о «достоинстве» (они могут быть датированы 1912/1914 г.), когда Шпет писал вторую часть «Истории как проблемы логики», готовил к изданию первую часть, а также работал над статьей о Юркевиче и книгой о Спенсере). Воспроизведу его мысль: «Достоинством определяется главным образом знание *конкретное*. По-

этому достоинство почерпается из уразумения смысла. Знание, направленное на уразумение смысла, есть достойное знание. Оно тем более достойно, чем глубже оно проникает в смысл»<sup>18</sup>.

Итак, основная мысль Шпета в том, что достойное знание — это знание конкретное, обладающее смыслом<sup>19</sup>. И наша задача этот смысл уразуметь. Шпет рассуждает об историческом знании, которое всегда конкретно и предполагает особую методологию — герменевтическую (уразумевающую). Предмет исторического познания всегда имеет знаково-символическую природу и требует не объяснения, а интерпретации слова, действия, события, то есть выявления их конкретного смысла в определенной ситуации (контексте).

На мой взгляд, в такой интерпретации эту мысль можно распространить не только на историю, но и на всю науку. Именно на достоинство знания может опереться исследователь, осознающий себя как историческую личность. Историзм предполагает преемственность в развитии научного познания, несмотря на его трансформации и совершенствование в ходе достижения общезначимости. Конкретное знание, то есть приобретенное нами по достоинству и имеющее культурный смысл, ограничивается благодаря указанию на контекст его общезначимости-истинности. Именно конечность конкретного знания служит основой для дальнейшего движения науки. Из историзма вытекает символизм знания, точнее, преемственность в научном познании предполагает символический смысл знания как условие его динамики.

## Литература

1. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I. Материалы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. — М.; СПб.: Университетская книга, 2014.

---

<sup>18</sup> Выражаю сердечную признательность М. Г. Шторх (урожд. Шпет), Е. В. Пастернак за предоставление рукописей Густава Шпета.

<sup>19</sup> Замечу вскользь, «конкретность» является специфической характеристикой традиции положительной философии на русской почве, связующим звеном между философией советского периода и дореволюционной.

*Т.И. Балаховская*  
Мемориальный музей-кабинет  
академика П.Л. Капицы, Москва

### **Семейный архив как исторический источник**

В докладе представлены письма, из семейного архива Л.И. Шестова и Балаховских. Они написаны очень молодыми русскими людьми в 1915, 1916 и 1917 гг. и повествуют о войне, революции, фронте, тыле, деревенской жизни и учебе в гимназии.

*Ключевые слова:* архив, история, письма.

*T.I. Balakhovskaya*

### **Family Archive as a Historical Source**

The report presents letters from the family archives of Shestov and Balakhovsky. They were written by very young Russians people in 1915, 1916 and 1917, and they tell the reader about war, revolution, front, rear, village life and study in the gymnasium.

*Key words:* archive, history, letters.

История изучает события, а события создают люди. Изучая историю, часто мы невольно приписываем людям других эпох свои, нынешние, представления о целесообразности, о важности, о добре и зле и выносим на этом основании суждение о тех или иных событиях прошлого. Исследуя документы, мы не можем быть вполне уверены в информированности и тем более в искренности тех, кто их в свое время составил. Единственный источник, на неангажированность автора которого можно более или менее полагаться, — это частная переписка, в которой человек не пытается защищать свои взгляды, не пытается произвести впечатление, а пишет просто и искренне о том, что для него в данный момент важно.

В последние годы мы только и знаем, что отмечаем столетия. Началось это в 2014 г. со столетия начала Первой мировой войны, которая пе-

ревернула весь европейский мир и положила конец периоду, который не даром называли «Belle époque».

Чтобы попробовать представить, что думали и чувствовали сто лет назад молодые представители русской интеллигенции, я прочту три письма, написанные совсем юными людьми в годы Первой мировой войны.

Первое письмо написал Сергей Балаховский. Он родился в 1896 г., то есть в момент начала войны ему было 18 лет. В это время он был в Женеве, и, едва узнав о вступлении России в войну, бросился домой защищать Родину. Не без приключений он добрался в Россию и служил санитаром (он учился на медицинском факультете). В 1915 г. он пишет матери: «В Киеве для тебя нашлось бы очень много полезной деятельности, и ты поступишь неблагородно, если будешь жить себе в Швейцарии, когда в Киеве нужно спасать сотни раненых и голодающих. Многие дачники отдают свои дачи под лазареты: ты бы могла деятельно соорудить несколько сот кроватей».

Автор второго письма — Иван Ге, внук известного художника Николая Николаевича Ге. Ваня родился в России, маленьким мальчиком был увезен за границу и жил в Швейцарии. С начала войны он служил во французской армии, в артиллерии. Вот что он пишет в 1916 г. с фронта своей подруге детства Лидии Бах: «...кроме труда и усталости война мне принесла бодрость, которой я не знал ранее, в штатской жизни. Странно, что близость частой смерти заставляет смотреть правильно на вещи и размещать каждую на свое место, соблюдая все отношения. Каждый вопрос получает ответ. То, что когда-то казалось важным — оказывается совсем пустым и заменяющим важное». И далее: «Вы <женщины> успеете за 2–3 года войны занять в обществе место, завоевать положение, которого женщина не имела до войны. Вы успеете укрепиться в новой роли, пока мы заняты войной, и когда мы вернемся, никто не будет в силах отнять у вас положение, признанное обществом и закрепленное привычкой, и очень хорошо».

Оба юноши озабочены не своей личной жизнью, не семейными проблемами, нет, их волнуют судьбы мира, благотворительная деятельность, роль женщин в обществе.

Третье письмо написала дочка философа Льва Шестова Наташа. Летом 1917 г. она с родителями отдыхала в имении знакомых в Тульской губернии. Она пишет о помещиках и крестьянах, об овсе, ржи и сене, о звездах, выборах в Думу и рабочей дружине. Вот ее планы на будущую зиму:

«Хочу ходить в очаг 2 раза в неделю, хочу рисовать, хочу (может быть) играть больше, чем полчаса в день (пока я эту норму не превышала, можете судить о моих успехах); хочу много читать, заниматься хорошо и вообще быть идеальным человеком (должно быть все хотят). К сожалению, я пока еще не идеальный человек, да вообще таких не бывает».

Если Сережа и Ваня хоть и жили много за границей, но все же бывали на родине, то Наташа родилась и выросла в Швейцарии и впервые попала в Россию в возрасте 14 лет (она 1900 г. рожд.). Поэтому в гимназии у нее «в этом году 4 только по-русски». Тем не менее она пишет по-русски без ошибок — привет эмигрантам, у которых дети не знают русского языка.

Это письмо адресовано тетке Наташи Фане Исааковне в Женеву — несмотря на войну, почта работала вполне прилично. Но вся корреспонденция проходила цензуру. Поэтому в конце Наташа пишет: «Только что папа вышел и сказал, что цензура не любит, когда пишут длинные письма, я это отлично понимаю, но что сделано, то сделано, и бедному цензору придется прочесть мое замечательное письмо».

Три письма, трое людей, судьба которых сложилась совершенно по-разному, взгляд изнутри на эпоху.

*В.В. Савчук*  
СПбГУ, Санкт-Петербург

### **Фактор перманентной реконструкции медиаархива<sup>20</sup>**

В докладе проводится мысль, что в настоящее время понятие носителя информации существенно трансформируется, равно как и способ ее хранения. Реальность выступает как архив или склад образов, откуда отбирается или заказывается необходимый материал для производства цифровых образов. Автор постулирует изменение функций архива, его

---

<sup>20</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект 18-011-00414 «Политики медиа», СПбГУ.

доступности и открытости, а также раскрывает специфику взаимодействия архива «бумажного» и медиаархива.

*Ключевые слова:* архив, образ, информация, медиаархив, реальность.

*V.V. Savchuk*

### **The Factor of Permanent Reconstruction of Media Archive**

The report demonstrates the idea that the concept of the information carrier at the present time is substantially transformed, as is the way it is stored. Reality acts as an archive or an image warehouse, from which the necessary material for the production of digital images is selected or ordered. The author postulates the changes in the functions of the archive, its accessibility and openness, and also reveals the specifics of the interaction between the paper archives and the media archives.

*Key words:* archive, image, information, media archive, reality.

Архивы меняются на глазах. Уже сегодня историки и архивисты сожалеют о том, что нет у них в хранении первых электронных писем, первых SMS-сообщений. Но вдумаясь, если бы они и были, то на каких носителях они хранились? В каком музее — политехническом? Аутентичность репрезентации требует *тех* компьютеров, *тех* экранов и *тех* первых мобильных телефонов, так как того требует аутентичная рукопись, а не ее копия. Специалисты осознают, что ровно с того самого момента, как в хранилище оказывается цифровой файл, понятие носителя информации существенно трансформируется, равно как и способ ее хранения. Эти вопросы остаются дискуссионными. Показательны в этом отношении сожаления как «плёночных» кинорежиссеров, так и фотографов, сторонников старых бром-серебряных технологий, говорящих, что качество их работ не конвертируется в другой формат и не может быть передано на новый технологический уровень. Что-то безвозвратно уходит вместе со старомодно-медлительными медиа, с техникой производства образа и способами ее репродукции. В совокупности это определяет не только новые условия существования, но и эксплуатации.

Этим тенденциям предшествует сдвиг в конструкции *объективного* отображения или изображения реальности. Ныне референт изображения оказывается под вопросом. Идея адекватности отступает перед свободным выбором представления одной и той же реальности, *таким* или *лучше тем или иным* образом, а хайдеггеровское *представление* реальности получает иконическое развитие. Мы не интерпретируем то, что видим, *мы изображаем то, что представляем*. Реальность выступает лишь как архив или склад образов, откуда отбирается или заказывается необходимый материал для производства цифровых образов. Реальность собирается, синтезируется не из непосредственно-воспринимаемых чувственных данных, но из бестелесных визуальных образов, которым уже придан соответствующий смысл, образов, созданных другими. Но «бестелесный» образ не бесплоден. Он — генерирующая и легитимирующая инстанция реальности. «Дайте мне образ, и я переверну мир», — такова максима, выражающая существо иконического поворота современной цивилизации. К тому же она говорит не только об отказе от трансцендентального субъекта как метафизического присутствия, но и о том, что фигуру интеллектуала, владеющего умами современников, сменяет фигура культурала, успешно претендующая на овладение взглядами и воззрениями зрителей.

И здесь первый тезис: прежде архив исполнял свои функции, хранил материалы в их первоизданности (иногда даже в ущерб научной работе режимом секретности, редкости и важности документа), то главными особенностями медиаархива, перманентная реконструкция или перезапись, перенос на другой более современный и надежный носитель (ибо старые уже невозможно прочесть, как это было с первыми дискетами, на очереди цифровые диски). Медиаархив надежен, если он перманентно перезаписывается, он пребывает в движении в соответствии с новыми техническими устройствами. Идеологии консерватизма архива нанесен существенный урон. А если к этому добавить, что современные архивы гуманитариев — извлечены сплошь из компьютера, то эта тенденция набирает силу.

Тезис второй, получение архивной — полностью идентичной — копии облегчается. Как и у цифровой фотографии, понятие оригинала и копии деформируются в единой цифровой реальности. Архив становится доступнее, иногда отождествляясь с понятием «база данных». Когда же делается акцент на привязку к исходным носителям соответствующей стадии развития дигитальных устройств — компьютеров, внешних носи-

телей информации, экранов и пр., — тогда литературный архив должен объединяться с научно-техническим музеем. Поэтому все архивы неизбежно приходят к идее перевода своих бумажных носителей в цифровой формат. Таков вердикт времени.

Тезис третий, во многих отношениях вопреки сказанному прежде, старомодный, пыльно-музейный архив во многих отношениях тождественен медиаархиву. Ибо открытие «новых» фактов, документов, свидетельств в Интернете становится таким же обычным делом, как открытия и сенсации из «бумажных» архивов. Возможность соотносить разрозненную в различных архивах информацию, сочленять отдельные факты, прослеживать логику творчества, перипетии личной биографии автора — все это облегчает медиальная форма архива.

*Н.И. Кузнецова*  
РГГУ, Москва

### **История науки: фундаментальные и прикладные аспекты**

История науки и техники как особая, самостоятельная дисциплина была институализирована достаточно недавно (в самом конце XIX столетия). Это произошло во Франции, где была открыта специальная кафедра, символизирующая когнитивную и социальную автономизацию профессиональной деятельности сообщества историков науки. Однако сама область историко-научных исследований имеет, как принято говорить, короткую историю, но очень долгую предысторию. В докладе ставится вопрос о фундаментальных и прикладных аспектах истории науки.

*Ключевые слова:* история науки, фундаментальная наука, прикладные исследования, историзм.

## **History of Science: Fundamental and Applied Aspects**

The history of science and technology as a special and independent discipline was institutionalized quite recently (at the end of the 19th century). It happened in France, where was opened a special department, that symbolized cognitive and social autonomy of professional activity of historians of science communities. However, the field of historical and scientific researches has, as it is common to say, a brief history, but a very long pre-story. The report examines the question of the fundamental and applied aspects of the history of science.

*Key words:* history of science, fundamental science, applied research, historicism.

Действительно, обзор «литературы вопроса» сопровождает практически любой научный текст — будь то статья или монография. Это норма. В каком-то плане именно эта норма генетически порождает необходимость больших историко-научных компендиумов и по-прежнему служит для профессионалов важным источником сведений историко-научного характера. Понятно, что история науки в таком контексте важна практически, прагматически: необходимо показать, какое место данное конкретное исследование занимает на «хронологической стреле» неустанного движения науки к новым достижениям.

Тем не менее в XIX столетии, под влиянием прежде всего позитивистского мировоззрения, история науки становится дисциплиной фундаментального характера. Приходит осознание, что именно развитие науки и техники является ключевым моментом в развитии цивилизации Запада (да и всего человечества в целом). Появляются обобщающие труды, которые демонстрируют и отстаивают именно такой тезис. Энциклопедическая работа У. Уэвелла «Философия индуктивных наук, основанная на их истории» (1840), — наиболее впечатляющий пример такого рода. В этот период история науки тесно смыкается с философией науки, а также становится важной частью мышления гражданских историков в их попытках осмыслить закономерности развития человеческой социальной истории в целом — чему примером служит, скажем, работа Г. Бокля «История цивилизации в Англии» (1858–1861) и т. п.

В XX столетии профессиональный «маятник» историков науки качнулся в противоположную сторону. Полидисциплинарная современная наука нуждалась в детальной генеалогии идей и достижений (каждая дисциплина — в своей). Социальные институты историко-научных исследований (постоянно возникающие центры, кафедры, общества, музеи и т. д.) поставили задачи сугубо прикладного характера — хронологическую систематизацию накопленных знаний, включая составление обширных персоналий с установлением личных «вкладов» и приоритетов. Но, по сути, подобные задачи, как подчеркнул Т. Кун, «антиисторичны».

«Тектонический сдвиг» происходит в середине XX века и связан, конечно, с именами Александра Койре и Томаса Куна в первую очередь. Роковой темой стало исследование так называемых научных революций, что означало формирование представления о развитии науки как о некумулятивном, дискретном процессе. Методология историко-научных исследований резко изменяется, ключевой темой становится антитеза «презентизм–антикваризм». Философия науки предлагает ряд принципиальных моделей (от К. Поппера до Б. Латюра и Ст. Фуллера), которые могли бы стать онтологической основой для изображения глобальных процессов научного развития. Ситуация бурных методологических дискуссий не преодолена. Тем не менее основной массив публикаций по истории науки остается презентистским по своим исходным установкам. Несомненно, впрочем, что историко-научные исследования оказывают сегодня самое значимое влияние и на разработку философских моделей развития научного познания, и на мышление гражданских историков, которые с новой силой должны осмыслить фундаментальное значение науки и технологии для всех цивилизационных процессов, преодолевая любые проявления антисциентизма.

Давно бытует шутка, что историки науки делятся на три категории: одни знают историю, но не знают науки, другие знают науку, но не знают историю. И только редкие из них знают и то, и другое. Но что значит — знать науку, даже в рамках одной своей дисциплины? Ответа на это пока не дано. Если историк науки хорошо знает современное состояние знаний в своей отрасли, это вовсе не значит, что он обладает компетенцией видеть и выделять динамику развития ее ключевых идей, методологических поворотов и трендов, общих закономерностей перехода от одного состояния познания к другому. Он напишет линейную, «презентистскую» ис-

торию и не более того. Здесь требуется эрудиция в сфере философии науки, про которую в приведенном выше остроумном слогане нет даже упоминания. Фундаментальность историко-научных исследований предполагает наличие всех трех ипостасей: историчности (навыков работы с историческими источниками), глубокого знакомства с конкретными достижениями науки, а также философского взгляда на динамику развития научного познания в целом.

*И.В. Сабенникова*  
ВНИИДАД, Москва

**Русская научная эмиграция на Дальнем Востоке:  
проблемы выявления, изучения, поиска**

Автор доклада выявляет причины, затрудняющие изучение такого крупного исторического явления, каким была русская постреволюционная эмиграция вообще и ее часть на Дальнем Востоке. Основными из них являются: распыленность ее документального наследия, частое и не всегда контролируемое перемещение документов эмиграции в первой половине XX в., настороженное отношение самой эмиграции к изучению ее архивов, ограничение доступа к ним из опасения передачи информации в советские спецслужбы, ограничения на доступ к документам, определяемые архивным законодательством каждой страны отдельно. Автор подчеркивает, что введение в научный процесс документов русской эмиграции в целом и дальневосточной в частности осталось незавершенным.

*Ключевые слова:* эмиграция, Дальний Восток, архив.

## **Russian Scientific Emigration in the Far East: Problems of Identification, Study, Search**

The report reveals the reasons that make it difficult to study such a major historical phenomenon as the Russian post-revolutionary emigration in general and its part in the Far East. They primarily include: the dispersion of its documentary heritage, the frequent and not always controlled displacement of emigration documents in the first half of the 20th century, the cautious attitude of the emigration itself to the study of its archives, the restriction of access to that because of the fear of transferring information to the Soviet special services, restrictions on access to documents determined by archival legislation of each country separately. The author emphasizes that the introduction of the documents of the Russian emigration in general and the Far Eastern in particular remained uncompleted in the scientific process.

*Key words:* emigration, Far East, archive.

Изучение архивного наследия российского зарубежья позволяет достоверно осветить историю российского эмигрантского сообщества. Русская эмиграция оставила богатое документальное наследие. Документы российской эмиграции отложились: в государственных архивах многих стран (Национальный архив США, Вашингтон; Национальный архив Финляндии, Хельсинки и т. д.); в архивных фондах университетов, музеев, библиотек (Русский архив Бразертонской библиотеки университета г. Лидса; Литературный архив Музея национальной письменности в Праге и т. д.); в архивах, научных, общественных организаций (Архив института истории общества Макса Планка и т. д.); в архивах религиозных организаций (Архив Свято-Троицкой семинарии, Джорданвилль, США и т. д.); в архивах и музеях, созданных российскими эмигрантами (Музей русской культуры в Сан-Франциско и т. д.); в архивах различных эмигрантских организаций, находящихся у них, в личных архивах эмигрантов и их потомков (Архив Толстовского фонда в Вэлли Коттедж, США; Личное собрание А. Копршиковой-Вуколовой, Чехия и т. д.); в различных фондах (Фонд «Russia Cristiana», Италия и т. д.) [1]. Среди

них документы как вывезенные из России, так и возникшие в процессе деятельности частных лиц и эмигрантских организаций.

Благодаря деятельности постреволюционной российской эмиграции на Дальнем Востоке, значительный процент которой составляла интеллигенция, во всех местах ее консолидации создавались творческие и профессиональные объединения, учебные заведения, библиотеки, архивы и издательства. Среди высших учебных заведений эмиграции одними из первых открывались юридические факультеты, что было связано с необходимостью обосновать правовой статус российского зарубежья как правопреемника исчезнувшей Российской империи.

Работа эмигрантских вузов велась на основе Общего университетского устава 1884 г. Один из лучших юридических факультетов был создан эмиграцией в Харбине в 1920 г. под руководством Н. В. Устрялова. В программу обучения входил ряд дисциплин: общая теория права (э. о. проф. Н.В. Устрялов); история римского права (э. о. проф. Г.К. Гинс); государственное право (Н.В. Устрялов); политическая экономия (доц. И.П. Петров и М.В. Абросимов); история экономических учений (И.П. Петров); практические знания по общей теории права (Н.А. Стрелков). На факультете работали также кружки: исторический (Н.И. Никифоров); философский (Н.В. Устрялов); семинарий по гражданскому праву (проф. В.А. Рязановский). Специфика существования русской дальневосточной эмиграции требовала преподавания китайского права (государственного, административного, уголовного и торгового) и современного советского права, курсы по которым читались с 1923 и 1924 г. соответственно. Дополнительными дисциплинами были: экономическая политика в Тихоокеанском регионе, история хозяйственного быта, история тарифов, языки.

Преподавательский состав факультета формировался за счет преподавателей различных сибирских вузов, эмигрировавших в Харбин после крушения Омского правительства адмирала А.В. Колчака, и постоянно пополнялся за счет притока новых эмигрантов. В 1921 г. на факультете работали профессора Н.И. Миролубов (ставший тогда же деканом) и В.В. Энгельфельд, а в 1922 г. В.А. Рязановский (с 1924 г. — декан), Н.И. Кохановский, В.В. Ламанский, Н.И. Никифоров, Н.Д. Миронов и др. Профессорская и педагогическая корпорация факультета к середине 1930-х гг. включала около 80 человек.

Число слушателей факультета к 1924 г. составляло 260 человек. После открытия в 1925 г. экономического отделения, включающего железнодорожно-коммерческое и восточно-экономическое направления, и создания подготовительных курсов для китайских абитуриентов общее число слушателей возросло до тысячи человек. Факультет был центром подготовки квалифицированных востоковедческих кадров.

Результатом научной работы преподавателей стало 12-томное издание «Известия юридического факультета» (1925–1938), учебники и отдельные монографические исследования, например, «Обычное право монгольских племен» В. А. Рязановского, «Очерки государственного права Китая» В. В. Энгельфельда.

Преподавание гуманитарных наук во всех вузах, созданных российской постреволюционной эмиграцией, свидетельствовало о желании сохранить свои национальные ценности, а также поиске синтеза российской и европейской культуры. Такой синтез в определенном смысле был найден либеральной профессурой в организации гуманитарного, в том числе и юридического образования.

Задачи выявления, публикации и введения в научный оборот документов российской эмиграции, включая ее дальневосточную часть, остаются актуальными, поскольку они рассредоточены по архивам и библиотекам разных стран. С этой целью коллектив авторов подготовил ряд справочников, позволяющих определить основные места хранения документов эмиграции, установить взаимосвязь основных диаспор эмиграции и мест хранения Зарубежной архивной Россики [2], восстановить структуру эмиграции по документам созданных ею организаций и институтов, понять степень изученности различных тем, определить круг исследователей эмиграции. Важнейшим из них выступает справочное издание — «Зарубежная Россия: Организации российской эмиграции 1917–1939» [3].

## Литература

1. *Сабенникова И. В., Гентшке В. Л.* Зарубежная архивная Россика: география размещения, выявление, публикация источников. — М.: Новый хронограф, 2014.

2. *Сабенникова И. В., Гентшке В. Л., Ловцов А. С.* Архивные материки Российского зарубежья: тенденции и направления изучения; аннотированный указатель. — М.–Берлин: Директ-Медиа, 2015.

3. *Сабенникова И. В., Гентшке В. Л., Ловцов А. С.* Зарубежная Россия: Организации российской эмиграции 1917–1939. Материалы к межархивному справочнику // Сост. и авт. введ. статей и приложений И. В. Сабенникова, В. Л. Гентшке, А. С. Ловцов. — М.–Берлин: Директ-медиа, 2017.

*И.О. Щедрина*  
ГАУГН, Москва

### **Автобиографический нарратив и его эпистемологический статус в историческом исследовании<sup>21</sup>**

Стремление к критической аналитичности событий, отношение к истории как рассказу об этих событиях в настоящее время особенно актуальны на фоне популярных релятивизирующих ее интерпретаций. И в данном случае представляются перспективными эпистемологические аспекты подхода П. Рикёра, учитывающего элемент нарратива в историческом исследовании, а также подход А. Я. Гуревича, который принцип рефлексивного отношения к собственному повествованию формулирует на методологическом уровне в исторических исследованиях и затем следует ему в собственном автобиографическом нарративе.

*Ключевые слова:* автобиографический нарратив, история, эпистемология, Рикёр, Гуревич.

---

<sup>21</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 18-011-01252 «Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу».

## **The Autobiographical Narrative and its Epistemological Status in a Historical Study**

The search for critical analyticity of events, the relation to history as a story about these events is now especially relevant against the background of popular relativistic interpretations of it. And in this case, epistemological aspects of P. Ricoeur's approach that takes into account the element of the narrative in historical research seem promising, as approach of A. Ya. Gurevich, where the historian formulates the principle of a reflexive attitude to his own narration at a methodological level in historical research, and then follows it in his own autobiographical narrative.

*Key words:* autobiographical narrative, history, epistemology, Ricoeur, Gurevich.

К середине XVI в. «кумулятивная» история, собравшая огромный материал по событиям и судьбам «великих мира сего», стала нуждаться в переработке, осмыслении, систематизации и анализе этого материала. О необходимости методологических оснований работы с историческими сочинениями пишет уже в 1566 г. Ж. Боден. Он призывает к тщательному анализу исторических сочинений, подчеркивая необходимость выстраивания их по порядку, а также тщательной проверки и проработки для полного понимания истории [1, с. 23]. Две сотни лет спустя Дж. Вико охарактеризует метод истории как строгий, геометрический, с помощью которого от истинного можно перейти к непосредственно истинному (работать не только с формой источника, но со смыслом) [2, с. 36]. Именно стремление к критической аналитичности, звучавшее в работах ученых XVI в., свидетельствует о начале формирования истории как науки, самообоснованной и способной «взглянуть на себя со стороны». Иными словами, здесь происходит возврат к первоначальному смыслу истории как рассказу о некоторых событиях.

Сегодня, на мой взгляд, такой смысловой ход в трактовке истории приобретает особую актуальность на фоне популярных ныне релятивизирующих ее интерпретаций. И здесь мне представляются перспективными эпистемологические аспекты подхода П. Рикёра, учитывающего элемент нарратива в историческом исследовании (см.: [6, 7, 8]). Трактую времен-

ное измерение человеческого опыта как основание и истории, и вымысла, он соединяет время, вымысел и историю в общую синтетическую проблему. Для Рикёра временные параметры человеческого опыта являются характеристикой, обеспечивающей его единство. При этом, подчеркивает он, события, о которых автор нарратива свидетельствует, протекают во времени, они как бы наполняют некоторое время. Поэтому только то, что разворачивается во времени, может быть рассказано. Более того, Рикёр утверждает: лишь то, о чем мы можем повествовать, то, что может быть рассказано, имеет временное измерение, признается существующим во времени.

Таким образом, Рикёр придает взаимосвязи между повествуемостью и временностью статус ключевой. Однако, коль скоро речь идет об автобиографии как рассказе о жизни, о самом жизненном опыте, Рикёр, при всей взаимной связанности повествования и временности содержания, наполняющего повествование, подчеркивает их экзистенциальную границу. Он настаивает, что не следует упускать из вида дистанцию между повествованием и живым опытом, которую устанавливает само повествование. Как бы ни казался несущественным разрыв между «жить» и «повествовать», он существует и его не следует игнорировать. «Жизнь пережита, история рассказана». Нарратив является особой формой именно выражения жизненного опыта, жизненных установок и ценностей.

Эпистемологический ракурс социально-культурного функционирования автобиографического нарратива привлек внимание историков и философов практически сразу (вместе с его становлением как жанра). Очевидно, происходило это в силу того, что автобиографический нарратив оказывался в сфере их профессионального научного внимания. И при всех различиях в понимании его культурных функций они не могли обойти вопрос о его познавательном статусе. Так, скажем, автобиографическое эссе «Моя жизнь» Д. Юма и «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо весьма различаются и по объему, и по цели, и по принципам изложения и стилистике написания. Но сквозь эти различия отчетливо проступает волнующий их вопрос о правдивости автобиографического описания. Юм предупреждает с первых строк, что хочет избежать тщеславия, и поэтому будет краток [10, с. 44]. В общем объеме «Моей жизни» личные сведения Юма занимают несколько страниц, а ключевыми пунктами являются различные этапы его исследований. Руссо же, наоборот, подчеркивает: чтобы показать себя целиком, необходимо, чтобы ничего не осталось скрытым от читателя [9, с. 57].

В данном случае важно отметить, что в обоих случаях на первый план выступает именно стремление преодолеть дилемму «правда-вымысел» в пользу правдивости повествования. Здесь сказывается рефлексивное отношение профессиональных ученых. Отношение это приобретает особую актуальность, коль скоро речь идет об ученых, в сферу научных интересов которых попадает история — область исследований, предметность которой образована повествованием.

В качестве примера я обращаюсь к работам и к автобиографии А.Я. Гуревича [3, 4, 5], потому что именно в его исследованиях активно использовались нарративные и автонарративные свидетельства. Действительно, не только в Средние века, но и в современной Гуревичу (да и нам) исторической науке есть свои «рассказчики саг». Как подмечает Гуревич, эта позиция идет из глубины веков, когда средневековые поэты приписывали куртуазию, например, античности, а современные Гуревичу историки находили классовую борьбу, производительные силы, противостояние материализма и идеализма там же [5, с. 183]. Однако субъективизм этих исследователей как раз состоит в том, что они думают, будто их позиция объективна — во многом за счет отсутствия научной рефлексии. И в этом смысле многие современные Гуревичу ученые практически ничем не отличались от средневековых историков — также исходя исключительно из своих концепций, выстраивая их на фундаменте из уже готовых рассуждений. Герои исследования А.Я. Гуревича в этом плане более честны — им не нужно давать объективную картину, хотя рассказчики саг пытаются следовать установке на безличное изображение истории в саге. Исследователь, работающий с такими текстами, может лишь через косвенные свидетельства (социальные, политические, этические) выявить рамки исторических представлений у автора нарратива [4]. Этот принцип рефлексивного отношения к собственному повествованию он формулирует на методологическом уровне и следует ему в собственном автонарративе.

Имеется важная особенность, которая играет большую роль в автобиографическом нарративе А. Я. Гуревича. В 1973 г. он пишет первый вариант «истории историка» и в книге 2004 г. приводит отрывки своих размышлений, написанных в 1980-е гг. Он стремится дать отчет самому себе о своих исторических предпосылках, и мы узнаем от него самого, почему он так придирчиво искал «автора» в средневековых, казалось бы безличных, повествованиях [3, с. 372]. Это был его путь к самому

себе как к историку. Гуревич осмысливает себя как исторического человека, и это выражается в его исследованиях, в поисках параллелей между жизненными коллизиями авторов прошлого и самого себя как ученого-исследователя. Для Гуревича, исследующего историю и рассказывающего ее, автобиографический нарратив становится событием, где человек прочерчивает неотменимый и единственный след [5, с. 175].

Таким образом, можно сказать, что автобиографический нарратив — сложное культурно-историческое текстуально оформленное свидетельство, посредством которого человек осознает себя, свое имя, свою культурную и историческую идентичность, и выражает это на эпистемологическом уровне как некоторую реальность знания и представлений о себе.

## Литература

1. *Боден Ж.* Метод легкого познания истории. — М.: Наука, 2000.
2. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с итал. и коммент. А. А. Губера. — М.; Киев: REFL-book; ИСА, 1994.
3. *Гуревич А. Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. — М.: РОССПЭН, 2005.
4. *Гуревич А. Я.* История и сага. — М.: Наука, 1972.
5. *Гуревич А. Я.* История историка. — М.: РОССПЭН, 2004.
6. *Рикёр П.* Время и рассказ. В 2 т. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. — М.–СПб.: Университетская книга, 1998.
7. *Рикёр П.* Время и рассказ. В 2 т. Т. 2: Конфигурация в вымышленном рассказе. — М.–СПб.: Университетская книга, 2000.
8. *Рикёр П.* История и истина. — СПб.: Алетейя, 2002.
9. *Руссо Ж.-Ж.* Исповедь // *Руссо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. В 3 т. Т. 3. — М.: ГИХЛ, 1961.
10. *Юм Д.* Моя жизнь // *Юм Д.* Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Пер. с англ. С. И. Церетели, В. В. Васильева, В. С. Швырева. — М.: Мысль, 1996.

**Значение методологии исторического познания Г.Г. Шпета  
для современной эпистемологии**

Сегодня, в начале нового века очевидно, что никто среди русских философов не уделял столько внимания историческому познанию, его логике и методологии, науке истории в целом, сколько Г.Г. Шпет. В докладе проводится мысль о том, что исследование «Истории как предмета логики» — возможное предисловие к монографии о герменевтике — уже в начале XX в. позволило Шпету поставить такую принципиальную проблему, как в определенном смысле недостаточность логики для понимания природы, предмета и методов исторического познания, а также показать неправомерность ее «смещения» с формальной онтологией или «теорией предмета».

*Ключевые слова:* Шпет, методология, история, эпистемология.

*L.A. Mikeshina*

**The Importance of G.G. Shpet's Methodology of Historical Knowledge  
for Modern Epistemology**

Today, at the beginning of the new century, it is obvious that none of the Russian philosophers paid so much attention to historical knowledge, its logic and methodology, to the science of history as a whole, as G.G. Shpet. The report suggests that the study of «History as a problem of logic» – a possible preface to the monograph on hermeneutics – already at the beginning of the twentieth century allowed Shpet to raise such a fundamental problem as, in a certain sense, the lack of logic for understanding the nature, subject and methods of historical knowledge, and also to show the illegitimacy of its «confusion» with formal ontology or «object theory».

*Key words:* Shpet, methodology, history, epistemology.

Актуальность методологии истории Г. Шпета состоит в его понимании логики исторической науки. Он приходит к важному выводу: логика «не эвристика, не техника исторической работы», но лишь правила, которым подчиняется мышление исследователя. Он напоминает, что классические представители так называемых историк, или методик исторического исследования, в частности И.Г. Дройзен, Ш.-В. Ланглуа, Ш. Сеньобос, выделяли три стадии: эвристическую — собирание материала, критику — стадию его творческой, интерпретацию — стадию изложения. Только последняя, противопоставляя методы исследования и методы изложения, создает науку, историографию, «которая должна обращаться к логике». Сегодня это, казалось бы, очевидно всем исследователям, но тем не менее многие из них по-прежнему работают в соответствии с индуктивной логикой, забывая что она дает только *вероятностное* знание и что теория ни в одной из наук не может быть получена прямым индуктивным обобщением фактов.

Событием для эпистемологии исторической науки стало сегодня новое издание «Истории как проблемы логики: Критические и методологические исследования. Часть вторая. Архивные материалы. Реконструкция Т. Щедриной». В реконструкции ставится задача не только опубликовать одну из значимых работ Г.Г. Шпета, выверив каждую строчку по множеству черновых архивных данных, но и помочь современным специалистам, работающим в различных областях социально-гуманитарного знания, освоить его философско-исторические и логико-методологические идеи, «которые поразительно созвучны современным концептуальным поискам в области философии и методологии». Важно прежде всего само понимание Шпетом сути методологии, которая не есть дело «удобства», опыта или навыка, но «диктуется особенностями, внутренне присущими предмету», это и не список правил, но «связанный органон, служащий не лицам, а научному предмету в его изначальных и принципиальных основаниях», при этом правила предписываются не субъектом, а «законом самого предмета».

В «Материалах», ставших, по существу, фундаментальным философско-историческим и логико-методологическим исследованием, ставятся фундаментальные проблемы научного познания в целом, социального и гуманитарного в особенности, содержатся важнейшие результаты изучения природы исторического познания. Шпет исходит из того, что

в истории «каждая причина и каждое действие — таковы только в данных единственных конкретных условиях», время в истории необратимо, «и поэтому всякий свершившийся в нем процесс абсолютен». Вот почему, считает он, причинное объяснение в истории должно обозначать нечто совершенно иное, чем в естествознании. Рассматривая закон как логическую необходимость, Шпет не приписывает необходимости объектам, но признает необходимость нашего суждения об их отношениях, поскольку «понятие причинной необходимости и закона только частично совпадают», а сама причинность носит вариативный характер, изменяясь во времени, что предельно значимо для истории. При обсуждении законов в истории он, в частности, критиковал позитивизм О. Конта, который «доходит до крайности, гипостазируя само понятие закона, как будто это есть нечто находящееся вне явлений и ими управляющее». Эта критика была важна, учитывая роль позитивизма в работах русских историков, что может присутствовать и сегодня. При этом Шпет считал неприемлемым «попытку выдать за исторические законы просто результат статистического анализа социальных явлений». Эти ошибки и сегодня встречаются в исследованиях историков и социологов, стремящихся использовать статистику в своих науках.

Шпет продолжил исследование проблемы получения исторического знания, не только написав вторую часть («Материалы»), но и создав принципиально новую работу о герменевтике как методе гуманитарного, в том числе и исторического, исследования. Однако не все историки-исследователи знают о существовании этой работы или, зная, обращаются к ней. По-прежнему существует необходимость эпистемологического анализа роли герменевтики в методологии исторического исследования и осознания необходимости внедрения соответствующих методик, превращающих историю в науку. Г.Г. Шпет критически относился к традиционной абстрактной и универсальной теории познания, поскольку для методологии необходимо некоторое множество *теорий познания* как теорий наблюдения, эксперимента и *истолкования*. «Для исторической науки такой *своей* теорией познания является *герменевтика*. Она... составляет связующее учение о методах исторического исследования и методах чистого изложения».

По Шпету, в гуманитарном знании представлен не столько теоретизированный субъект как «сознание вообще», сколько менее абстрактный

целостный субъект в единстве мышления, воли, чувства, веры, повседневной жизни. Сегодня уже признано, что здесь мы имеем дело не с классическим гносеологическим субъектом, но с «субъектом интерпретирующим». Мы должны сегодня учитывать методы герменевтики потому, что в познавательной деятельности существуют явные и неявные предпосылки, основания — вообще неявные компоненты различного типа, которые необходимо выявлять и интерпретировать. Наконец, если всякое познание осуществляется в общении, диалоге, коммуникации, то это предполагает «проникновение в другое сознание», и опыт герменевтики опять оказывается незаменимым. Таким образом, Г.Г. Шпет задолго до ведущих представителей герменевтики в XX в. — Г.Г. Гадамера, Э. Бетти, П. Рикёра и др. — обратился к ее идеям и опыту, истории становления и развития, осознав ее непосредственную близость к методологии исторического познания, гуманитарных наук в целом.

**В.В. Янцен**  
Галле, ФРГ

**О роли архивных разысканий в реконструкции  
философско-исторических работ Д.И. Чижевского  
и Г.В. Флоровского**

К самым непонятным явлениям в истории русской науки принадлежит систематическое игнорирование историками отечественной мысли *незавершенных замыслов и проектов* русских философов. Между тем для истории философии эта проблема является не просто внешним заимствованием у филологов, а поистине общеметодологической проблемой.

*Ключевые слова:* история русской философии, проект, архивные исследования, Д.И. Чижевский, Г.В. Флоровский.

**On the Role of Archival Research in the Reconstruction  
of Philosophical and Historical Works D.I. Chyzhevsky  
and G.V. Florovsky**

To the most incomprehensible phenomena in the history of Russian science belongs the systematic ignoring by historians of Russian thought the unfinished designs and projects of Russian philosophers. Meanwhile, for the history of philosophy, this problem is not just an external borrowing from philologists, but a truly common methodological problem.

*Key words:* history of Russian philosophy, project, archival research, D.I. Chyzhevsky, G.V. Florovsky.

Возникнув в истории литературы, проблема незавершенных замыслов выводит нас за пределы гуманитарных наук в область информатики, рассматривающей суждения о недостатке информации, о каком-то ее дефиците не в качестве пустого места и банальной констатации того, что у нас нет какого-то знания. Не о констатации нулевого содержания и полного отсутствия информации идет речь, а об осознании того, что отсутствующая информация является необходимым логическим звеном для решения поставленной проблемы. Тем самым это отсутствующее звено уже рассматривается как важная составляющая, важный шаг к решению исследовательской задачи, к тому, что требуется в дальнейшем исследовании искать.

Одновременно проблема незавершенных замыслов непосредственно подводит нас к теме *интердисциплинарности*, текучести границ между различными научными дисциплинами вообще и между специально-научным (гуманитарно-научным и естественнонаучным) знанием и философией в особенности. Эту проблему можно было бы сформулировать и как проблему правомерности и эвристической плодотворности переноса методов, исследовательских процедур и центральных понятий, разрабатываемых в одних областях знания, на другие.

Даже сама постановка вопроса о реконструкции философско-исторических работ Д.И. Чижевского и Г.В. Флоровского может показаться странной: ведь таких работ в известных нам библиографиях печатных трудов этих ученых нет (защищенная в 1923 г. в Праге магистерская диссертация Флоровского «Историческая философия Герцена» ныне

утрачена и известна нам лишь по небольшим сохранившимся фрагментам). Дело не в том, что философия истории их не интересовала, а в том, что она не стала их основной специализацией.

Но если снять неписанное правило иерархичности устных и письменных, опубликованных и неопубликованных, публичных и эпистолярных текстов, то окажется, что первая большая научная работа Г.В. Флоровского в своей изначальной версии, замысел которой возник и частично реализовался еще в Одессе, была посвящена «развитию русской историческо-философской мысли» (см. письмо Г.В. Флоровского чешскому слависту Иржи Поливке от 6 июля 1921 г.), а защищенная им в Праге магистерская диссертация «Историческая философия Герцена» была лишь сокращенным вариантом, частью этого первоначального замысла. Более того, и главный труд о Георгии «Пути русского богословия» основными своими идеями и обширностью охвата материала тоже восходит к первоначальному замыслу большой историческо-философской работы о русской мысли. В юбилейной статье, посвященной 75-летию Флоровского, его друг Чижевский пишет: «Книга отца Георгия Флоровского “Пути русского богословия” является несомненно одним из основоположных трудов не только для истории русского богословия, как обещает заглавие книги, но и для “духовной истории” России, как бы широко мы задачи этой “духовной истории” ни понимали. В этой книге содержится неоценимый материал фактов и суждений по истории русской философии, русской литературы, общественной мысли». Тем самым в трактовке Д. И. Чижевского задачи философии истории и духовной истории в значительной степени совпадают.

И получается, что без анализа запечатленных зачастую только в переписке и в архивных набросках нереализованных замыслов мы в общем-то никогда не сможем нарисовать полную картину развития творчества того или иного автора, понять его творчество как целое. Текстологически и герменевтически тема нереализованных замыслов гораздо лучше разработана историками и литературоведами, чем философами. В истории литературы ценится каждая бумажка, каждая рукопись и чуть ли не каждая буква наследия великих писателей и поэтов. В истории же философии нереализованные замыслы и проекты часто вообще не принимаются в расчет при характеристике творческих биографий философов.

Историческая эпоха, в которую жили Флоровский и Чижевский, не была традиционалистской эпохой. Наоборот, это была эпоха двух ми-

ровых войн, нескольких революций и множества иных социальных потрясений, связанных с жизнью в эмиграции. И ожидать, что в такой ситуации все, что было написано авторами, было ими и опубликовано, не приходится. Но исследование этого вопроса требует конкретного анализа сохранившихся в личных архивах Флоровского и Чижевского писем и рукописей и постановки вопроса о разной степени осуществленности этих нереализованных проектов.

Исследованию нереализованных замыслов Д.И. Чижевского я посвятил отдельную брошюру («Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов»). СПб.: Издательство РХГА, 2008). Причем выяснилось, что Чижевский является автором приблизительно 50–60 нереализованных проектов. Правда, степень их нереализованности оказалась различной. Некоторые из его статей и книг даже были полностью написаны, но по каким-то неизвестным нам причинам либо не нашли своего издателя, либо в издательства вообще не отдавались. И все же совершенно ясно, что эти планы и замыслы оказали огромное влияние на развитие мысли Чижевского в целом и на создание его основных трудов.

Мы знаем его сегодня прежде всего как историка литературы и филолога-слависта, а в философской области прежде всего как историка философии («Философия на Украине» (1929), «Гегель в России» (1939), «Гегель у славян» (1934). Такова его авторская судьба: многое из его творчества осталось неизвестным даже специалистам и таким близким ему людям, как В.В. Зеньковский или Х.-Г. Гадамер, в разное время пытавшимся дать характеристику его творчества в целом.

Но если привлечь к характеристике генезиса творчества Чижевского не только опубликованные труды, но и его планы и замыслы разной степени реализованности (книга «Шеллинг в России», книги о Н.В. Гоголе, о русских святых, о Ф.М. Тютчеве, о Ф.М. Достоевском, о формализме в этике, о русской духовной истории были написаны и сегодня могут быть переведены и напечатаны), то выяснится, что Чижевский был не только филологом и историком литературы и философии, но и философ-систематиком и историком религиозной мысли, а в значительной степени и философом истории.

В отношении Флоровского можно с уверенностью сказать, что главной трагедией его жизни было прекращение всякого творчества по достижении основных жизненных целей, которые он себе поставил

и выполнил приблизительно к концу 1950-х — началу 1960-х гг. После решения всех своих экзистенциальных проблем Флоровский превращается в мемуариста и репрезентанта русской православной мысли на Западе, но подлинное его творчество прекращается. Он больше рассказывает о том, что хотел бы еще сделать, чем делает. И в этом подлинная трагедия его как философа и автора одного из центральных отечественных произведений по истории русской мысли: за 40 с лишним лет он не сумел подготовить даже новое переработанное издание своего основного труда «Пути русского богословия».

*Л.Н. Летьгин*

РГПУ имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург

### **Философское наследие Клио, или искусство истории**

Построение развернутой презентации моделей исторического «поступания» определяется их целостностью, внутренним единством, предвосхищенностью в пределах заданных семантических границ. В индивидуальном опыте осмысления больших исторических процессов персонализированные моменты отечественного прошлого обозначают свой новый статус — актуального прецедента, условия и ценностного основания интерпретации современного событийного процесса.

*Ключевые слова:* историческая память, континуальность, индивидуальная оценка, событие, факт.

*L.N. Letyagin*

### **The Philosophical Heritage of Clio, or the Art of History**

The representation of the models of historical progress is determined by their integrity, internal unity within certain semantic boundaries. In the individual experience of understanding the great historical processes, personalized

moments of the Russian past become an important precedent, condition and value basis for assessing the chronicle of contemporary events.

*Key words:* historical memory, continuity, individual evaluation, event, fact.

Исторический жанр — это искусство обобщения. В ценностном универсуме исторической памяти идея целостности национального пространства по значимости сопоставима с концептом неделимости исторического пути.

В письме А. И. Тургеневу от 7 декабря 1820 г. П. А. Вяземский писал: «Зябловский в “Статистике” своей ставит в числе обязанностей самодержавцев российских “утвержденный на государственном совете закон Иоанна I о неделимости государства”. <...> Я в Карамзине <...> не нашел ничего о этом законе. Сделай милость, научи меня, где можно отыскать этот закон целиком...» [4, с. 115.] Интерес П. Вяземского к затерявшемуся в архивных фондах историческому документу был мотивирован не столько вкусом к археографическим разысканиям, сколько обозначал ценностный выход в поступательную сферу современных ему исторических событий.

В «естественном» развитии культуры реализуется принцип «обертон» — саморефлексии, предопределяющей закономерную актуализацию политических идей и их образных воплощений. Рассмотрение культурогенеза как процесса непрерывного *свертывания* и последующего *разворачивания* исторических смыслов может быть представлено через сцепление «фрагментов», в символическом единстве которых обозревается «все течение русской истории».

«С конца XIV в. в видимо беспорядочном, случайном расширении московской территории, — писал В.О. Ключевский, — становится заметен некоторый план, может быть, сам собою сложившийся» [3, т. II, с. 16]. Об этом объединяющем факторе писал Павел Флоренский в своем прочтении известной картины В. Нестерова: «Замысел этого полотна — показать, как жило на протяжении истории то лучшее, что объединяло русский народ и осмысливало его существование в мире» [5, с. 231].

Тенденция объединения раздробленных удельных княжеств в «не-что целое», идея удержания «отчего предела» определила новый столичный статус Москвы как «этнографического центра Великороссии», пре-

вращения «Руси Верхневолжской» в «Русь Великую, Московскую», что особо отметит Ключевский.

Любая историческая типология представляет нечто большее, чем последовательность рядоположенных фактов. Как система ценностных координат она не может ограничиваться внешней характеристикой процессов. Внутренние точки сравнения мотивируют собственную версию исторической поступательности, ее особую логику, что отражается в особенностях индивидуальной рецепции, соответствующей ей «оптике восприятия», принципах событийной фокусировки.

Поиск национальной идентичности своей основной задачей предполагает представить многовековую российскую историю как «одно действие». Об этом писал П.А. Флоренский, обосновывая историософскую точку зрения на ключевые поворотные события отечественного прошлого. «Чтобы без натяжки объединить людей разного времени в одном действии, необходимо взять его подходящим ко всем охватываемым векам» [5, с. 230]. Только в этом случае становится понятна уникальность русского исторического сознания, когда смысл каждого отдельного деяния может и должен оцениваться не с внешней стороны, а в энергетике внутренней организованности.

«Рифмованность» событий отечественной истории вызывает исследовательский интерес прежде всего как опыт хронологических аналогий. Противоположность «темпа» и «ритма» — категорий внешней и внутренней характеристики процессов — обнаруживает дополнительные качества в соотнесенности с пространством, «презумпция» которого для России составляет основную особенность национального культурного опыта. Условием ритмической организации процессов выступает система сопоставимых ценностных величин, выбор действенных точек сравнения, позволяющих выявить неочевидные связи и обратить внимание на ускользающие проекции «естественного» хода событий.

Любая историческая инициатива остается частным деянием, если не получает динамичного продолжения, мобилизующего национальные исторические силы.

Ссылаясь на авторитет Аристотеля, в «Дилетантизме в науке» Герцен отметит: «Деяние есть живое единство теории и практики, — сказал слишком за две тысячи лет величайший мыслитель древнего мира. В деянии разум и сердце поглотились одействовотворением, исполнили в

мире событий находившееся в возможности. Мироздание, история не вечные ли деяния?..» [1, с. 138].

Мироотношение — определяющее понятие национального образа мира, в котором оказываются неразрывно связаны прошлое и настоящее. Типологическое единство культурных форм существует помимо и вне своих границ. В этом, в частности, и заключена специфика целостности русского мира, основные параметры которого определяются комплексом доминантных отношений, в которых до настоящего времени сохраняется живая традиция. Национальная идея, объединяющая отдельные события истории, рождается из «глубины народной толщи», в недрах которой происходит одухотворение и «одействотворение» (Герцен) ее смыслообразующих начал. Нерешенным, а потому открытым остается вопрос: каким образом определяется «цельная картина с правильной исторической перспективой» [3, т. VII, с. 9].

Версификация исторического процесса не ограничивается пересмотром опыта прошлого. Онтологический *uni-versum* раскрывает свой идиоматический смысл в единстве актов непрерывного обновления. Без этого условия философское понимание социодинамики оказывается неполноценным. Формула *verto, ergo sum* требует от человека не только «вписаться» в очередной «поворот» Большой истории, но постулирует для него ценность исторической памяти — архетипического основания жизнеспособных практик. Возможно, именно поэтому «восстановление “органической цельности” в созерцании мира и в историческом творчестве» В. Зеньковский определил когда-то как «высшую точку в развитии *эстетического гуманизма* в русской мысли» [2, с. 215].

## Литература

1. Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А. И. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1985. — Т. I. — (Философское наследие; Т. 95.)
2. Зеньковский В. В. История русской философии. — Л.: ЭГО, 1991. — Т. I. — Ч. 2. — (Философское наследие России.)
3. Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. — М.: Мысль, 1988, 1989. — Т. II, VII.
4. Остафьевский архив князей Вяземских. — СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. — Т. II: Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1820–1823.

5. *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. — М.: Мысль, 2000.

*Л.Е. Артамошкина*  
СПбГУ, Санкт-Петербург

**Поколение: от понятия к феномену  
(методологические основания аналитики)**

В докладе проводится мысль о том, что обращение к анализу понятия «энтелехия поколения» применительно к герменевтике культуры обнаруживает связь целеполагающих принципов в культуре с формами их осуществления. Показано, что работа над данным понятием обусловлена исследованием процессов, определяющих культурную память.

*Ключевые слова:* поколение, энтелехия поколения, культура, память, герменевтика.

*L.E. Artamoshkina*

**Generation: from term to phenomenon  
(methodological foundations of the analytics)**

The report advances an idea that an appeal to the analysis of the term «enthelechy of a generation» applying to the hermeneutic of culture reveals connections between goal-setting principles in the culture and their realization forms. It is demonstrated that working with this term is conditioned by examining the processes that determine cultural memory.

*Key words:* generation, enthelechy of a generation, culture, memory, hermeneutics.

Память поколения воплощается в образах, определяющих генеративную идентичность и участвующих в процессах формирования культурной памяти. Понятие «энтелехия поколения» значимо для уточнения характера связи памяти и образа. Это уточнение позволит определить

общие методологические основания феноменологии индивидуальной памяти и социологии коллективной памяти. Началом, обуславливающим единство поколения, является образ. Поколение складывается в единство своего культурно-исторического образа во взаимодействии двух времен: времени исторического и времени личной биографии. Этот образ и сохраняется в памяти культуры.

Генеративный принцип аналитики культуры начало свое имеет в искусствоведческом подходе, определяющем стилистическое своеобразие особенностями мироощущения поколения. Формирование определенных искусствоведческих тем и подходов происходило под влиянием герменевтики Густава Шпета — в России и герменевтики Вильгельма Пиндера — в Германии 20–30-х гг. XX в. Очевиден их интерес к близкому кругу проблем.

Понятие «энтелехия поколения» было введено Вильгельмом Пиндером. Он рассматривал единство поколения как выражение его (поколения) энтелехии и ее связи с духом культуры определенной эпохи. Понятие «энтелехия поколения» у Пиндера обнаруживает ритм структуры исторического, образования ее смыслового порядка.

Понятие «энтелехия» у Шпета связано с герменевтическим поворотом в феноменологии. Шпет обращает внимание на изменения смысловых структур. Понимание ритмов этого изменения обращено к пониманию истории. Если сравнивать позиции историков искусства, сложившиеся под влиянием Шпета и вокруг него (ГАХН), и соответствующую направленность исследований и тематических предпочтений историков искусства в Германии, можно заметить характерные сближения.

Поиск «внутреннего закона» вещи ведет Пиндера от искусствоведческих сюжетов к культурфилософским темам и проблемам своего времени — рубежа 20–30-х гг. XX в. в Германии. Искусствоведение Пиндера открывает поколению исследователей внутреннюю связь форм культуры с народным духом. Теория Пиндера была направлена на определение принципов, выявляющих общее в индивидуальном, индивидуальное — в типическом. Внимание Пиндера к формам в искусстве также связано с выявлением изменений смысловых структур и принципов, определяющих эти изменения. Применение в отечественных исследованиях 1920-х гг. (ГАХН) герменевтического принципа к интерпретации изобразительного искусства как специфического языка сопоставимо с их

применением к области изобразительного искусства и архитектуры у Пиндера. Тематическая направленность работ Пиндера сопоставима с направлением исследований в ГАХН, инициированных подходом Шпета. Общее — в понимании искусства как особого языка, который обладает определенными способами артикуляции смысла.

*С.А. Воробьева*  
СПХФУ, Санкт-Петербург

### **Становление методологии исторического источниковедения в русской философии истории XIX века**

В первой половине XIX в. в отечественной историографии и русской философии истории начинается разработка методологических вопросов источниковедения как вспомогательной исторической дисциплины. В связи с этим ряд историков обращается к анализу исторического знания. В докладе проводится мысль о том, что интерес к этой проблематике объективно был обусловлен ситуацией, сложившейся в исторической науке, которая требовала пересмотра многих теоретических понятий, причем пересмотра не отдельных положений, а всего теоретического и методологического комплекса проблем исторического познания.

*Ключевые слова:* методология, источниковедение, русская философия истории, историческое познание.

*S.A. Vorobyova*

### **The Formation of Historical Source Studies Methodology in Russian Philosophy of History of the 19th century**

In the first half of the 19th century in Russian historiography and philosophy of history began the development of methodological issues of source studies as an auxiliary historical discipline. In this regard, a number of histori-

ans turn their attention to the analysis of historical knowledge. The report suggests that the interest in this problematic was objectively conditioned by the situation, which simultaneously took place in historical science of the time, and which required a revision of many theoretical concepts, and the revision of not only individual theses, but of the whole theoretical and methodological complex of historical knowledge problems.

*Key words:* methodology, source studies, Russian philosophy of history, historical knowledge.

Предметами дискуссий в русской философии истории XIX в. становятся такие вопросы, как анализ методологии исторического познания, ее связи с общей теорией познания; активно обсуждаются проблемы исторической теории, методов ее построения, объективности исторической теории и др. В соответствии с методологической традицией немецкой школы историографии (А.Л. Шлецер, Г.-Ф. Миллер и др.) историкам предписывалось избирательное отношение к историческим фактам, что, в свою очередь, предполагало необходимость формирования соответствующих критериев, способных установить скрытый смысл источников. Такой подход во многом был реакцией на поверхностное отношение к источникам и исторические выводы Н.М. Карамзина, который стремился всячески «приукрасить» и оправдать русский монархический режим. Для этого он не отказывался от произвольной интерпретации исторического источника, исходя из сугубо утилитарного значения истории.

Еще в XVIII в. последователь теории А.-Л. Шлецера русский историк И.Н. Болтин, отмечая значимость источниковедческой работы, указал на «небрежность» в отношении к историческому факту предшествующих историков, в частности, Леклерка и М.М. Щербатова, не умеющих, по его мнению, отличать правду от вымысла. Отбор фактов должен быть подчинен определенной методике: основой призван стать критический анализ источников, «сличение списков», «исправление погрешностей», «выделение исторических фактов». Болтин требует точного воспроизведения текста источника, передачи древней орфографии с помощью методов лингвистического анализа, привлечения естественнонаучных источников: палеографических, географических и др. В своей исторической методологии он оперирует такими понятиями, как «деяние», «бытие», «обстоятельство», «дело».

Категория исторической гносеологии «факт» в отечественной исторической науке в современном смысле возникает несколько позже — в первой половине XIX в., когда начинается активное исследование исторической методологии. В структуру методологии исторического источниковедения первоначально включается прежде всего отбор самих исторических материалов. Так, одним из первых Н.А. Полевой выделяет те исторические материалы, которые могут служить историку: летописи, памятники дипломатические, палеографические, археографические, географические, а также предания, сказки, песни, пословицы и т. д. Ко всем этим историческим материалам Полевой советует относиться очень осторожно, учитывая, например, отсутствие критики в русских летописях.

М.П. Погодин продолжает эту тему, призывая к интерпретации исторических свидетельств в русле их максимально большой совокупности и критичности — этот подход он называет «математическим» методом исторического исследования. Только так, по его мнению, можно преодолеть субъективизм авторской позиции. Становится достаточно ясным то, что исторический факт не может быть отождествлен с источником. Исследователь при работе с различными документальными свидетельствами должен разобраться в степени достоверности самого источника. Вполне возможно, что эта степень минимальна и историк имеет дело с «отпечатком» свидетельства, его проекцией в субъективную плоскость автора.

Следующий «шаг» в этом направлении связан с деятельностью русской «скептической школы», к которой принадлежали С.М. Строев, О.М. Бодянский, И.М. Сазонов и другие ученые; к ним примыкали археографы Я.И. Беренников, П.М. Строев. Так, П.М. Строев выступает против «теорий ложной патетики» и «высокого стиля», подразумевая прежде всего историю в изложении Карамзина, и ратует за воссоздание реальной картины прошлого. Для этого следует изучать внутреннюю историю страны: торговлю, промышленность, финансы, законы, обычаи и другие особенности. Такой методологический подход несколько отличает Строева от скептиков, так как он предполагает неопровержимость основных исторических источников, что было для «скептической школы» в целом неприемлемо. П.М. Строев с энциклопедической точностью описывает различные рукописи, создавая их каталоги, об этом говорят названия его основных работ: «Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. В 4-х частях», «Каталог славяно-

российских рукописей, принадлежащих московскому купцу И.Н. Царскому», и др.

Для историков этого периода свойственно противопоставление эмпиризма (О. Конт) и рационализма (Г. В. Ф. Гегель) в трактовке истории. В то же время в русской исторической мысли отчетливо прослеживается третья традиция на основе своеобразного синтеза. Например, Т.Н. Грановский выступает против как произвольного построения фактов, так и абсолютной метафизической схематизации в истории. В то же время он стремится к концептуальности в историческом познании, полагает, что истина в истории достижима не через аналитизм, а на основе системы философского мировоззрения. При логическом понимании истории, по его мнению, нельзя познать ее суть, так как все подчиняется некоему началу, логическому разуму. Естественные и нравственные причины также находятся в зависимости от него. Необходимо гармоническое соединение духа и природы. История, по мнению Грановского, не должна подчиняться системе, так как она имеет собственную задачу. Содержание истории составляют факты, полученные эмпирически, «определенные обстоятельствами», а форму представляет не «отвлеченная мысль», но «живое созерцание».

Попытка найти некий консенсус крайних взглядов на трактовку истории приводит отечественных мыслителей к формулированию новых дефиниций и категорий философии и методологии истории. Формируется философия исторического знания, которая изучает знание об историческом объекте.

*Г.А. Амкуаб*  
АГУ, Сухум, Абхазия

### **Массовые коммуникации в эпоху глобализации: методологический смысл культурно-исторического опыта**

В переломные эпохи культурно-исторический опыт открывал перспективу дальнейшего развития народам, опирающимся на традиции. Его игнорирование вело к исчезновению народов, отказавшихся от историче-

ской памяти. Применительно к нынешнему переломному периоду именно этот опыт и позволит выбрать Абхазии приемлемое будущее.

*Ключевые слова:* массовые коммуникации, глобализация, культурно-исторический опыт, абхазский социум.

*G.A. Amkuab*

### **Mass Communications in the Era of Globalization: Methodological Sense of Cultural Historical Experience**

At a turning point, cultural and historical experience opened the prospect of further development to the people, based on tradition. Ignoring this led to the disappearance of peoples who abandoned historical memory. With regard to the current turning point, it is this experience that will allow Abkhazia to choose an acceptable future.

*Keywords:* mass communications, globalization, cultural and historical experience, Abkhazian society.

Абхазский социум в силу ряда исторических обстоятельств можно отнести к закрытым социокультурным структурам (следуя принятой классификации этнографов [1]), что в значительной степени специфицирует процессы глобализации, происходящие сегодня в этой стране с особым международным статусом. Глобализационные процессы, происходящие в Абхазии, характеризуются, с одной стороны, модернизацией культурно-исторических традиций (значительные изменения в свадебной обрядности, в отношении к одежде, к воспитанию детей, в понимании «кормильца семьи»), а с другой — «рецидивом архаики» (термин В.А. Тишкова [3, с. 8]). Последний проявляется прежде всего в попытках государства опереться на традиционные формы социального устройства и саморегуляции (в частности: в возрождении языческих молений с участием государственных чиновников и их демонстрации по телевидению, в усилении полномочий традиционных социальных институтов — «советов старейшин» и т. д.). Кроме того, глобализационные процессы в закрытом обществе Абхазии вызвали возрождение фамильно-родовой организации: в Интернете формируются социальные сети, основанные на кровнородственных отношениях (подробнее об этом см.: [2, с. 89]). Та-

ким образом, под влиянием глобализационных процессов социальная структура закрытого общества трансформируется («открывается» и «закрывается» одновременно), что проявляется в изменении культурно-исторического самосознания народа. Все это так или иначе накладывает отпечаток на способы хранения, переработки и продуцирования информации, которыми характеризуется деятельность абхазских СМИ.

Обращение к абхазскому обществу, где огромное значение имеет традиция, фиксирующая в себе исторический опыт сохранения этноса, наглядно демонстрирует реальность и действенность именно такого рода оснований. И нынешняя ситуация состоит в том, что мощные процессы глобализации не ослабляют, а напротив, усиливают этнокультурную политику абхазских СМИ, которая приобретает особую актуальность. Они сегодня испытывают потребность в разработке достаточно эффективной культурно-исторической основы для своей деятельности в глобализирующемся мире, чтобы их деятельность могла положительно решать проблемы, возникающие в области этнокультурной, а также социальной идентичности и соответствующие психологические, экономические, политические, социальные и культурные коллизии. И в этом контексте особую актуальность приобретает выработка культурологической концептуальной модели деятельности абхазских СМИ в новых технологических условиях их функционирования. В этом плане, ждать, что технические достижения сами по себе мобилизуют общество — утопия. По сути, они есть лишь инструмент воздействия на общество и, как всякий инструмент, принципиально амбивалентны.

Исторический опыт народа накапливается в результате культурной деятельности людей, он сохраняет свою историческую устойчивость благодаря существованию общинных связей, в частности систем коммуникации. Он включает в себя оценки результатов, фактов общественной жизни и политических событий, действий исторических личностей и масс. Репрезентантами исторического опыта могут быть политические партии, общественные движения, правительства, отдельные личности и народы. Формирование абхазской культуры происходит в результате многообразной знаково-символической деятельности: политической, производственно-экономической, идеологической, организаторской, литературно-художественной. Процесс накопления исторического опыта включает в себя рефлексию по поводу прошедших событий, а также

предполагает осмысление действительности как исторической. В этом процессе СМИ играют одну из основополагающих ролей, поскольку превращают в историю каждый текущий день.

## **Литература**

1. *Арутюнов С. А.* «Закрытое общество» – альтернатива мегаполисному потребительству? // Кавказский культурный круг: традиции и современность. — М.: Международный научно-исследовательский институт народов Кавказа, 2003.

2. *Соловьева Л. Т.* Судьбы традиций в эпоху глобализации: Абхазия в начале XXI века // Кавказ и глобализация. Журнал социальных, политических и экономических исследований. — 2007. — № 1 (3) . — С. 82–92.

3. *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. — М.: Наука, 2003.

*А.А. Арламов*  
КубГУ, Краснодар

### **К истории разработки деятельностного подхода (концепция В.С. Швырева)**

Концепция В.С. Швырева представляется в докладе как исторически значимый опыт интерпретирования категории деятельности в ином контексте — в сфере современного гуманитарного знания. Рассуждения Швырева подводят нас к мысли о том, что в основе познавательной эффективности деятельностного подхода в науках о человеке лежит апелляция к истории.

*Ключевые слова:* деятельность, деятельностный подход, философия, методология, социально-гуманитарное познание, история.

## To the History of Development of the Activity Approach (the Concept of V.S. Shvyrev)

The concept of V.S. Shvyrev is presented in the report as a historically significant experience of interpreting the category of activity in another context – in the field of modern humanitarian knowledge. Shvyrev's reasoning leads us to the idea that the cognitive effectiveness of the activity approach in the human sciences is based on an appeal to history.

*Keywords:* activity, activity approach, philosophy, methodology, social and humanitarian knowledge, history

Общее знакомство с размышлениями В.С. Швырева о деятельности как методологической категории убеждают в том, что их основанием явились идеи К. Маркса. Причем сразу хочу заметить, что Швырев далек от механического переноса представленного К. Марксом понятия деятельности. Швырев полагает, что «...*суть так называемого деятельностного подхода к миру человека*, как бы этот подход не трактовать, заключается, конечно, не в самом по себе подчеркивании того тривиального положения, что человек активно действующее в мире существо, а в *анализе специфических для человека форм преобразования наличной действительности*» [1, с. 9]. Так изначально характеризуется функция категории деятельности в познании мира человека. Значимость этой предпосылки Швырев видит в том, что она открывает возможность этого анализа. При этом он ссылается на суждение Э. Г. Юдина, который писал: «...в современном познании, особенно в гуманитарном, понятие деятельности играет ключевую, методологически центральную роль, поскольку с его помощью дается универсальная характеристика человеческого мира» [2, с. 266].

Опираясь на эту предпосылку, В.С. Швырев и определяет смысл дальнейшего шага философско-методологического исследования. «Разработка теоретического понятия деятельности, — пишет он, — предполагает некоторую исследовательскую программу, связанную с выявлением существа *деятельности как формы активности* (курсив мой. — А. Арламов), и только в таком качестве понятие деятельности может выступать в качестве предпосылки изучения “мира человека” в его своеобраз-

разии» [1, с. 9–10]. Мне представляется очевидной необходимость обращения к исторической науке, которая дает реальный материал для анализа этого «своеобразия». Однако в 70–80 гг. прошлого столетия эта важнейшая компонента исследования не подчеркивалась. На передний план выступали проблемы «теории диалектики» и, в частности, проблемы теории деятельностного подхода.

Швырева не смущает многообразие трактовок понятия «деятельность» в философской и социально-гуманитарной литературе того времени. Более того, он ставит вопрос о смысловом различии понимания деятельности и значимости результатов, полученных в различных областях исследования. Он отмечает, что «частные науки социально-гуманитарного профиля — социология, психология, этика, эстетика, педагогика, методология науки, — с одной стороны, просто вынуждены пользоваться определенными представлениями о деятельности, говоря о социальной деятельности как предмете психологии или педагогики, нравственной, эстетической, научно-познавательной и прочей деятельности; с другой стороны, все эти науки, анализируя тот тип деятельности, который выступает их предметом, не рассматривают тем не менее деятельность как определенный тип отношения к действительности в “чистом” виде».

Таким образом, Швырев, абстрагируясь от частных гуманитарных представлений деятельности, проясняет ее тип в философском контексте. Это суждение фиксирует особенность деятельности как философской категории. И вместе с этим, автор, подчеркивает значимость частных наук, которая состоит в том, что «они исходят из каких-либо частных структур, в которых воплощается деятельность. Естественно, они вносят свой вклад в исследование этих структур, имеющих определенное значение для понимания деятельности как таковой в ее всеобщности, но последнее все-таки остается за пределами их анализа» [1, с. 10]. Для частных наук открывается методологическая стратегия понимания деятельности, суть которой — осмысление ходов в прояснении «типа отношения к действительности». Но сама проблема деятельности как таковой — вне их компетенции. Она находится в компетенции философии. Но есть ли прямой путь «обобщения» от частных наук к философским категориям?

«Исходное определяющее понимание деятельности, — замечает Швырев, — связано с выявлением определенного типа отношений к ми-

ру, определенного типа бытия в мире, который составляет существо деятельности. И лишь исходя из такого понимания, можно раскрыть теоретические основания внутреннего единства всех тех частных видов активности человеческих сообществ и отдельных индивидов, по отношению к которым мы принимаем термин “деятельность”. И это исходное содержание теоретического понятия “деятельности”, естественно не может не носить философского характера, его нельзя понять и объяснить вне широкого философско-мировоззренческого контекста» [1, с. 10–11]. Таков вывод автора. Однако возникает вопрос, можно ли обсуждать *типы человеческого отношений к миру, определенного типа человеческого бытия в мире*, не обращаясь к истории, к опыту человеческого бытия зафиксированному в историческом знании. В.С. Швырев упускает этот вопрос из виду, но его постановка вытекает из самой сути этих рассуждений.

## Литература

1. Швырев В. С. Понятия деятельности как философской категории // Деятельность: теория, методология, проблемы. — М.: Политиздат, 1990.

2. Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. — М., 1978. 266 с.

**Т.В. Шоломова**

РГПУ имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург

## **Буржуазность как историко-культурный феномен**

Данный доклад касается проблемы происхождения термина «буржуазность» и обнаружения буржуазности как явления в европейской и отечественной культуре. Русская культура систематически отвергает буржуазность и отрицает возможность буржуазного влияния, но причины отторжения буржуазности русским национальным сознанием вполне объяснимы.

*Ключевые слова:* буржуазия, буржуазность, аристократия, историко-культурный феномен.

## **Bourgeoisness as a Historical Cultural Phenomenon**

This article deals with the problem of the origin of the term «bourgeoisness» and the discovery of bourgeoisness as a phenomenon in European and Russian culture. Russian culture systematically rejects bourgeoisness and denies the possibility of bourgeois influence, but the reasons for the rejection of bourgeoisness by the Russian national consciousness are quite understandable.

*Key words:* bourgeoisie, bourgeoisness, aristocracy, phenomena of history and culture.

Под «буржуазностью» понимается «свойство по значению прилагательного “буржуазный” — относящийся к буржуазии, характеризующийся господствующей ролью буржуазии, присущий буржуазии» [1, с. 263]. Первенство в употреблении термина, вероятно, принадлежит К.Д. Леонтьеву, приписывавшему южным славянам способность впадать «в самую крайнюю простоту современной либеральной буржуазности» (имелась в виду их готовность, в силу особенностей национальной истории, «в делах чисто славянских руководиться национальной буржуазией, профессорами, учителями, купцами, докторами и отчасти священниками») [3, с. 97]. Это был 1875 г.

В первую очередь возникает вопрос о границах буржуазности. Буржуазия как класс во всех ее проявлениях является предметом пристального внимания давно. Самые яркие и влиятельные образы буржуазии и ее исторической миссии оставили К. Маркс и М. Вебер. Но вопрос, кто и когда увидел ее первым, и когда это произошло? (То есть — в какой степени при исследовании буржуазии уместна ссылка на Аристотеля, описавшего «человека середины»?) Увидела ли буржуазию первой раздраженная ее пришествием аристократия (и, согласно теории Н. Элиаса [7], выплеснула свое раздражение в многочисленных учебниках хороших манер)? Увидела ли буржуазия сама себя — и описала в многочисленных автобиографиях обладающих высоким самосознанием пополанов? [6, с. 390–392, 441.] Или отсчет следует вести от комедии Мольера «Мещанин во дворянстве», впервые эстетизирующей социальный страх дворянства перед восходящей буржуазией?

Согласно М. Оссовской, явления, которые можно характеризовать как «мещанские», наблюдались с глубокой древности. Она относит к ним как поэзию Гесиода, так и басни Эзопа с их своеобразной моралью. А.Ф. Лосев в «Эстетике Возрождения» обращает внимание на то, кто по происхождению были заказчики главных возрожденческих шедевров и покровители крупнейших художников. При этом сама по себе городская (буржуазная) культура в этот период еще не имела самостоятельного значения — получается, что «эстетической выразительности» буржуазности еще не существовало, а ее «общечеловеческая значимость» уже проявила себя.

При установлении границ такого явления как буржуазность следует также иметь в виду неравномерность развития капитализма в европейских странах: голландская живопись XVII в., главными героями которой были голландские бюргеры и их быт, уже достигла вершины и начала клониться к закату, а французская литература как раз приступила к высмеиванию буржуа: «Мещанин во дворянстве» написан в 1670 г. (Франс Халс и Рембрандт уже умерли; Яну Вермееру Дельфтскому осталось жить два года). Также следует помнить, что разные течения в жизни и искусстве сосуществовали одновременно (барокко, рококо, классицизм, просвещение, романтизм, сентиментализм, реализм не столько приходили на смену друг другу, сколько наслаивались друг на друга). Каждое направление по-своему отражало происходящую социальную эволюцию. При желании в каждом из них можно найти как утверждение крепнущего буржуазного идеала тем или иным способом, так и его критику.

Буржуазия выходит на историческую арену и становится видна с момента Великой французской революции (по крайней мере, в этот момент ее обнаруживают русские и в этой единственной революционной версии ее идеалы безоговорочно принимают). Революционный восторг был недолог; сразу же после поражения революции начинается критика буржуазии европейскими романтиками, которая более не прекращается и практически не имеет исключений до сегодняшнего дня. Если оставить в стороне отечественную традицию критики буржуазности, начавшуюся во времена А. С. Пушкина, и обратиться к двум дискуссиям последнего времени [2, с. 230–241; 4] о том, что такое буржуазность, можно обнаружить, что как «буржуазное» описывается то, что вызывает отторжение у говорящего. Интервьюируемые также демонстрируют склонность противопоставить собственный вкус тому, который они называют буржуазным.

Это означает, что русское сознание считает буржуазность отрицательным явлением, не находя в ней никаких привлекательных сторон. В то время как для человека Запада буржуазность — это не просто личное богатство. Оно имеет положительный смысл: «Это прежде всего определенная мораль, стиль и образ жизни, некое творческое отношение к миру, особый способ участия в жизни общества. Это, наконец, гордость человека чести, у которого руки чисты» [4, с. 20]. Итак, для В. Гавела буржуазность — это хорошо и правильно. Но по некоторым причинам любого противника буржуазности это определение устроило бы — ровно по тем причинам, которые вызывают отторжение буржуазности русским национальным сознанием. Именно об этих причинах и предполагается более подробный разговор.

## Литература

1. Большой академический словарь русского языка. — М.; СПб.: Наука, 2005. — Т. 2.
2. Буржуазность — что такое? (Участвуют Р. Гальцева, А. Злобина, А. Кушнер, О. Николаева, В. Пьецух, Т. Чередниченко) // *Новый мир*. — 1998. — № 10.
3. *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.
4. *Михник А.* Часы Вацлава Гавела // *Новое время*. — 2003. — № 7.
5. Новая буржуазность» в искусстве — что это? // *Петербургский театральный журнал*. — 2006. — № 2 (44) [Электронный ресурс]. — URL: <http://ptj.spb.ru/archive/44/ptj-questions-44/novaya-burzhuaznost-viskusstve-cto-eto/> (дата обращения: 24.04.2018). Обращаю внимание, что обе дискуссии уже изрядно устарели, но после 2006 г. никто больше не проявлял желания обсудить этот вопрос.
6. *Сапронов П. А.* Культурология: курс лекций по истории и теории культуры. — СПб.: Союз, 1998.
7. *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические исследования: В 2 т. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

**История и методология истории:  
переписка Д.М. Петрушевского и Г.В. Вернадского**

Дмитрий Моисеевич Петрушевский — виднейший российский и советский историк, медиевист, специалист по истории средневековой Англии. Его переписка с другим представителем русской исторической науки Г.В. Вернадским представляет собой сжатый в четырех письмах теоретический и методологический обзор основных тенденций развития современной историографии и роли методологии в изучении новейшей истории.

*Ключевые слова:* история, Д. М. Петрушевский, Г. В. Вернадский.

**Ya.I. Arov**

**History and methodology of history:  
Correspondence between D.M. Petrushevsky and G.V. Vernadsky**

Dmitry Moiseevich Petrushevsky was an eminent Russian and Soviet historian, medievalist, an expert in medieval English history. His correspondence with another representative of the Russian historical science, G.V. Vernadsky presents within four letters a theoretical and methodological review of basic tendencies of modern historiography development and also of the methodology's role in studying contemporary history.

*Key words:* history, D.M. Petrushevsky, G.V. Vernadsky.

Свою позицию относительно методологических предпосылок в изучении истории Д. М. Петрушевский постулирует еще до революции, в работе, посвященной анализу логического стиля исторической науки. Дискутируя по ряду вопросов с Г. Риккертом и другими неокантианцами, Петрушевский в противовес созданной баденской школой дуалистической картины научного познания, противопоставляющей естественные, генерализирующие науки наукам конкретно-историческим (индивидуализирующим), обосновывает нерелевантность подобного схематизма. Ре-

дукция истории только к конкретным проявлениям исторических событий, отрицание каких-либо законов исторического развития — все это, по мнению Петрушевского, в определенной степени вносит разлад в структурное единство всего научного знания, сочетающего в себе как конкретные проявления, так и их обобщения в форме определенного закона. Ученый полагает, что история как наука хотя и имеет свою специфику, обусловленную собственным предметом и объектом изучения, все же, как и все остальные научные дисциплины, должна быть не только описательной, но и законоформулирующей, она должна «социологизироваться», то есть учесть открытие социологических законов и предметно их переработать.

С необходимостью социологизации истории не был согласен Г.В. Вернадский. В письме к Петрушевскому от 11 июня 1913 г. он, в частности, подмечает следующее: «Какие в сущности разные вещи — социология и новейшая история, слить их вместе невозможно... Новейшая история наполовину только наука, а в сущности лишь «научообразна», как и история литературы». Хотя здесь возможна двойкая трактовка: научнообразность истории может пониматься Вернадским и в историческом ключе — в качестве момента развития исторической науки здесь и сейчас. Тогда смысл данного заключения — о несовместимости социологии и новейшей истории — будет касаться только данного конкретного момента, а не вообще кардинальной невозможности взаимопроникновения двух дисциплин. Так или иначе, рассуждение Вернадского о научнообразности истории выявляет негативный элемент во всей структуре исторического знания — отсутствие «четкого» методологического основания, которое и определяет степень научности той или иной дисциплины.

Поиск этого методологического основания у Петрушевского всегда сочетался с неокантианским дуалистическим пониманием науки, но, в отличие от многих западных неокантианцев, Петрушевский не разделял их мысли о тотальном разрыве гуманитарного и естественнонаучного знания. Все знание для него представлялось возможным подвести под общую теоретическую базу и встроить в единую методологическую систему координат, сочетающую в себе, в большей или меньшей степени, как форму конкретно-исторических проявлений, так и форму законов, по которым данные проявления проявляются.

Переписка Петрушевского и Вернадского лишь намечает определенные, еще неявно очерченные, тенденции развития будущих методоло-

гических разработок, выводящих историю из сферы чисто описательной дисциплины в сферу дисциплины теоретической. Однако сам поиск историков, понимание тех проблем, которые стоят перед исторической наукой в данный исторический момент — ценен уже самим своим фактом, ценен тем, что вдохновил будущих ученых к поиску и обоснованию собственных подходов в изучении истории, в развитии ее логических и теоретико-методологических основ.

*Ю.В. Сливкова*  
ОмГТУ, Омск

### **Тюрьмы-музеи: объект мемориальной культуры или инструмент исторической политики?**

Соотношение понятий «мемориальная культура» и «историческая политика» вызывает множество дискуссий. Опираясь на культурно-историческую концепцию А. Ассман, автор пытается выяснить, насколько принципиальны и непреодолимы смысловые противоречия между этими понятиями.

*Ключевые слова:* мемориальная культура, историческая политика, тюрьмы-музеи.

*Yu.V. Slivkova*

### **Prison Museums: the Object of Memorial Culture or an Instrument of Historical politics?**

The correlation between the notions of «memorial culture» and «historical politics» raises many discussions. Based on the cultural and historical concept of A. Assman, the author tries to find out how important and insuperable are the semantic contradictions between these concepts.

*Key words:* memorial culture, historical politics, prison museums.

Могут ли понятия «мемориальная культура» и «историческая политика» развиваться параллельно, или это взаимоисключающие понятия. Зачастую мемориальная культура воспринимается как положительное явление, находящееся на стыке различных сфер жизни (культурной, общественной и политической) и формирующееся посредством синтеза индивидуальной и коллективной памяти. Историческая политика, напротив, вызывает негативные ассоциации, связанные с навязыванием мнений, замалчиванием, фальсификацией и воспринимается как форма организованного влияния на общественное мнение [2].

Исследуя мемориальную культуру страны необходимо учесть все формы и средства формирования индивидуальной и коллективной памяти, а также факторы, влияющие на них. Немецкая исследовательница-историк А. Ассман в книге «Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика» рассматривает мемориальную культуру как «культуру отношения к прошлому». Такое понятие несколько шире мемориальной культуры, так как помимо традиционных форм коммеморации (музеи, памятники и мемориалы) включает речи политиков, документальное и художественное кино, различные инсталляции [1].

В настоящее время исследователи все чаще говорят о необходимости новой интерпретации событий прошлого. Общественное сознание не может быть статичным, а ведь именно социум определяет актуальность и востребованность определенных воспоминаний, иногда применяя инструменты исторической политики.

В России противопоставление мемориальной культуры и исторической политики проявилось в первую очередь в вопросе о необходимости увековечения памяти жертв политических репрессий. И в центре этого противостояния оказались места заключения репрессированных и музеи, созданные в этих местах.

Система исполнения наказаний находится в тесной взаимосвязи с политическим режимом страны, и экспозиции музеев-тюрем, как правило, демонстрируют его отрицательные качества. Поэтому смена власти и идеологии влечет за собой закрытие музеев. Например, музеи «Каторга и ссылка», закрытые в середине 1930-х гг. из-за усиления тоталитарного режима, или еще более яркий пример — закрытие музей В.И. Ленина в ноябре 1991 г. В результате изменений общественно-политического

климата тюрьмы-музеи воспринимаются как «хранители неудобных фактов», и даже если эти факты не искажаются, то замалчиваются [6].

Одна из самых известных тюрем в России — Бутырская. В 1971 г. здесь было принято решение о создании музея. Первая экспозиция создавалась заключенными и включала экспонаты, посвященные истории тюрьмы, дореволюционные кандалы, цепи, ошейники, фотографии татуировок, ножи, заточки, самодельные устройства для татуажа, изделия, созданные заключенными, — парусники, модель крейсера, карты [7].

По разным свидетельствам в сталинское время в Бутырской тюрьме находилось до 20 тысяч заключенных. 136 узников Бутырской тюрьмы на Архиерейском соборе Русской православной церкви были причислены к лику святых и прославлены как новомученики и исповедники российские XX в. Однако материал об этих событиях в экспозиции отсутствует, и период политических репрессий показан только с точки зрения исправления заключенного под влиянием режима [7]. Инициатива превращения Бутырской тюрьмы в один из ключевых элементов музейно-мемориального комплекса, посвященного жертвам политических репрессий, принадлежит международному правозащитному обществу «Мемориал», но реализовать проект в полной мере до сих пор не удалось.

Еще один пример — Мемориальный музей «Пермь-36». На сегодняшний день это единственный сохранившийся в реставрационной и экспозиционной целостности комплекс построек сталинского ГУЛАГа. Учреждение ВС-389/36 было ликвидировано в 1988 г. В 1992 г. начались восстановительные работы, был создан музей политических репрессий и центр документации. Несмотря на очень неудобное для посещения расположение, выставочный комплекс стал одной из главных достопримечательностей Пермского края. Помимо традиционной для музея экспозиционной деятельности, территория комплекса «Пермь-36» стала местом проведения ежегодного международного гражданского политическо-культурного форума «Пилорама». Изначально форум был задуман как фестиваль бардовской песни, в настоящее время помимо концертной программы включает в себя выставки, театральные постановки, кинопоказы, площадки для различных гражданских дискуссий [5]. Деятельность общественной организации — учредителя и инициатора создания музея долгое время подвергалась критике, и в 2015 г. в результате конфликта с администрацией Пермского края музей был закрыт, а на территории

комплекса запланировано создание новой экспозиции, посвященной лагерной системе и сотрудникам УФСИН. В материалах периодических изданий можно встретить несколько противоречивых версий относительно причин закрытия музей и грядущего концептуального изменения экспозиции. Наиболее часто упоминается проблема финансирования объекта и открытая критика исследовательской деятельности сотрудников музея. Отрицать значимость музейного комплекса, безусловно, нельзя, однако компромиссного решения пока не найдено.

Для того, чтобы тот или иной объект стал местом памяти, недостаточно того, чтобы он просто не был забыт или нанесен на карту. Он должен быть признан местом памяти определенной группой, это могут быть историки, непосредственные участники событий или их потомки, которые входят в своего рода экспертные сообщества в области мемориальной культуры. Именно экспертные сообщества сыграли значительную роль в привлечении внимания к проблеме увековечивания памяти жертв политических репрессий.

До определенного времени, отсутствие попыток представить политические репрессии музейными средствами было предопределено стремлением к сокрытию информации и масштабах произошедшего. Необходимо отметить, что современные тюремные экспозиции сфокусированы на жертвах репрессий, но не на тех, кто был к этим репрессиям причастен. Тема ответственности практически не обсуждается [3]. По такому принципу выстроена экспозиция музея «Следственная тюрьма НКВД» в Томске. Здесь восстановлена обстановка камер, комнаты следователя, на стендах представлены фото заключенных, их личные вещи. А в подземном проходе между двумя зданиями НКВД установлена скульптура, изображающая согнутую спину человека, уходящего в темноту, — образ одного из тысяч безвинно осужденных.

Согласно современной классификации, тюрьмы-музеи не выделены в отдельный вид, но по характеру экспозиций их можно отнести к мемориальным музеям, которые создаются с целью увековечивания памяти об исторических событиях и (или) их участниках. Для таких музеев коллекция не является центральным звеном. Главным аспектом музейфикации тюрем должно стать представление памяти о событиях и их значении. Экспозиция призвана объяснить, как и почему произошли определенные события, вписать их в социальный контекст, проиллюстрировать

причины и следствия. Самая трудноразрешимая задача мемориального музея — соединить функцию документирования и сохранения объекта музейфикации с моральной ответственностью общества и исторической политикой государства [4]. Поэтому нет однозначного ответа на вопрос: может ли быть тюрьма одновременно музеем и мемориалом?

## Литература

1. *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. — М.: Новое литературное обозрение, 2014. — 328 с.

2. *Леонтьева О. Б.* Память, время, мемориальная культура в работах Алейды Ассман // *Историческая экспертиза*. — 2017. — № 4. — С. 31–46.

3. *Миллер А.* Политика памяти в России. Роль негосударственных агентов [Электронный ресурс]. — URL: <https://http://gefter.ru/archive/20967/> (дата обращения 16.06.2018).

4. *Роуше Х.* Музеология и память о прошлом: образы гражданской войны в экспозициях испанских музеев // *Вопросы музеологии*. — 2013. — № 1 (7). — С. 100–115.

5. Сергей Ковалев о музее «Пермь-36»: «Самая большая наша беда состоит в том, что они наложили руку и на огромный архив» [Электронный ресурс]. — URL: <https://openrussia.org/post/view/3229/> (дата обращения 16.06.2018).

6. *Тельчаров А. Д.* Музееведение / А. Д. Тельчаров. — 2-е изд. — М.: Научный мир, 2011. — 184 с.

7. Функция неизменна. Григорий Ревзин о Музее Бутырской тюрьмы [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1263604> (дата обращения 16.06.2018).

**О значении исторической методологии  
в современных культурно-антропологических исследованиях**

В докладе сообщается о наблюдениях, основанных на аналитическом обзоре текущих публикаций по теме диссертационного исследования. Констатируется, что использование исторических методов в современных культурно-антропологических исследованиях носит спорадический характер. В связи с этим обосновывается необходимость преодоления дисциплинарных барьеров и теоретико-методологических стереотипов, более систематического обращения к исторической методологии в анализе и оценке современных проблем духовной жизни.

*Ключевые слова:* исторические методы, философская антропология, культурология, проблемы духовной жизни, холизм.

*D.S. Rozhkova*

**On the importance of historical methodology  
in modern cultural and anthropological researches**

The report, based on an analysis of current publications on the subject of the author's dissertation research, states the weak use of historical methods in modern cultural and anthropological studies. In connection with this observation, it is proposed to more actively overcome disciplinary barriers and theoretical and methodological stereotypes and more systematically turn to historical methodology in the analysis of contemporary problems of spiritual life.

*Key words:* historical methods, philosophical anthropology, cultural studies, problems of spiritual life, holism.

Процесс коммерциализации культуры, происходящий в России в последние, постсоветские, десятилетия, активно исследуется в современных междисциплинарных культурологических проектах. При этом «процесс закрепления рыночных отношений в специализированных сферах культуры

(науке, образовании, но прежде всего, художественной культуре), который выражается в организационно-структурных изменениях, отказе от установившейся иерархии культурных ценностей и приоритетов, ослаблении социальных и эстетических функций искусства» [6], рассматривается как неизбежный и имеющий, наряду с некоторыми плюсами, большое число негативно оцениваемых последствий для общества и самой культуры.

Если посмотреть на эти исследования с методологической точки зрения, то можно заметить, что они почти целиком носят системно-аналитический характер: проблемная ситуация рассматривается в плане ее составляющих сторон, частей, причинно-следственных связей. В основном проводится разностороннее феноменологическое различие социологических (социально-экономических процессов) и их аксиологических (социокультурных) последствий в русле нео- и постмарксистской парадигмы анализа: «...анализируются основное содержание понятия “общество потребления” как процесса означивания себя индивидом посредством приобщения к определенным материальным и нематериальным благам и генезис данного понятия в трудах Т. В. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе, Ж. Бодрийера, Э. Фромма» [1, с. 62]. Коммерциализация искусства, научной интеллектуальной деятельности, спорта, образования и воспитания и пр. почти во всех работах (статьях и диссертациях) рассматривается в границах XX–XXI вв. новейшего времени (например, «коммерциализация науки, ставшая в эпоху “рейгономики” в США, а затем и других странах государственной политикой...» [3, с. 141]).

Можно встретить и неудовлетворенность этими стандартными социологизирующими подходами, которые не только не несут достаточной познавательной новизны, но, как полагают некоторые исследователи, сегодня уже могут считаться не адекватными тем задачам понимания и прогнозирования, которые пытаются решить с их помощью. Требуется пересмотр научных программ, их теоретико-методологического инструментария, и одним из эффективных направлений изменения исследовательской оптики можно считать антропологический поворот. «Исследователи-антропологи отмечают, что “незападные” общества зачастую и не содержат дифференцированных систем, производящих суждения об искусстве. <...> Это значит то, что те институциональные формы, которые выносят искусство за скобки повседневной жизни, культурно специфичны и различаются в зависимости от социальной и культурной среды»

[5, с. 130]. Такие «незападные» формы художественной и, шире, духовной жизни обнаруживаются за пределами массовой культуры и в российской действительности, и они тоже нуждаются в адекватном осмыслении и понимании перспектив их развития в коммерциализированной среде.

Однако комплексной междисциплинарности в культурных и антропологических исследованиях сегодня, по-видимому, уже недостаточно. Системно-структурное изучение проблемы (коммерциализации в данном случае) как анализ ее некоего данного состояния не позволяет заметить и понять временных тенденций, для чего необходимо увидеть общий план развития явления от начальных, «зародышевых» состояний к развитым. Сегодня в исследованиях проблем коммерциализации и ее последствий наличествует дефицит именно исторического взгляда. Все оценки базируются на будто бы «вечной» теоретической модели товарно-денежных отношений и свободного рынка культурных ценностей, а в плане субъектной активности — на вытеснении культурной политики просветительского типа коммерческим, рыночным же. Но ведь культурные процессы не сводятся к экономическим, они более многозначны, а антропологические — и того многозначнее.

Как вообще возможно прогнозное знание за пределами естественнонаучной парадигмы? Это предвидение возможно в форме гуманитарной экспертизы, а не экстраполяции системных теоретических моделей. Только на основании изучения чего-то подобного в прошлом, уже состоявшемся, развившемся и завершившемся, или там, где подобные процессы уже ушли так далеко, что развернули свои результаты и последствия. По истории коммерциализации образования, науки, искусства нам не удалось обнаружить сколько-нибудь развернутых исследований (редкое исключение — работа [4]). Проблема коммерциализации плохо изучена в историческом разрезе, а пока не показано исторически конкретно, к чему приводили приступы коммерциализации культуры в прошлом, наши предсказания о том, как коммерциализация «испортит» людей, остаются в зоне публицистики, а не компетентного предупреждения.

Без историко-сравнительных данных мы не можем отделить исторические закономерности от индивидуализирующих особенностей именно нашей ситуации, нашей культуры и нашего времени. Эти исторические исследования можно реализовать на основе концепции экономической антропологии Карла Полањи [2]

## Литература

1. Волков П. М. Генезис понятия «общество потребления» в европейской философии второй половины XX века // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота. — 2016. — № 6 (68): в 2-х ч. — Ч. 2. — С. 62–67.

2. Поланьи К. Саморегулирующийся рынок и фиктивные товары: труд, земля и деньги // *THESIS*. — 1993. — Вып. 2. — Т. 1. — С. 10–17.

3. Попова О. В. Человек, его цена и ценность: к проблеме коммодификации тела в научном познании // *Epistemology & Philosophy of Science*. — 2016. — Т. 49. — № 3. — С. 140–157.

4. Сувалко А. С. Эмоциональный капитализм: коммерциализация чувств. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. — 48 с. (Серия WP20 «Философия и исследования культуры»).

5. Фархатдинов Н. Г. Искусство как товар: старые и новые исследовательские перспективы // *Экономическая социология*. — 2011. — Т. 12. — № 3. — С. 127–144.

6. Энциклопедия государственного управления в России / Под общ. ред. В. К. Егорова; отв. ред. И. Н. Барциц. — Т. 1. — М.: РАГС, 2008 [Электронный ресурс]. — URL: <https://lib.sale/munitsipalnoe-upravlenie-gosudarstvennoe/kommertsializatsiya-kulturyi-73783.html> (дата обращения: 07.05.2018).

*А.А. Носков*

СПбГУПТД, Санкт-Петербург

## Историческое становление автономии искусства

Обращение к истории понятий «эстетика» и «искусство» позволяет проследить тесную связь между ними. Общая судьба этих понятий сходится не только в их объеме, но и на философском уровне обобщения сущностной природы искусства. Автономия свободы творчества человека противостоит деавтономии в этических антиномиях. Поэтому при утверждении

подчиненности искусства эстетика становится шире понятия искусства. И тем самым оставляет открытым вопрос и сущности человека.

*Ключевые слова:* история, становление, эстетический опыт, искусство, мимесис, этические антиномии.

*A.A. Noskov*

### **The Historical Formation of the Autonomy of Art**

An appeal to the history of the notions of aesthetics and art makes it possible to trace the close connection between them. The common fate of these notions converges not only in their scope, but also at the philosophical level of generalizing the essence of art. The autonomy of the freedom of human creativity oppose de-autonomy in ethical antinomies. Therefore, when we affirm the subordination of art, aesthetics becomes wider than the notion of art. And thus leaves the question of the essence of human open.

*Key words:* history, formation, aesthetic experience, art, mimesis, ethical antinomies.

Небольшой философский экскурс в актуальный вопрос обретения самостоятельности особого вида творчества и его публичных результатов, именуемых искусством, следует предварить упоминанием о немаловажном аспекте несовпадения объемов понятий *эстетика* и *искусство* при очень сходной их судьбе становления. Несмотря на то что оба понятия тесно связаны и сосуществуют рефлексивно в европейской истории с давних времен, отождествлять их удавалось далеко не всегда. Имплицитный внедисциплинарный период эстетики с античной древности до галантного века Просвещения закончился на публикации известного трактата А.Г. Баумгартена (1750). Мыслитель не только ввел в оборот само понятие эстетики и определил ее как чувственное познание особого рода, но и открыл витиеватую его судьбу в философских трактатах вплоть до кризиса классического идеала искусства в конце XIX в. Ровно так же, как и с эстетикой, первое осмысление искусства как искусства возникает далеко не сразу в европейской истории, и, очевидно, датировать его можно первым трактатом о художниках и их произведениях Дж. Вазари (1550), или эпохой Ренессанса. Таким образом, здесь можно

по аналогии говорить об имплицитном искусствознании. И даже более того, подвергать сомнению существование самого феномена искусства в эпохах, предвещающих ту, где творили титаны человеческого духа. Известные нам артефакты, продукты творчества человека тех эпох определенно были подчинены внешним причинам. Были ли они светскими в цивилизованной античной Греции или преимущественно сакральными в христианские Средние века — полотна, фрески, скульптура, архитектура и музыка и пр., — они служили вполне конкретным целям, подчинявшим себе, а потому ограничивавшим свободу человеческого творчества. Именно поэтому об автономии искусства, а потому об искусстве в своем чистом выражении говорить можно лишь с некоторыми оговорками. В целом, стоит еще раз отметить сходство в истории появления рассмотренных понятий искусства и эстетики. Они появляются много позже, чем обозначаемые ими феномены.

Однако этим сходство далеко не исчерпывается. Немаловажное значение для искусства имеет обретение автономии или свободы творчества человека, подобно тому, как в средневековье это произошло с философией при ее секуляризации. При этом обнаружение самостоятельности практик искусства возможно лишь с философских позиций на высоком уровне обобщения в эстетике опыта, что сближает рассматриваемые здесь понятия методологически. Осмысление искусства с философских позиций происходит уже у И. Канта в «Критике силы суждения» [4]. В дальнейшем освобождение от религиозных нужд было далеко не единственной причиной на пути самостоятельности человеческого творчества в искусстве. Эпоха Романтизма подняла на новый уровень силу человеческого духа и обратилась к возможностям отдельного человека в различных эстетических трактатах братьев А. и Ф. Шлегелей, в эстетике Г.В.Ф. Гегеля. Апофеозом романтических настроений становится работа Ф.В.Й. Шеллинга «Философия искусства», где эстетика и искусство предельно сближаются, если не отождествляются. Вместе с этим в конце XIX в. происходит переосмысление классического принципа искусства подражания природе — *мимесиса* — платоновской копии копий. На смену кризису архаических канонов и застывших форм приходит модернистский принцип новаторства без подражания, без оглядки на окружающий мир. Новым пророком такого искусства становится Ф. Ницше с его концепцией аполлонического и дионисийского, рационального и бессо-

знательного. Это переворачивает романтические представления о силе человеческого духа вверх тормашками. Человек из творца становится орудием непознаваемых и бесконтрольных сил.

С этого момента понимание искусства философами расходится на две магистральные линии и упирается в своем пределе в онтологию творчества и его объектов. Одни философы в рамках романтических представлений упорно продолжают гуманно видеть в человеке титанические способности свободного духа и отождествляют эстетику и искусство. Другие оставляют искусству подчиненное место, а эстетике отводят куда большую значимость для обнаружения человеческой природы. Для первых современное искусство силами личности творца способно преодолеть кризис модерна в комбинаторных сочетаниях всего со всем, в отрицании новаторства как принципа, посредством триггеров-рычагов срабатывания цепочек значения, оболочек или тел без органов, *ничтожными эстетическими объектами* [3], через контекстуальность творческого акта, универсальность связей истины вещей мира, невзирая на понятие актуальности. Для вторых важно, что чувственное познание через актуальные объекты чаще всего классического искусства или, например, дизайна, может учить, воспитывать или даже приоткрывать мистическую природу человека. Тем самым искусство als ob существует в двух модусах: автономном и подчиненном внешним целям различного происхождения. Если с пониманием чистого творчества, ставшего публичным и так или иначе именуемого искусством, более мне все прозрачно, то с противостоящим ему подчиненным состоянием публичного творчества субъекта все не так очевидно.

Мистические особенности или категорически выраженные идеалы мало приоткрывают нового в деавтономии искусственных практик. Поэтому прежде всего следует обратить внимание на архаичное этическое представление о *калокагатии*, иначе говоря, на этические антиномии в эстетическом. Важно рассмотреть, как они проявляются в актуальных объектах искусства. И здесь прежде всего следует обозначить на основании общефилософских посылок моменты целого в антропологическом масштабе. Также можно говорить о фактических архивных реликтах публичного творчества человека, могущих быть как актуальными для современного человека, так и малоинтересными.

Обращение к этике в эстетическом может раскрываться следующим образом. Прежде всего в этических антиномиях человеческой деятельности на уровнях гегелевского различения морали и нравственности:

- объективного и субъективного — общественного и индивидуального;
- всеобщего и особенного — интеллигибельного и эмпирического;
- практической целесообразности и специфически моральной значимости долженствований и ценностей — релятивизма и абсолютизма;
- общественного и личного — социо-психологический редукционизм против «неопротестантизма» М. Хайдеггера, А. Камю, Ж.-П. Сартра и пр.;
- детерминации и индетерминации — внешнего и внутреннего [2].

В искусстве, узко понимаемом по преимуществу как оптические объекты, можно опираться на практики визуальной риторики в эстетическом опыте. Последняя же понимается как культивирование визуального высказывания или жеста, как логическая и внелогическая аргументация в образе или как императив эмоционального воздействия [5]. Причем эстетический опыт или различенность в хаосе чувственной материи в целом фиксируется здесь как несобственное понимание в целенаправленных социальных проектах или в общественном формировании субъекта, а также как собственное понимание в актах творчества или восприятия объектов искусства.

Из соотношения указанных выше антиномии этики и особенностей эстетического опыта в визуальной риторике можно вывести некоторые следствия. Во-первых, с позиций как интенционального движения вовнутрь посредством исторического горизонта герменевтики [1], так и вовне аффицированностью феноменами сознания можно обозначить следующие уровни проникновения антиномий: субъективный, где начинается абсолютное приключение морального субъекта; объективный или общественный, определяющий сферу нравственности, и рефлексивный, или целостный, через прохождение абсолютного к самому себе посредством нравственности и обретения себя в морали. Во-вторых, в визуальной риторике эстетического опыта как феномена: как готовность к пониманию [6].

Таким образом, этический момент может быть ничтожным лишь в стремлении к автономии чистого творчества, обретенного в самосознании человеческим духом не так давно. Это утверждение автономии важно для искусства как феномена человеческого масштаба, непостижимого в определениях и не терпящего ограничительных рамок. В иных случаях конкрет-

ных публичных творческих практик, помимо мистики и системных ограничений категорий классической эстетики, четко выступают этические антинормии как в опыте эстетического или в оформлении чувственного хаоса, так и в искусстве и его прозрачных риторических жестах.

## Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
2. Дробницкий О. Г. Моральная философия. — М.: Гардарики, 2002. — 523 с.
3. Дюфрен М. Феноменология эстетического опыта (Введение. Эстетический опыт и эстетический объект) / Пер. с фр.: Е. Золотухина-Аболина, В. Золотухин // *HORIZON. Феноменологические исследования*. — 2014. — Том 3. — № 2. — С. 161–176.
4. Кант И. Соч. в 6 т. — Т. 5. — М.: Мысль, 1966. — 564 с.
5. Колесникова Э. Введение в теорию риторики. — М.: Языки славянской культуры, 2014. — 160 с.
6. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. — 224 с.

*П.А. Даценко*  
ГАУГН, ИВИ РАН, Москва

## Германский союз в немецкой историографии

Доклад посвящен эволюции исторических оценок Германского союза в немецкой историографии. Автор проводит обзор основных этапов и направлений изучения Германского союза, которые зародились еще в первые годы его существования и впоследствии изменялись под влиянием новых историографических школ и традиций с конца XIX до начала XXI в.

*Ключевые слова:* Германский союз, историография, боруссианская школа, Г. фон Трейчке, Г.Р. фон Србик, Л. Галл, Ю. Мюллер, федеративная нация.

## **German Confederation in the German Historiography**

The report examines evolution of historical evaluations of the German Confederation in the German historiography. The author reviews key stages and directions of studying the German Confederation, which originated in the early years of Confederation's existence and later developed, influenced by new historiographic schools and traditions in the late 19<sup>th</sup> — beginning of the 21<sup>st</sup> century.

*Key words:* German Confederation, historiography, Prussian school, H. von Treitschke, H.R. von Srbik, L. Gall, J. Müller, federative nation.

Двухсотлетие создания Германского союза, отмеченное в 2015 г., вновь актуализировало интерес к нему, и его опыт и след в германской и мировой истории в прошлом и настоящем вновь стали предметом широкой научной дискуссии. Эта дискуссия является очередным этапом в осмыслении Германского союза как этапа исторического пути германского государства и германской нации, удававшейся за более чем два века с его образования самых различных оценок и трактовок.

Историческое значение Германского союза было оценено еще его современниками, преимущественно в негативном ключе. В первые годы после Венского конгресса в либеральной немецкоязычной публицистике возникало немало критических памфлетов и статей, критиковавших Германский союз как бастион устаревшего абсолютизма немецких монархов, заключивших договор о совместной борьбе с национальным движением. Эта критика усиливалась по мере того, как Германский союз приобретал все более реакционный характер, отметившийся Карлсбадскими постановлениями 1819 г. и отказом от вмешательства во внутренние дела отдельных государств, что де-факто означало признание всевластия монархов в их владениях. После революции 1848–1849 гг., когда Германский союз вступил в новую эпоху консервативной реакции, критика его слабых и анахронистических институтов, отсутствия коренных реформ и более активного участия нации в государственной политике лишь усиливалась, достигнув своего пика после 1859 г., когда был создан германский Национальный союз.

Поражение Австрии в войне 1866 г. и образование Германской империи в 1871 г. поставили на Германском союзе крест, и его оценка ли-

шилась всякой поддержки. В трудах Л. Ранке, Г. Трейчке и Г. Зибеля сформировался национально-либеральный («боруссианский») взгляд на Германский союз как на искусственное препятствие на пути национальному объединению Германии и на переходный этап германской истории, не имевший самостоятельной ценности (см.: [9, 10]). Эта концепция сохранилась и в начале XX в. (Г. Фридъюнг).

Следующий крупный поворот произошел после Первой мировой войны, когда идеологизированная боруссианская историография стала вытесняться новыми концепциями и принципами изучения истории. В новых концепциях Германский союз стал рассматриваться как фактор равновесия между Австрией и Пруссией, а также — как фактор Венской системы и европейской безопасности. Также возник интерес к изучению истории второстепенных германских государств и их роли в общегерманских процессах, в первую очередь, Баварии как третьего по силе германского государства [1].

Историография в годы Третьего рейха оценивала Германский союз схожим образом. С одной стороны, продолжалось начатое еще в 1920-е гг. изучение истории отдельных государств и их политики в рамках Германского союза (В.П. Фукс, Г. Кретжмар), с другой — не произошло идеологической переоценки роли самого союза. В трудах Г.Р. фон Србика [8], Германский союз был назван «федерацией государств, столь же прогрессивной по сравнению со Старой империей, сколь и обремененной трудностями в создании чего-либо лучшего, организацией, несшей в себе зародыш сильнейшей смуты».

После Второй мировой войны, новое поколение немецких историков (Т. Шидер, Г.У. Веллер, Л. Галл и др.) посвятило себя изучению прежде всего международного опыта Германского союза как прецедента жизнеспособной конфедеративной организации суверенных германских государств (см.: [2]). В 1960–1970-е гг. на место политической истории пришла история социальных процессов, и если в ГДР оценка Германского союза в основном не претерпела кардинальных изменений и союз продолжал оцениваться в традиционных координатах национально-монархического противостояния на экономической основе, то западно-германские историки предпринимали все новые попытки понять суть функционирования германских общественных сил в рамках системы, созданной и поддерживаемой Германским союзом. Впервые за долгое время

был поднят вопрос о Германском союзе как наднациональной основе существования единой 70-миллионной Центральной Европы (Г. Лутц и др.). Новый виток приобрела дискуссия о национальной функции Германского союза (Э. Ференбах, Т. Ниппердей, Г. Зейер), причем в отдельных случаях сохранялось значительное влияние боруллианской традиции [6].

В 1980–1990-е гг. объединение ФРГ и ГДР вновь актуализировало интерес к Германскому союзу, и его механизмы взаимодействия различных по своему виду, размеру и политической системе государств стали источником идей для новых политических и исторических теорий (О наиболее актуальной на тот момент проблематике и результатах изучения Германского союза (с обширным обзором литературы) см.: [7]).

С начала XXI в. интерес немецких историков к Германскому союзу продолжает оставаться одним из важных развивающихся направлений германской национальной и европейской историографии. Пожалуй, впервые за все время Германский союз был подвергнут изучению с такого количества различных ракурсов и направлений как отдельный объект и субъект исторического процесса. В настоящий момент наиболее активно ведется изучение Германского союза как фактора международных отношений [3], продолжается его реабилитация как специфической немецкой нациеобразующей среды [4, 5], изучение альтернативных концепций развития Германского союза и влияния так называемой Третьей Германии на развитие союзных отношений (П. Бург), изучение отдельных институтов и сфер функционирования Германского союза, таких как военные (Ю. Ангелов) и экономические, особенно в контексте образования Германского Таможенного союза (Х. В. Хан, М. Кройцман).

## Литература

1. *Doeberl M.* Entwicklungsgeschichte Bayerns. — Bd. 1–3. — München, 1906–1931.
2. *Gall L.* Der Deutsche Bund in Europa // *Aretin K. O. F. von, Bარიéty J., Möller H.* (Hrsg.) Das deutsche Problem in der neueren Geschichte. — München, 1997. S. 17–28.
3. *Gruner W. D.* Der Deutsche Bund 1815–1866. — München, 2012.
4. *Langewiesche D.* Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. — München, 2000.

5. *Müller J.* Der Deutsche Bund 1815–1866. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 78). — Oldenbourg, 2006.

6. *Nipperdey T.* Deutsche Geschichte 1800–1866: Bürgerwelt und starker Staat. 2. Aufl. — München, 1984.

7. *Rumpler H.* (Hrsg.) Deutscher Bund und deutsche Frage 1815–1866. (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 16/17). — München, 1990.

8. *Srbik H. R. von.* Deutsche Einheit. Idee und Wirklichkeit vom Heiligen Reich bis Königrätz. — Bd. 1–4. — München, 1935–1942.

9. *Sybel H. von.* Die Begründung des Deutschen Reiches durch Wilhelm I. vornehmlich nach den preußischen Staatsacten. — Bd. 1–7. — München, 1889–1894.

10. *Treitschke H. von.* Historische und politische Aufsätze. — Bd. I. — Leipzig, 1886.

*А.Н. Мануйлов*  
ГАУГН, Москва

### **К вопросу о сохранении культурного наследия на примере массовых распродаж советского антиквариата в 1927–1937 годах**

В докладе проведен подробный обзор массовых распродаж советского антиквариата в конце 1920-х — начале 1930-х гг. Разобрана суть антикварного экспорта из Советского Союза и проанализирована работа ответственных за реализацию предметов старины и искусства ведомств. На основании изученного сделан вывод о целесообразности продаж и их влиянии на культурную жизнь советского общества.

*Ключевые слова:* эрмитаж, антиквариат, история, наследие, музей.

## **On the Issue to Maintain the Cultural Heritage on the Example of Mass Sales of Soviet Antiques in 1927–1937**

In the report was conducted a detailed review of the mass sales of Soviet antiques in the late 1920s and early 1930s was conducted. The essence of antiquarian export from the Soviet Union and the work of those responsible for the implementation of antiquities and art departments is analyzed. Based on the study, the conclusion about the expediency of sales and their impact on the cultural life of Soviet society was made.

*Key words:* hermitage, antiques, history, heritage, museum.

Организация антикварного экспорта из Советского Союза в 1927–1937 гг. была связана с поиском советским правительством средств для осуществления грандиозных планов индустриализации страны. Хранившиеся в те годы в запасниках крупнейших музеев, таких как Государственный Эрмитаж, предметы старины и искусства привлекли внимание чиновников, стремившихся в короткие сроки получить сравнительно большие суммы для строительства промышленных предприятий. Немаловажным аспектом служило и то, что торговля антиквариатом, ведущаяся при непосредственном участии государства, способствовала налаживанию торговых связей между СССР и европейскими странами, что было крайне выгодно молодому социалистическому государству, только недавно получившему дипломатическое признание.

С социальной точки зрения массовые продажи художественных ценностей из хранилищ крупнейших советских музеев нанесли значительный урон культурной жизни страны — множество работ известнейших мастеров прошлых лет оказались проданными на Запад фактически за бесценок. Часть этих шедевров осела в частных коллекциях западных коллекционеров, часть украшает сейчас крупнейшие европейские и американские музеи (см.: [4]). Некоторую часть проданного различными путями все же удалось вернуть обратно в Россию. По информации официального издания истории Государственного Эрмитажа, в период с 1928 по 1933 г. из музея было изъято в общей сложности 2280 картин,

из которых значительную художественную и материальную ценность представляли около четырехсот [5, с. 102].

В то же время, существует иная точка зрения касательно антикварного экспорта из Советского Союза, которой придерживается историк Юрий Жуков (см.: [1, 2, 3]. Им отмечается, что, в первую очередь, музеи СССР располагали существенным культурным потенциалом (следует напомнить уже сказанное выше, что на общее описание всех хранящихся в них ценностей потребовалось больше десяти лет), который позволял им сохранить статус крупнейших хранилищ произведений искусства даже после массовых распродаж.

Во-вторых, итогом реализации культурных ценностей стало получение средств на создание мощного промышленного потенциала нашей страны, который не только позволил создать вторую по величине экономику в мире, но уже через несколько лет выстоять в ужасной и опустошительной войне, в которой Советский Союз встретился один на один с одной из мощнейших армий мира, которая до этого успела покорить всю Европу.

И наконец, в-третьих, нельзя забывать и о том, что советское правительство всегда рассматривало роль музеев как первостепенную в деле культурного строительства и воспитания советского народа и попросту не могло бы допустить, чтобы эти важнейшие организации лишились возможности для воплощения этих идей в жизнь. Многие произведения искусства, проданные за рубеж, удалось вернуть уже в советское время, а сам Эрмитаж получил новый импульс для дальнейшего развития как крупнейший и важнейший музей не только Советского Союза, но и мира в целом.

## **Литература**

1. Жуков Ю. Н. Операция «Эрмитаж». Опыт историко-архивного расследования. — М., 1993. — 128 с.
2. Жуков Ю. Н. Сталин: операция «Эрмитаж». — М., 2005. — 336 с.
3. Жуков Ю. Н. Сталин: операция «Эрмитаж». — М., 2017. — 223 с.
4. Переятец В. И. Русский антиквариат. — СПб., 2003. — 336 с.
5. Эрмитаж. История и современность / Под общ. ред. В. А. Сулова. — М., 1990. — 367 с.

### **Арт-практики современного урбанистического пространства**

Город, являясь открытой структурой, подвержен постоянным изменениям. Городское пространство трансформируется в результате появления и активного развития новых арт-практик и социальных сетей.

*Ключевые слова:* город, арт-практики, урбанистическое пространство.

*E. V. Osminkina*

### **Art Practices of Modern Urban Space**

The city is a constantly changing open structure. As a result of the emergence and active development of new art practices and social networks urban space is being transformed.

*Key words:* city, art practices, urban space.

Город — это гораздо больше, чем населенный пункт, жители которого не связаны с сельским хозяйством. Это не только административный, торговый, культурный или промышленный центр. Город — это искусственно созданная открытая структура, которая не зависит от количества проживающих на условной территории человек. Открытость города подразумевает его постоянную изменчивость под влиянием зрителей — нас. Будучи элементами открытой структуры, мы поглощаем знаки, тем самым достраивая реальность.

Неотъемлемым звеном в структуре современного города можно считать арт-практики. Искусство перестает существовать в ограниченном пространстве музея и выходит на улицу в различных формах. Если рассматривать искусство как осмысление и воспроизведение действительности, то абсолютно все, что человек изображает на фасадах зданий, заборах, совершает прилюдно на улицах города, можно считать искусством. Не все человеческие проявления носят морально-нравственный характер, однако в этом также заключается репрезентация действительности.

Например, граффити зарождается в нью-йоркском метрополитене в угнетенных сообществах, которые были вытеснены в результате городской реновации и строительства скоростных автомагистралей. Перестройка города должна была уничтожить сообщества городских бедных, а в итоге породила новое сообщество, которое высказывалось посредством граффити. На тот момент граффити — это протест против нового жизненного уклада.

Арт-практики современного урбанистического пространства формируют облик города, делая его самостоятельным произведением искусства. В настоящее время в городах преобразовываются старые промышленные территории. Промышленные здания трансформируются в так называемые лофты — культурные пространства, где объединены мастерские различных направлений, концертные площадки и галереи, выставляющие актуальных художников и фотографов. С каждым годом интерес к таким проектам растет, соответственно, растет и количество этих пространств. Унылые дворы с серыми стенами без окон становятся холстами для уличных художников, улицы становятся местом для перформансов и хеппенингов.

Музей также является современным урбанистическим пространством, и в нем тоже произошли коренные изменения с появлением в жизни людей социальных сетей. Искусство с давних времен ориентировано на рынок, но сейчас искусство становится объектом беспорядочного потребления. В крупные музеи ходят не за просвещением, а за брендовыми полотнами. Социальные сети Эарты в открытую заявляют, что произведения, находящиеся в рамках той или иной выставки, становятся новым популярным фоном для фото. Что можно сказать о роли зрителя и бренда, когда Лувр закрывает здание ради того, чтобы THE CARTERS сняли в его стенах клип?

Арт-практики разнообразны и чрезвычайно влиятельны в современном городе, их появление в определенном локусе создает новый культурный центр, через них проходят нестандартные туристические маршруты. А самое главное — зритель в совместном творчестве с художником продолжает постоянно изменять облик города.

### III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ

---

*Ф.Е. Ажимов*  
ДВФУ, Владивосток

#### **Существует ли история философии вне философии?<sup>22</sup>**

В чем актуальность истории философии для исследователей-философов? Этот вопрос неоднократно обсуждался в российской и зарубежной философии XX века. И сегодня этот вопрос остается открытым. И прежде всего потому, что каждый из нас отвечает на этот вопрос изнутри собственного интеллектуального опыта. В докладе предпринимается попытка показать философичность истории философии как области знания, с одной стороны, и историчность современной философии, с другой. Особое внимание уделяется исторически меняющимся метафизическим проектам различных эпох, составляющим фундамент философского знания.

*Ключевые слова:* метафизика, история философии, философия, интеллектуальный опыт.

*F.E. Azhimov*

#### **Is there a History of Philosophy beyond the Philosophy?**

What is the relevance of the history of philosophy for researchers-philosophers? This question discussed repeatedly in the Russian and foreign philosophy of the 20th century. And today this question is still open. The report tries to show philosophical specific of the history of philosophy as a field of knowledge, on the one hand, and the historical specific of modern philosophy, on the other. Special attention is paid to historically evolving metaphysical projects of different epochs, which are the foundation of philosophical knowledge.

*Key words:* history of philosophy, metaphysics, philosophy, intellectual experience.

---

<sup>22</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 18-011-01252 «Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу».

Развитие научного знания в конце XX в. продемонстрировало тот факт, что проблемы историзма, интерпретации, конвенциональности и релятивизации норм, которые, как правило, связывались с социально-гуманитарным знанием, имеют место в естественных науках. А потому, искусственная, принудительная дифференциация научного знания на «науки о природе» и «науки о духе» (или «науки о культуре») не имеет благоприятной перспективы сегодня. Вопросы, связанные с историческим обоснованием познавательной деятельности человека, с обоснованием ее конкретности, являясь по сути своей философскими, неизменно остаются актуальными.

История философии предоставляет нам интеллектуальный опыт человечества в его многообразии. Она показывает, что проблемы, которые волнуют нас сегодня, можно не только ставить и решать, но и *знать* их исторически, знать их философские обоснования в истории. Ведь даже в эпоху философских систем, когда зарождалась метафизика как область всеобщего, существовали проблемы, которые обуславливали ее появление.

В качестве оснований классического научного познания всегда выступала метафизика с ее претензией на целостность, объективность, системность, стремлением свести все многообразие окружающей действительности к чему-то единому, вечному, совершенному. Несмотря на наивность многих метафизических положений классической философии, и на то, что метафизические тезисы являлись зачастую результатом совершения логических ошибок [1, с. 45], наука во многом благодаря *philosophia prima* обрела самостоятельность, методологический инструментарий и получила импульс для дальнейшего развития.

И сегодня, несмотря на беспощадную критику метафизики, осуществлявшуюся в разные исторические эпохи, она остается стержнем философии, и прежде всего как дискурсивное основание, дающее нам возможность понимать друг друга. Метафизика в различных ее исторических проявлениях составляет поле, в котором мысль понимается.

Если понимать историю философии как содержательную трансформацию метафизических проектов, то эта область знания действительно философична. Весь интеллектуальный опыт, накопленный философией в различные эпохи, не инкапсулируется, но присутствует внутри современной философии. Ведь история это действительность, которая окружает нас.

В начале XXI в., в период трансформации классической и неклассической культуры метафизика переживает второе рождение. История философии подтвердила, чем больше и существенней критика и возражения против метафизического познания и метафизики как философской науки, «тем серьезней и строже должен ставиться вопрос о том, как возможна метафизика, как она может обосновываться и эксплицироваться» [2, с. 22]. Попытки ее преодоления сообщили новый стимул к развитию первой философии. Метафизические вопросы появляются не только в естествознании, позитивизме, аналитической философии, но и в герменевтике, феноменологии, деконструкции, диалектике при исследовании методологических проблем литературы, права, общества и т. д. Нахождение метафизических составляющих, метафизических оснований социально-гуманитарного познания это и есть возвращение к философии в ее истории. Понимание истории философии как области философичной, а современной философии как исторической, будет способствовать, на мой взгляд, дальнейшему росту и самостоятельности социальных и гуманитарных наук и в то же время укрепит единство научного знания.

## **Литература**

1. *Айер А. Дж.* Язык, истина и логика. — М.: Канон+, 2010.
2. *Корет Э.* Основы метафизики. — Киев: Тандем, 1998.

*О.Л. Грановская*  
ДВФУ, Владивосток

## **История идей как метод философствования (по материалам И. Берлина)<sup>23</sup>**

В данной статье рассматривается оригинальный берлиновский метод философствования — история идей, — созданный в дискуссиях по проблемам природы философского знания в 30-х гг. XX в. Историю идей

---

<sup>23</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18-011-01132 «Перекрестки культур: европейская философия с русскими корнями (на примере творчества А. Койре, А. Кожева и И. Берлина)».

И. Берлин противопоставляет сциентистскому и формальному аналитическому пониманию философии, которым были увлечены многие его коллеги-современники. Исторический подход и метод изучения истории категорий и идей сближает английскую философию с русским историзмом Л.И. Шестова, А.И. Герцена, В.С. Соловьева. История идей становится эпистемологическим фундаментом постпросвещенческого проекта Берлина. Именно она позволяет, по мысли Берлина, получать знание посредством проникновения в истоки и описания изменений основных парадигмальных построений, в границах которых человек осмысливает мир и формирует свою идентичность.

*Ключевые слова:* история идей, аналитическая философия, историзм, И. Берлин, Шестов, Герцен.

*O.L. Granovskaya*

### **History of Ideas as a Method of Philosophical Analysis (I. Berlin's case)**

This article considers the original I. Berlin's method of philosophical thinking — the history of ideas — created in discussions on the problems of the nature of philosophical knowledge in the 1930s. Berlin contrasted the history of ideas with a scientific and formal analytic understanding of philosophy, with which many of his contemporaries were enthusiastic. The historical approach and method of studying the history of categories and ideas brings English philosophy closer to the Russian historicism of Shestov, Herzen, and Solovyov. The history of ideas becomes the epistemological foundation of the post-enlightenment project of Berlin. It allows, according to Berlin, to gain knowledge by diving into the sources and describing the changes in the basic paradigmatic constructions within which a person comprehends the world and shapes his identity.

*Key words:* history of ideas, analytic philosophy, historicism, I. Berlin, Shestov, Herzen.

В 20–30-х гг. XX в., следом за сменой научной парадигмы, проблема понимания природы философии и ее места среди других наук снова становится основным предметом дискуссий. Сциентистскому и формальному аналитическому пониманию философии, которым были увлечены

многие коллеги-современники (Дж. Мур, Л. Витгенштейн, Г. Райл, Дж. Уисдом, Дж. Остин), И. Берлин противопоставляет исторический подход и метод изучения истории категорий и идей, сближающий его философию с русским историзмом (Л.И. Шестов, А.И. Герцен, В.С. Соловьев). Берлин постоянно повторял, что история идей не есть история философии, то есть «филиация» идей, историческое изучение смены одной философской системы или теории другой. Это область, которая изучает, как идеи перемещаются в интеллектуальном пространстве, в хронотопе.

В современной Берлину аналитической философии доминировало два течения — логический анализ и лингвистическая философия обыденного языка. Берлин принимал непосредственное участие в формировании идей этих философских школ, пользовался некоторыми «терапевтическими» методами аналитиков (логический и лингвистический анализ), однако не был согласен со многими их утверждениями.

Особенно остро аналитики и Берлин расходились в понимании природы философского знания. Берлин не присоединялся к неопозитивистской концепции «философии как подмастерья», согласно которой философия вплоть до своей окончательной отставки играет самую скромную роль «секретаря наук и могильщика метафизики». Неопозитивисты понимали философию функционально, то есть не как систему взглядов или определенное учение, а как аналитическую деятельность. Поскольку для логических позитивистов мир — это система научных фраз и терминов, то философия должна предоставить методы их анализа, отделить научно осмысленные предложения от бессмысленных, «метафизических», устранить последние.

Берлин не соглашался и с лингвистической философией неопозитивизма. Здесь философии отводилась задача построения образной таблицы использования обыденного языка и выявления источников философских неясностей. Так, для Витгенштейна главным было выяснение источника философских проблем. Этот источник он усматривал в неправильном понимании логики языка. Традиционные философские проблемы в рамках этого направления понимались как псевдопроблемы, возникающие в результате нарушения норм использования обыденного языка. Средством же прояснения языковой деятельности служит анализ речевой практики. Тогда считалось, что после того, как логико-лингвистические недоразумения будут удалены из области философии, все оставшиеся

проблемы будут научными по своей природе. В итоге никакой специальной самостоятельной миссии у философии как таковой не оставалось.

По мнению Берлина, философы-аналитики ошиблись, объявив свои методы лингвистическими [5, p. 112]. На берлиновскую концепцию природы философии огромное влияние оказала концепция философии («метафизики») его учителя Р. Коллингвуда. В его «Очерке метафизики» философия понимается как «попытка выяснить, какие абсолютные предпосылки делались тем или иным лицом или группой лиц относительно того или иного события или группы событий в ходе того или иного мыслительного процесса» [4, p. 47]. Коллингвуд считал, что в основе знания всегда лежат определенные предпосылки, и задача философии в их выявлении. Философия, по Коллингвуду, представляет собой историческую науку о смене абсолютных предпосылок, принимавшихся учеными в ходе развития познания. Но философия не должна судить об истинности и ложности «абсолютных предпосылок». Она может лишь выявлять и описывать абсолютные предпосылки науки (такие, как, например, представление о причинности и времени) на разных ее исторических этапах.

Берлин расширил коллингвудовскую концепцию философии. Категории Берлина — не просто «абсолютные предпосылки» науки, а модели нашего сознания. Берлин не принимал точки зрения Коллингвуда, согласно которой философ не должен критически анализировать предпосылки и категории. Он, напротив, считал, что философия должна не только выявлять, но исследовать и критически анализировать эти категории. Ее задача — помогать людям ориентироваться в действительности. Этот экзистенциальный мотив сближает английского философа с Л.И. Шестовым, который утверждал, что основная задача философии — научить человека жить в неизвестности. Берлину удастся избежать ошибки Коллингвуда, у которого философия односторонне превращается в историю философии и историю основных понятий естествознания.

У Берлина основным, но не единственным разделом философии становится история идей, которая понимается им шире, нежели история философии и науки, поскольку берлиновские категории — это такие модели мысли, которые выражают представления людей определенного исторического периода или даже всего человечества.

В своих программных работах «Назначение философии» («The Purpose of Philosophy») и «Существует ли еще политическая теория?» («Does Political

Theory Still Exist?») Берлин отводит философии важную роль. Он считает, что есть собственно философские вопросы, которые логико-лингвистический анализ аннулировать не сможет.

Берлин выделяет группу вопросов, которые, по его мнению, являются философскими в том смысле, что не существует общепризнанного метода или набора методов для нахождения ответов на них; вопросы эти могут быть различной природы, их единственной общей характеристикой является то, что они не содержат «указатели — встроенные способы нахождения ответов на них» [3, р. 3]. История мысли — это перманентная попытка сбросить все вопросы в одну из двух жизнеспособных «корзин» — формальную или эмпирическую, где согласованные методы дают надежные результаты [3, р. 5].

Философия изучает не составляющие опыта, а перманентные или полуперманентные категории, в терминах которых воспринимается и классифицируется опыт. Задача философии, по Берлину, — выявлять спрятанные в терминах, которыми оперируют люди, категории, обнаруживать в них противоречия, препятствующие построению более адекватных способов организации, описания и объяснения опыта, и создавать менее противоречивые системы категорий. А на более сложном уровне — исследовать природу самой философской деятельности и выявлять скрытые модели, оперирующие в этой «вторичной деятельности».

В мире этики и политики эти категории — основа intersubjective коммуникации. Однако они менее стабильны и универсальны, чем, например, в мире физики (здесь можно говорить о категориях восприятия внешнего мира: трехмерность пространства, твердость тел, необратимость времени и т. д.). При помощи только эмпирических наук невозможно получить знание об этих категориях, поскольку они входят «в сам язык, на котором мы формулируем свой опыт» [2, р. 165]. Для Берлина знание общей структуры категорий не является ни априорным в кантовском понимании, ни эмпирическим, а чем-то средним. То есть какое-то знание о них нам дано априорно, а какое-то мы получаем посредством наблюдения, воображения и философского анализа.

С точки зрения Берлина, невозможно раз и навсегда, не принимая во внимание возможные изменения в естественнонаучном, историческом и философско-антропологическом знании, точно определить, в манере Канта, что собой представляют эти перманентные категории. В то же

время уточнение таких понятий, как «общая структура категорий» или «общая основа ценностей», не является результатом простого исторического или антропологического обобщения. Берлин утверждает, что только посредством философского анализа, в контексте истории идей, можно идентифицировать общую структуру мысли.

Одним из наиболее оригинальных конкретных исследований Берлина, основанным на его методологическом подходе, является построение им бинарной модели «Просвещение» — «контрпросвещение» (counter-enlightenment — термин, изобретенный Берлиным по аналогии с «контрреволюцией»). Эта модель позволила ему показать возможность соединения ценностей Просвещения (рациональность, индивидуальная свобода, автономия) с ценностными установками «контрпросвещения» (критика универсализма, единства законов разума и природы, веры в прогресс, признания разума конституирующим началом самости и т. д.).

Ценностный плюрализм (основной философский подход Берлина) вырос на почве идеи культурного многообразия, развиваемой Вико, Гердером и Герценом: в душе человека и в природе таится несметное множество альтернатив, возможностей, энергий; как только появляются условия для их реализации, они начинают развиваться и могут заполнить весь мир собой, но они «могут запнуться на полдороге, принять иное направление, остановиться, разрушиться» [1]. Более того, для Берлина важно, что в реальности мы наблюдаем не только культурное, но и языковое многообразие, которое принципиально не сводимо к абсолютному единству. Опираясь на идеи Герцена, Берлин в своих трудах обосновывал мысль о том, что ценности принципиально несоизмеримы, неприводимы к единству и конфликтны.

Таким образом, история идей становится эпистемологическим фундаментом постпросвещенческого проекта Берлина. Именно она позволяет, по мысли Берлина, получать знание посредством проникновения в истоки и описания изменений основных парадигмальных построений, в границах которых человек осмысливает мир и формирует свою идентичность.

## Литература

1. *Герцен А. И.* С того Берега [Электронный ресурс]. — URL: [http://az.lib.ru/g/gercen\\_a\\_i/text\\_0430.shtml](http://az.lib.ru/g/gercen_a_i/text_0430.shtml).

2. *Berlin I.* Does political theory still exist? // *Berlin I.* Concepts and categories. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1980. — 135–165 p.

3. *Berlin I.* The purpose of philosophy // *Berlin I.* Concepts and categories. — Oxford: Oxford University Press, 1980. — 3–23 p.

4. *Collingwood R. G.* An essay on metaphysics. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1940. — 345 p.

5. *Warnock G. F.* English philosophy since 1900. — Oxford: Oxford Univ. press, 1969. — 340 p.

*С.В. Пишун*

ДФУ, Владивосток

### **В.В. Розанов: от публицистики к философии**

Статья посвящена творческому наследию русского писателя и философа В. В. Розанова. Представлено отношение Розанова к ряду известных направлений общественной мысли России и известным русским писателям XIX — начала XX в. Выявлено эстетическое отношение Розанова к истории и литературе.

*Ключевые слова:* писатель-пророк, славянофильство, «шестидесятники», романтизм, эстетизм, философия пола.

*S. V. Pishun*

### **V.V. Rozanov: from journalism to philosophy**

Article is devoted to creative heritage of the Russian writer and philosopher V. V. Rozanov. Rozanov's relation to a number of the known directions of social thought of Russia and the famous Russian writers 19th and the beginnings of the 20th century is presented. The esthetic relation of Rozanov to history and literature is revealed.

*Key words:* writer prophet, Slavophilism, «men of the sixties», romanticism, estheticism, gender philosophy.

Василий Васильевич Розанов был личностью незаурядной, его талант философа проявился очень рано, когда к 30-ти годам он создал свою «систему понимания». Но розановский гений не мог быть «зажат» в узких рамках философии и метафизики в традиционных, академических формах. Поэтому он обратился к философско-литературной публицистике, написав ряд блестящих статей о творчестве Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева. Здесь его природная способность пластично и ярко выражать свои мысли обрела «второе дыхание». Слово писателя и философа не является чем-то отвлеченным, оно воплощает в себе саму жизнь в ее спонтанности и непосредственности. Стала проявлять себя и анархичность розановского письма. К 1897 г. В.В. Розанов обрел свою основную тему для философских размышлений — тему пола и семьи, причем она приобрела у него яркую религиозно-философскую окраску, находилась, как он писал, «около церковных стен». Розанов признавался, что «Бог поселился во мне» еще в пору студенчества.

Уже на заре своего литературно-философского творчества Розанов, касаясь наследия великого русского писателя Ф.М. Достоевского, интерпретирует его в религиозно-философском ключе. По мнению консервативного публициста Ю.Н. Говорухи-Отрока, Розанов ко всем явлениям литературы подходил с «философской меркой» [3, с. 568]. Достоевский в розановском понимании есть писатель-пророк, апологет страдания во имя Христа. В «Легенде о Великом Инквизиторе» раскрываются новые грани творчества Достоевского, но ключевая и важнейшая проблема, поставленная Достоевским, это путь спасения через веру.

Таким образом, тема человека, его судьбы очень рано начинает волновать Розанова. Даже оценивая наследие «шестидесятников», писателей-«материалистов», он и здесь видит драму человеческого бытия, трагическую возможность обращения к поверхностному, недостаточно фундаментальному и важному, что, по его мнению, было характерно для «шестидесятников», несмотря на всю их деятельность и искреннее желание исправить существующий порядок в пользу блага и справедливости. Тем не менее Розанов как феномен сам во многом является порождением «шестидесятников». Он усвоил у них понимание того, что литература может оказывать огромное воздействие на общество. В данном контексте Розанов не принимал идею «чистого искусства», продолжателями которой в России конца XIX — начала XX в. являлись декаденты, он здесь

был намного ближе Н.А. Некрасову с его желанием описывать и даже обличать реальное зло, а также близок к Н.А. Добролюбову. При этом речь идет о сходстве в желании писателя и критика осуществить свое социальное призвание, а вовсе не об идеологическом родстве. Гораздо ближе Розанов был к писателям-славянофилам, которых он считал единственными по-настоящему оригинальными мыслителями. Своими учителями он считал И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина, Ап. Григорьева и Н.Я. Данилевского. С одним из представителей «второго поколения» славянофилов Н.Н. Страховым Розанова связывала сердечная дружба. Славянофилы, по его мнению, есть «школа протеста психического склада русского народа против всего, что создано психическим складом романо-германских народов». Он называет «неразрушимым» и «драгоценным» ядром славянофильской идеи утверждение начала соборности, «слиянность с ближним — что так противоположно римскому католицизму, с его внешним механизмом папства». Кроме того, Розанов считает важным у славянофилов начало гармонии, согласия частей, взамен их антагонизму на Западе, что проявляется в борьбе сословий, классов, в противопоставлении Церкви государству, а также начало цельности по отношению к истине, к которой можно прийти не через отвлеченные метафизические рассуждения, а через нравственный подвиг.

Вместе с тем Розанову не все нравилось в славянофильстве. Он, будучи «охранителем», считал неправильным критику государства со стороны славянофилов, полагая, что необходимо соединить государственность и славянофильство. Российское государство, по его мнению, органично и естественно для России и русских, поэтому он мог поддерживать призывы к улучшению общественного строя, но в очень ограниченных рамках. Еще он получил «прививку» эстетизма от замечательного русского консерватора-«реакционера» и философа К. Н. Леонтьева, для которого история есть процесс осуществления законов красоты. Розанову тоже был свойственен этот романтизм, соединенный с антилиберализмом и реакционностью. Но это была позиция именно эстета, насколько это относится к его политическим воззрениям, трудно сказать. В том, что касается его именно политических предпочтений, мы можем наблюдать у Розанова некоторые «перепады» и колебания, за которыми обнаруживается даже цинизм. Известно, что он одновременно мог писать статьи в консервативное «Новое время» и либеральное «Русское слово». И в

этом был весь Розанов, который вдохновлялся фактами и событиями, которые могли угнетать правых и левых. Иногда проявляя такой цинизм, он тем не менее критиковал социальные утопии, считая, что они могут завести Россию на неправильный путь.

Особое отношения среди классиков русской литературы у него было к наследию Н. В. Гоголя. В своей публицистике 1890-х гг. Розанов, признавая Гоголя по-настоящему гениальным писателем, не принимал его наследие, считая таковое по сути «ядовитым», отравляющим русскую литературу. Он не соглашался с тезисом славянофила Ап. Григорьева о том, что «вся наша литература исходит из Гоголя». Напротив, полагает Розанов, мы имеем дело с противостоянием Гоголя и русской новейшей литературы, так как остальные отечественные писатели — Ф.М. Достоевский, И.С. Тургенев, А.Н. Гончаров, Л.Н. Толстой, — исходили в своем творчестве из желания понять внутренний мир человека, тогда как Гоголь был «гениальным живописцем внешних форм», при этом за этими формами якобы «ничего в сущности не скрывается, нет никакой души». «Мертвые души», изображаемые Гоголем, — самое показательное в этом смысле произведение, полагает Розанов. Перед нами — типы, образы, которые лишены внутреннего богатства. Но читатели в России восприняли эти маски как реальных персонажей, которые олицетворяли целое поколение. Это поколение стало поколением «живых мертвецов», которое таковым и осталось в сознании последующих любителей чтения. По существу, полагает Розанов, писатель Гоголь талантливо оклеветал и дискредитировал саму русскую жизнь. Розанов писал: «С Гоголя именно начинается в нашем обществе потеря чувства действительности, равно как от него же идет начало и отвращения к ней».

Ошибка славянофилов была в том, считает Розанов, что они объявили себя почитателями Гоголя, оказались не способны осознать негативный смысл гоголевского наследия. Такая позиция Розанова не находила поддержки у его друга Н.Н. Страхова, хотя сам Розанов считал Страхова почитателем скорее А.С. Пушкина (сознательно противопоставляя Пушкина с его «верой в идеалы родного народа» и Гоголя). Розанов объяснял это мягкостью славянофилов, которые полемизировали с оппонентами из лагеря западников, оставаясь «расслабленными интеллигентами». Розанов здесь опять был гораздо ближе к К. Н. Леонтьеву, презиравшему тип такого «слишком доброго» барина или буржуа. Корни

такого поведения славянофилов, как полагал Розанов, в том, что их школа была «словесной», оставалась «школой замечательных теорий, из которых никак не мог родиться факт».

Весьма неоднозначным было восприятие Розановым творчества и личности Л.Н. Толстого. У них был общий друг — уже упоминавшийся Н.Н. Страхов, который часто жил в имении Толстых Ясная Поляна. Еще в 1890 г. Розанов, будучи преподавателем в елецкой гимназии, просил Страхова достать для него «Крейцерову сонату», которая тогда «была недозволи-тельна» для печати. Затем Розанов отправил в Ясную Поляну свою работу «Место христианства в истории», которая, как он думал, может привлечь внимание великого писателя. Но Толстой, несмотря на рекомендации Страхова, все же остался равнодушен к этой брошюре Розанова. По этому поводу спустя много лет Розанов замечал в «Литературных изгнанниках»: «Толстой со своими 70-ю годами и памятью Крымской войны, и отодвинул как “не-нужное” “Место христианства в истории” елецкого учителя, которое было занимательно для него и для елецких учителей, но несколько не занимательно вообще» [2, с. 233–234]. В 1895 г. Розанов публикует свою статью «По поводу одной тревоги гр. Л.Н. Толстого», опубликованную в «Русском вестнике». Эта работа имела несколько скандальный характер. Толстой в ней осуждался за гипертрофированный страх смерти. Сам Розанов обращался к нему на «ты», что вызвало раздражение у ряда его коллег по перу. Но реакции со стороны Толстого опять не последовало. И лишь в марте 1903 г. Розанов встретился с Толстым в Ясной Поляне. У них состоялся очень долгий разговор, на Розанова он произвел впечатление. Есть статья Розанова «Поездка в Ясную Поляну», в которой он подробно описывает эту встречу. Разговаривали они о браке, семье, судьбах русского народа. Но результат разговора не устроил их обоих, что не удивительно, если учитывать их различные точки зрения на брак и пол. Как писал о встрече Толстого и Розанова исследователь литературного и философского наследия Розанова А.Н. Николюкин, «оба мыслили в различных этических и человеческих измерениях и не могли, даже обречены были не понимать друг друга до конца» [1, с. 204]. В самом деле, трудно встретить писателей и мыслителей столь противоположных и даже антагонистичных, чем Толстой и Розанов.

Среди других русских писателей, к которым Розанов с самого начала своей литературно-публицистической деятельности относился насто-роженно, можно назвать Д.И. Фонвизина, А.С. Грибоедова, и М.Е. Сал-

тыкова-Щедрина. Розанова раздражала их сатира, не лишенное таланта высмеивание пороков русской жизни. После первой русской революции он был еще больше критически настроен по отношению к русской литературе в целом, что ярко проявилось в его знаменитых философских дневниках «Уединенное», «Опавшие листья», «Мимолетное», «Смертное» и др. В них можно прочитать много нелицеприятного об отечественных писателях и всей литературе XIX и начала XX в.

Не удовлетворяясь общественно-политической публицистикой, выходя за ее пределы, Розанов начинает творить собственный социальный миф, опираясь на тему пола. Он обнаруживает в Древнем Египте культ пола, возвеличивает египетскую религию. То же самое мы наблюдаем по отношению к другим религиям Востока; Вавилон, Финикия и особенно древние евреи — все они привлекают Розанова своей подлинной заботой о семье, брачной жизни. Он приходит к своеобразной «религии жизни», основа которой — тезис о «бессеменности» христианства, торжестве в нем идеалов безбрачия и монашеского отрешения от реального мира и чаяние новой религии, основанной на Абсолютизации Пола, культа рождения и апологии жизни.

## Литература

1. *Николюкин А. Н.* Розанов. — М.: Молодая гвардия, 2001. — 512 с.
2. *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. — СПб., 1913. — 531 с.
3. *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития. — М.: Искусство, 1990. — 605 с.

*Д.Н. Дроздова*  
НИУ ВШЭ, Москва

## Историзм и «презентизм» в историографии Александра Койре<sup>24</sup>

В докладе рассматривается и выявляется некоторое напряжение между «презентистским» и «истористским» прочтением истории науки, которое возникает в работах А. Койре, посвященных истории научной

---

<sup>24</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18-011-01132 «Перекрестки культур: европейская философия с русскими корнями (на примере творчества А. Койре, А. Кожева и И. Берлина)».

мысли. Хотя Койре и позиционирует себя как противника «истории победителей», в его собственных работах есть явно прослеживаемая склонность возвышения современной науки, к которой человеческий дух движется, преодолевая препятствия на своем пути. Это не проговариваемое противоречие должно стать предметом нашего анализа.

*Ключевые слова:* Александр Койре, история науки, «презентизм», «историзм».

*D.N. Drozdova*

### **Presentism and historicism in Alexandre Koyré's historiography**

**Abstract:** In this paper I would like to elucidate and examine a certain tension between the presentist and historical reading of the history of science by Koyré. While Koyré often express a disapproval for the «history of the winners», in his own works we can a tendency to stress the significance of the modern science, to which the human spirit arrives overcoming obstacles on the path. This implicit contradiction is going to be the subject of our analysis.

*Key words:* Alexandre Koyré, history of science, historicism, presentism.

Известный французский историк российского происхождения Александр Койре (1892–1964) известен своей критикой виговского подхода к истории науки. Наравне с Пьером Дюэмом, Василием Зубовым, Аннализой Майер, Элен Мецжер Койре с уважением и интересом относился к научным теориям Средних веков и Возрождения. Для Койре это были эпохи, которые характеризовались своим особым подходом к реальности, своей «ментальностью», в силу которой научных стиль тех эпох заметно отличался от нашего. В то же время А. Койре особым образом выделял ту науку, которая родилась в процессе интеллектуальных и философских трансформаций Нового времени. В его работах особое внимание уделялось работам «новаторов»: Галилея, Кеплера, Декарта, Ньютона и др.

Как часто и многократно показывала в своих работах Н.И. Кузнецова, историография науки заключена в тиски двух разнонаправленных историографических подходов. С одной стороны, история науки представляет собой прогрессивное движение человеческой мысли, в ходе которого мы освобождаемся от ложных и устаревших представлений о реальности,

а наши знания становятся все более всеохватывающими, точными и эффективными. Историографическое описание такого прогрессивного движения неизбежно ориентируется на современное состояние нашего знания: нас в большей степени интересует, как человечество сумело освободиться от заблуждений, кто и когда сделал в науке верный шаг, какие зародыши современных теорий присутствовали в ранних неуверенных попытках пробиться к истине. Такой подход, получивший название Whiggish history, смотрит на историю с позиции победителей, с позиции нашего «правильного» времени. С другой стороны, ни один деятель прошлого не думал о себе как о «предшественнике». До тех пор, пока мысль не определилась, в каком русле она будет продолжать движение, в интеллектуальных дискуссиях нет однозначно правильного и неправильного, ложного и истинного. Если нас интересует история научной (и не только научной) мысли как она есть, а не как она видится из нашего состоявшегося настоящего, то нам следует изменить перспективу, принять язык, способы аргументации, логику, терминологию, философские контексты иной эпохи, чтобы увидеть ее собственное значение.

*К.А. Очеретяный*  
СПбГУ, Санкт-Петербург

### **Телеология медиа в истории русской мысли<sup>25</sup>**

В докладе подчеркивается, что в условиях глобализации особо остро встает вопрос о глокализации концептов, обеспечивающих его герменевтику. Каждая культура в современном мире для того, чтобы проявить свою особенность, должна претендовать на всеобщее, на бытие в медиа, а значит, должна отвечать их цифровому формату, дискурсивным стратегиям, коммуникативным практикам: в этом смысле любая философская традиция, не изменяя своей региональной привязке, выдвигает выработанные концепты в сферу всеобщего. Адогматичность и мистический эм-

---

<sup>25</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Концептуальный язык русской философии как инструмент исследования медиареальности» № 17-03-50159-ОГН

пиризм концептов русской философии становятся силой, претендующей на разрешение герменевтической ситуации медиареальности.

*Ключевые слова:* медиа, русская философия, медиареальность, герменевтика.

*К.А. Ocheretyany*

### **The teleology of media in the history of Russian thought**

The report emphasizes that, in the context of globalization, the question of glocalization of the concepts providing its hermeneutics is particularly acute. Every culture in the modern world has to claim to be universal, to be in the media, in order to show its peculiarity, and therefore it must correspond to their digital format, discursive strategies, communicative practices: in this sense, any philosophical tradition, without changing its regional linkage, puts forward the developed concepts into the sphere of the universal. Adogmatism and mystical empiricism of the concepts of Russian philosophy, becomes a force claiming to solve the hermeneutic situation of media reality.

*Key words:* media, Russian philosophy, media reality, hermeneutics.

Русские космисты определили научную мысль как планетарное явление — как ту позднюю оболочку планеты, к которой вела вся длительная история ее развития, как ту оболочку, которая превосходит планету, поглощает и даже переживает ее, подчиняя себе уже не только планетарные, но и космические циклы. Сегодня в эпоху, когда живое вещество, поглощается медиа, перерождается в цифре, подчиняясь цифровым законам коммуникации и интеракции, а производство мысли, чувства, желания осуществляется в формате сообщения, вступая в новые сетевые циклы, становится все более очевидным, что всякая мысль (даже далекая от притязаний на научность) необходимо оказывается в пространстве всеобщего. Цифровой космос принимает формат «общего дела», где каждое глобальное событие воспринимается как предельно личный опыт переживания, мир перестает быть продолжением взгляда и становится продолжением кожи, пронизанной движениями боли и наслаждения, общими для вселенной и человека. Неудивительно, что в условиях глобализации жизненного мира, особо остро встает вопрос о глокализации концеп-

тов, обеспечивающих его герменевтику. Мир глобализируется, но, одновременно, всеобщими становятся понятия, стратегии и техники, которые ранее были ограничены тесными рамками региональных культур, они открывают как бы свою неопознанную, невидимую ранее сторону. Каждая культура в современном мире для того, чтобы проявить свою особенность должна претендовать на всеобщее, на бытие в медиа, а значит, должна отвечать их цифровому формату, дискурсивным стратегиям, коммуникативным практикам: в этом смысле любая философская традиция не изменяя своей региональной привязке, выдвигает выработанные концепты в сферу всеобщего для того, чтобы расколдовать силу культурной инерции, освободить ее энергии, превратив в продуктивный фактор, чтобы в новом масштабе открылась затемненная прежними прочтениями специфика концептов.

Современный мир является продуктом европейской интеллектуальной культуры: ее стратегий освоения сущего, устройства обществ, формирования индивида внутри них. Русская философия, будучи философией европейской по преимуществу, поскольку продолжает ее традицию и разрабатывает проблематику, сохранила также в своей ранней религиозной ориентации (ставшей бессознательной тенденцией и поздних внерелигиозных проектов) проблематику древней восточной церкви, проблематику, чье живое брожение еще не было уравновешено догматикой. Сегодня эта адогматичность и мистический эмпиризм концептов русской философии, становится силой, претендующей на разрешение герменевтической ситуации медиареальности — реальности цифрового опыта. Может показаться, что русская философия отвечает на вызовы медиа, потому что изначально следовала интеллектуальными путями, которые привели к формированию медиареальности. Это отчасти подтверждают ее магистральные линии:

1) Разработка вопроса о творчестве и творении, об изобретении, хозяйствовании, технике (П. Энгельмейер, И. Лапшин, С. Булгаков, Н. Бердяев).

2) Разработка вопроса о символе, образе, мифе, имени (П. Флоренский, С. Булгаков, Е. Трубецкой, А. Белый, А. Лосев).

3) Разработка вопроса о коммуникации, сообщении, сообществе (В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Бердяев, В. Эрн, С. Булгаков, философы-космисты).

Все перечисленные линии философского разыскания близки к тем, которыми в это время следовали другие европейские философы, и в этом смысле русская философия как будто прибавляет рецепты в общее собрание вопросов и ответов, но принципиальную постановку проблемы не меняет. Иная картина предстанет перед нами, если мы будем учитывать обратное влияние медиареальности, тогда окажется, что не только медиа и порожденная ими реальность есть продукт (прямой или косвенный) европейского интеллектуального развития, но и новейшие способы постановки проблем и вопросов, то есть философия как внутреннее самосознания культуры, ставшей мировой, во многом — продукт медиа. Именно медиа определяют наши стили мышления и формы опыта: технологии виртуальной и дополненной реальности, сетевого взаимодействия и мобильной коммуникации — все это в современности становится экзистенциальными и герменевтическими техниками.

Медиареальность имеет своим истоком ситуацию цифровой революции в постиндустриальном информационном обществе, когда вытесненные индустриальным развитием магические, мистические, ритуальные формы понимания и переживания техники вернулись и стали действовать с новой силой. Возвращение вытесненного привело к тому, что вещи превратились в гаджеты, обзавелись интерфейсами, перестали быть обезличенным продуктом — теми анонимными, серийными, одноразовыми вещами массового производства, к которым мы привыкли, и превратились в «умные» устройства, говорящих посредников. Пространство и время оказались заключенными в экранах наших «умных» устройств и претерпели преобразование. Пространство из пространства представления превратилось в пространство воли и переживания. Время обрело эмоционально-аффективный вектор и стало использоваться медиаинтерфейсами для удержания внимания, погружения в себя через предельную вовлеченность и заинтересованную интеракцию. Реальность, переведенная в формат медиареальности, стала проявлять скорее личностно-смысловую сторону, чем материально-вещественную. Именно эти ключевые изменения современности реактуализируют ресурс русской философии, которая во всем многообразии своих проявлений сохраняла тенденцию к сопротивлению узко понятым рационализму и эмпиризму: понимала существующее не как вещественно-предметную, но как личностно-смысловую действительность, личность — как нечто большее,

чем идентичность человека, разум как нечто космологическое и онтологическое, технику не как силу, отчуждающую человека от действительности, но как принцип собранности действительности в человеке.

В этом смысле русская философия изначально содержит в себе телеологию медиа, сопротивляясь отвлеченным началам, узко понятому рационализму и эмпиризму, претендует на целостность знания (на живое знание — знание изнутри бытия, из укоренения в онтологической ситуации), сопротивляется мертвописи (автоматизированным формам мышления, работающим по инерции и превращающим мышление и опыт в технику регистрации, в продукт штамповки), рассматривает саму технику не как воздействие на природу или отчуждение мысли, а как смысловое устройство вещей. Если современные медиа дают человеку как бы новое тело и новую чувственность, то русская философия, ориентированная на понимание действительности (не извне, как объективно противостоящего, эмоционально-отчужденного вещественного нечто, но изнутри самой этой действительности, в живом эмоциональном психотелесном укоренении в ней), позволяет прояснить, как мы начинаем познавать не через отстранение, а через отдавание себя разуму вещей.

*Д.В. Леонидов*  
ДВФУ, Владивосток

### **Гносеологические проблемы в истории философии духовных академий**

Статья посвящена обоснованию актуальности гносеологической проблематики, разрабатывавшейся в православных духовных академиях Российской империи в XIX в., для современной неклассической эпистемологической парадигмы и когнитивистики. Основываясь на текстах православных философов, автор определяет главные гносеологические проблемы, решавшиеся этими философами, и показывает, что пути этих решений совпадают с основными направлениями развития современной когнитивистики. Автор выдвигает гипотезу о том, что по мере накопления эмпирического материала современной когнитивной наукой научное

значение классических гносеологических теорий, в том числе теорий, предложенных философами духовных академий, будет возрастать.

*Ключевые слова:* гносеология, духовная академия, история науки, история философии, когнитивистика, эпистемология.

*D. V. Leonidov*

### **Epistemological problems in the history of philosophy of theological academies**

The article is devoted to the substantiation of the relevance of epistemological problems developed in the Orthodox theological academies of the Russian Empire in the XIX century for the modern non-classical epistemological paradigm and cognitive science. Based on the texts of Orthodox philosophers, the author identifies the main epistemological problems solved by these philosophers, and shows that the ways of these solutions coincide with the main directions of development of modern cognitive science. The author puts forward the hypothesis that with the accumulation of empirical material by modern cognitive science, the scientific significance of classical epistemological theories, including the theories proposed by the philosophers of spiritual academies, will increase.

*Key words:* cognitive science, epistemology, history of philosophy, history of science, theological academy, theory of cognition.

Обращаясь к гносеологическим теориям позапрошлого века, историк философии не может пройти мимо вопроса об их актуальности в современную эпоху — эпоху широких психологических и нейрофизиологических исследований, когнитивных технологий. Если никакой актуальности не будет обнаружено, возможно ли продолжать говорить о философском статусе этих теорий? Достаточно высок ли был уровень абстракции этих теорий, чтобы, сохраняя методологическую, стратегическую, «провидческую» функцию философии, оставаться актуальными и для современного уровня развития научного и философского знания? Владислав Александрович Лекторский характеризует современный этап развития гносеологии следующими словами: «различение знания и мнения, или знания и эпистемического верования — это проблема всей

эпистемологии независимо от разделения ее на этапы. Это различие было сформулировано еще Платоном. Отказ от него — это отказ и от эпистемологии, и от философии в целом (что происходит в современном постмодернизме). Платон же формулировал и основное отличие знания от верования — обоснованность первого. В этой связи возникает вопрос: как понимать обоснование? В классической эпистемологии оно было истолковано как нахождение неких абсолютных и неизменных элементов знания. Подобное понимание эпистемологии основано на идее о том, что познающий субъект (индивидуальный или трансцендентальный) или язык находятся как бы «вне мира», и что последний определяется (в сильном варианте конструируется) субъектом. Это представление идет от субъектоцентризма, впервые четко сформулированного Декартом. Неклассическая эпистемология, как я ее понимаю, переворачивает это представление. Ибо исходит из того, что познание осуществляется реальным человеческим существом, действующим в мире и вступающим в коммуникацию с другими. Сознание, субъективность, язык могут быть поняты только на основе этого. А это значит, что плодотворно обсуждать эпистемологические вопросы можно лишь в том случае, если мы учитываем реальные, эмпирически фиксируемые познавательные акты как в обычной жизни, так и научной деятельности. Сегодня нельзя заниматься философией познания, не учитывая, в частности, того, что делается в когнитивной науке и в многочисленных когнитологических исследованиях. В этом, по-моему, рациональный смысл того, что У. Куайн назвал «натурализацией» эпистемологии» [4, с. 19–20].

Не вступая в дискуссию о том, в какой мере современные неклассические «натурализованные» теории познания можно считать философскими, отметим, что фундаменталистская направленность классических гносеологий на познание сущности веры как таковой и разума как такового, без учета их физиологических, лингвистических, социологических преломлений, позволяет оставаться в поле философского дискурса и неклассическим теориям, учитывающим эти преломления, и, более того, позволяет углублять эссенциалистскую направленность этого дискурса. Так, существование вирусологии и цитологии, изучающих не жизнь как таковую, а ее доклеточный и клеточный уровни, не отменяет основной познавательной цели биологии: понять, что есть жизнь вообще. Кроме того, глядя на ход развития научного знания можно прогнозировать

и то, что и в философии увеличение многообразия теорий частного уровня в конце концов повлечет за собой появление масштабных фундаментальных теорий, примиряющих в себе это многообразие, и, может быть, сегодня мы стоим на пороге великих гносеологических поворотов, сравнимых с декартовским. И в этой связи становятся вновь актуальными те фундаменталистские гносеологические теории, которые разрабатывались русскими профессиональными философами XIX в., пытавшимися использовать в своих философских исследованиях весь многообразный и многовековой европейский опыт классической гносеологии.

Гносеологические работы философов духовных академий становились объектом анализа уже многих современных историков философии, и многие заинтересованные исследователи продолжают искать и находить в архивах произведения православных мыслителей и делать их доступными современному читателю. Мы скажем лишь о самых главных направлениях гносеологической мысли профессиональных философов России XIX в.

В результате столетнего профессионального развития, научной преемственности, взаимного влияния в преподавательских коллективах на кафедрах философии в четырех духовных академиях Российской империи сложились четыре своеобразные философские школы, характеризующиеся единством философских интересов, в частности в отношении гносеологической проблематики. В центре внимания философов Санкт-Петербургской духовной академии находилась проблема методологического монизма, поиск принципов объединения всех видов человеческого познания на едином фундаменте. Профессор Василий Николаевич Карпов (1798–1867) обозначал это направление гносеологических исследований термином «синтетизм»: «Синтетизм есть такая система философии, которая рассматривает знание и бытие, идеальное и реальное в нераздельном и коренном их существовании, а не выводит одно из другого, и этот вывод почитает невозможным» [1, с. 70]. Необходим синтез трех путей вхождения сознания в мир: 1) внешних ощущений, связывающих сознание с чувственной реальностью, 2) идей, связывающих с реальностью мыслимой, 3) веры, укореняющей сознание в абсолютном. Только на основе синтетизма Карпов считает возможным достижение основной цели философского познания — открытия «закона гармонического бытия вселенной».

Философы Киевской духовной академии посвящали свои гносеологические исследования проблеме соотношения религиозной веры и научного

познания, решая эту проблему путем дифференциации познавательных способностей человека (теория «двойственной истины»). «Если бы человек обнаруживал себя одним мышлением, которое в таком случае было бы, по всей вероятности, самым подлинным образом внешних предметов, то многообразный, богатый жизнью и красотой мир открывался бы его сознанию как правильная, но вместе и безжизненная математическая величина. Он мог бы прозревать в эту величину насквозь и всецело, но зато уже нигде не встретил бы бытия истинного, живого, которое поражало бы его красотой форм таинственностью влечений и бесконечной полнотой содержания», писал Памфил Данилович Юркевич [5, с. 82].

Преодолению гносеологической трансцендентности познаваемого мира посвящали свои работы философы Казанской духовной академии. Так, критикуя гносеологическую систему Канта, профессор Виктор Иванович Несмелов писал: «Если это верно, что человек знает и может знать действительность только в фактах своего сознания, и переступить за порог своего сознания он, безусловно, не может, то весь процесс познания объективной действительности, очевидно, есть только процесс верования человека в объективное значение своих суждений о действительности, и потому все положения знания на самом деле суть только различные выражения веры» [3, с. 111]. Но тот факт, что все наши познания трансцендентного бытия логически не выводимы из акта самосознания, может говорить не только об их неистинности, но и об их непосредственной данности нашему сознанию, и верования, если они даны нам непосредственно, должны быть столь же несомненны как само наше самосознание.

Проблеме трансцендентности посвящали свои работы и философы Московской духовной академии, решая ее, в отличие от казанских коллег, не через анализ познавательных способностей человека, а через построение метафизических систем в духе христианского неоплатонизма. Как следствие, в центр философских интересов московских профессоров оказывались богословские проблемы возможности и границ богопознания. Так, Виктор Дмитриевич Кудрявцев писал: «Если по самому назначению человека познание мира сверхчувственного еще более необходимо, чем знание мира чувственного; если такое познание, как показывает опыт, не может быть осуществлено познавательными силами самого человека; то, признавая бытие Существа высочайшего, благого и всемогу-

щего, мы должны признать возможность и необходимость особой, божественной помощи с Его стороны для достижения человеком своего назначения, — необходимость в деле богопознания сверхъестественного откровения» [2, с. 116].

Можно видеть, что проблемы, интересовавшие философов духовных академий — возможность универсальной системы знания, классификация познавательных способностей, сущность самосознания, сущность религиозного опыта, — лежат в тренде современной «неклассической» гносеологии, и мы можем лишь помечтать о том, какие великие умы и интересные теории познания породили бы еще стены этих философских школ, обладая данными современных когнитивных наук, сохранились эти школы до нашего времени. Вместе с тем для нас несомненно и то, что по мере развития этих наук будущие историки когнитивистики будут обращаться к произведениям русских философов наравне с произведениями Декарта, Локка, Канта, Юма, Гоббса, Беркли и других.

## Литература

1. Карпов В. Н. Введение в философию. — СПб.: Тип. И. Глазунова и Ко, 1840. — 148 с.
2. Кудрявцев В. Начальные основания философии. — М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1891. — 347 с.
3. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. — Казань: Центральная типография, 1905. — 418 с.
4. О жизни и философии. Беседа Б. И. Пружинина с В. А. Лекторским // *Вопросы философии*. — 2012. — № 8. — С. 5–31.
5. Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — 670 с.

## **Религиозные основания историософской проблематики в истории русской философии**

Доклад посвящен рассмотрению развития русской историософской мысли. Идеи русских мыслителей об историческом процессе и месте в нем России, с опорой на традиции православной культуры, актуальны и сегодня. Они являются важной частью русской философии. При написании доклада использовались как первоисточники, так и научные статьи современных авторов, посвященные русской историософии. Показаны христианские онтологические и антропологические основы русской историософии и то, с какими проблемами она столкнулась, осмысливая тему истории через призму православного мировоззрения. Сделан вывод о внутренней противоречивости историософских концепций, опирающихся на религиозные основания.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, историософия, философия истории, онтология, Богочеловечество, христианство, философская антропология.

*M.V. Shumeyko*

## **Religious Foundations of Historiosophical Problems in the History of Russian Philosophy**

The report is devoted to the development of Russian historiosophic thought. The ideas of Russian thinkers about the historical process and Russia's place in it, with the support of the traditions of Orthodox culture, are still relevant today. They are an important part of Russian philosophy. When writing the report, both primary sources and scientific articles of contemporary authors were used, devoted to Russian historiosophy. The Christian ontological and anthropological foundations of Russian historiosophy are shown and also the problems it faced, comprehending the topic of history through the prism of the Orthodox worldview. A conclusion is drawn about the internal contradiction of historiosophical concepts based on religious grounds.

*Key words:* russian religious philosophy, historiosophy, philosophy of history, ontology, Godmanhood, christianity, philosophical anthropology.

Вопрос о сущности истории, ее движущих силах и закономерностях развития давно является важной частью мировой философии. Главной темой философии всегда был человек, но невозможно рассматривать человека вне контекста его исторического существования и взаимодействия с другими людьми. Человек вне истории превращается в фикцию, абстрактный образ, не имеющий действительного содержания. В зависимости от того, как мы определим место человека в истории, его роль в исторических процессах, зависит и наша интерпретация сущности самого человека и его места в бытии. Поэтому у многих мыслителей философия истории зачастую тесно переплетается с онтологией и философской антропологией. В полной мере это можно сказать и о русской философской традиции.

Общепризнано, что отличительной чертой русской философии стала ее историческая направленность, попытка через вопросы о судьбе России, смысле и целях истории выйти на уровень общего метафизического осмысления действительности. Как пишет об этом В. В. Зеньковский: «Русская философия <...> больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории <...> ярче всего это обнаруживается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам историософии. Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о “смысле” истории, конце истории и т. п.» [2, с. 20].

Именно в рамках историософии русская философия обрела свою самобытность и самостоятельность, рационально осмыслив и воплотив в себе мировоззренческие установки русской культуры. Причем вопросы исторического существования России, ее взаимодействия с Востоком и Западом, проблемы национального устройства и характера русского народа не только сохранили свою важность до наших дней, но сегодня, в условиях глобализации и размывания национальных идентичностей, звучат еще более остро. Поэтому изучение становления русской историософской традиции, тех оснований, на которых она строилась и проблем, с которыми столкнулась, сохраняют свою актуальность.

В нашей работе мы рассмотрим, как развивалась русская историософская мысль, на каких основаниях покоилась, к каким выводам пришла и с какими проблемами столкнулась, осмысливая тему истории через призму христианского мировоззрения.

Прежде всего, необходимо сказать о том, что русская философия зарождается после принятия Русью христианства в IX в. и вплоть

до XVII в. носит чисто религиозный характер. Размышления об истории первых русских книжников — «любомудров» строилось на основе христианских принципов [1, с. 121]. Влияние православного вероучения на философскую мысль сохраняется и в дальнейшем. В Новое время, под влиянием западной культуры, в России появляются традиции секулярной философии, но именно на пути философского переосмысления православного учения возникают самые самобытные и оригинальные философские системы. Поэтому для понимания специфики русской историософии необходимо, хотя бы вкратце, перечислить основные идеи, лежащие в основе христианского представления об истории:

Концепция линейного развития истории. Бытие мира и человечества имеют свое начало (сотворение мира), середину (как кульминацию исторического процесса в виде рождения Христа) и конец (в виде второго пришествия) в противовес античному представлению о цикличности времени. История из бесконечного повторяющегося цикла превращается в некое поступательное развитие имеющее цель и смысл. Собственно, этот принцип позволил в дальнейшем сформироваться историзму и лег в основу концепций прогресса.

Внеэмпирический смысл истории. История имеет ценностно-смысловое измерение, лежащее за ее пределами, и выступает как место встречи человека и Бога, временного и Вечного. Тем самым человеческая история начинает восприниматься как вершина земного бытия, подчиняющая себе все остальное, а история оказывается тесно переплетена с антропологией и онтологией.

Земная история реализуется по определенному божественному плану, где у каждого народа и даже отдельного человека есть свое место и та роль, которую он должен сыграть. Как сформулировал это Владимир Соловьев в своей работе «Русская идея», «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [7]. Иначе говоря, важной частью христианского взгляда на историю является провиденциализм, тесно переплетенный с мессианизмом. Но разворачивание истории осуществляется не безличным образом на основе объективных законов, оно носит характер постоянного живого участия божественной личности.

Идея не просто встречи, но взаимодействия, сотворчества человека и Бога в рамках исторического процесса. Человек не безвольная марио-

нетка, подчиненная божественным замыслам, но активный участник преобразования мира и прежде всего, своей собственной природы. «Сущность христианства в человеческой трансценденции к Богу, в движении человека за пределы своих возможностей, в преодолении изначально данного, в идеи Богочеловека. <...> В христианстве, в религии Богочеловека, человеческое творчество выходит за рамки онтологического воспроизводства и обретает исторический характер. Человек не только воссоздает символизирующие вечность вещи и события, но и принимает самое действенное участие в божественном созидании новой жизни». [3, с. 170] Именно эти идеи легли в основу русской историософской мысли, задав ее способ и стиль мышления [1, с. 121]. На наш взгляд, наибольшее влияние на русских мыслителей оказала идея Богочеловечества.

Кратко рассмотрим основные вехи развития русской историософской мысли. Начиная с принятия Русью христианства перед русской мыслью встал вопрос об определении места русского народа в кругу других христианских народов, его происхождении и будущем. Эта проблематика описывалась через призму религиозного восприятия и осознания истории. В этом контексте можно вспомнить начало летописи Нестора «Откуда есть пошла русская земля» и работу митрополита Иллариона «Слово о законе и благодати», где обосновывалась равноправное положение русского народа, как народа христианского, в ряду других народов, перед Богом. Монголо-татарское нашествие только укрепило самоосознание русских как народа христианского, избранного для великой миссии. После падения Византии в 1453 г. Россия начинает воспринимать себя как единственная оставшаяся хранительница истинного христианства (православия), равно противостоящая как католическому Западу, так и мусульманскому Востоку. Формируется представление о России, как «третьем Риме» наследнике Византии. Восприятие России обретает имперское и мессианское измерение.

Следующий цивилизационно-мировоззренческий сдвиг в истории России связан с реформами Петра I. В эту эпоху запускается процесс резкой и довольно болезненной вестернизации России, следствием которого становится культурный раскол русского общества, на наш взгляд, до конца не преодоленный и сегодня. Россия начинает активно усваивать западноевропейскую культуру и научно-философскую мысль, в том чис-

ле и секулярный подход к истории, опирающийся на идеи Просвещения. Русская история начинает восприниматься как часть всемирно-исторического процесса. «Развитие философии истории в России XVIII в. связано с восприятием русскими историками идей естественного права и философского рационализма. Главным итогом такого восприятия было становление науки русской истории, что привело к разработке вопросов теории исторического знания, его форм и структуры» [4]. Ориентация России на Европу в то время была необходима в силу научно-технического и экономического доминирования западной цивилизации на мировой арене. Парадоксальным образом, только восприняв в себя и освоив европейский цивилизационный инструментарий (наука, промышленность, культура и т. д.), Россия могла сохранить свою независимость и самобытность, однако уже в XIX в., после Отечественной войны 1812 года, вопрос о цивилизационном месте России и путях развития истории возникает с новой силой.

Знаменитый спор славянофилов и западников стал важной вехой в формировании русской историософской мысли. Инициированная П.Я. Чаадаевым дискуссия о месте России в историческом процессе дала толчок к формированию полноценных историософских концепций, в которых русская философская мысль достигла своей полной зрелости и самобытности, создав уникальный синтез православия и достижений западноевропейских философских систем. Именно в рамках этого спора произошла окончательная кристаллизация представления о двойственном, цивилизационно-противоречивом статусе России в мире. Кроме того, одной из главных идей славянофилов, унаследованных Н.Я. Данилевским и подхваченной евразийцами, стало представление о культурной самостоятельности и самобытности разных обществ (культурно-исторических типов) и вытекающее из этого отрицание универсальности европейского пути развития.

Опираясь на идею о «всечеловечности» русской культуры, высказанной Ф.М. Достоевским, и цивилизационную концепцию Н.Я. Данилевского, представители евразийства сформулировали в XX в. представление о России как «евразийском мире» сочетающей в себе цивилизационные элементы Востока и Запада [5]. Евразийство предложило, по сути, новый вариант поиска пути развития России, при этом уйдя от узкого понимания идей панславизма, присущих славянофильству, от западниче-

ского поклонения европейской культуре, переосмыслив роль России в цивилизационном процессе как интегративного центра, на почве которого создается новая евразийская культура, вобравшая в себя черты азиатской и европейской цивилизационных моделей [6]. Однако наибольший вклад в развитие историософских идей XIX–XX вв. внесла русская религиозная философия, представленная такими именами, как В.В. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Л.С. Франк и т. д.

В рамках философии Соловьева и его последователей (философия всеединства или софиология) история рассматривалась как Богочеловеческий процесс. Земной мир временен, преходящ, лишен единства, а потому несовершенен. Но он стремится к совершенству, испытывая на себе божественное воздействие, он стремится вернуться к Абсолютному началу, и в этом смысле является становящимся Абсолютом. «Проблема одухотворения божественным Логосом исторической жизни человечества <...> ставилась всеми русскими мыслителями, которые <...> опирались на христианское вероучение» [9, с. 17]. Интеграционной основой мира выступает человечество как главный исторический субъект, как единое целое, соединяющее в себе как божественное, так и тварное начало. История выступает как площадка взаимодействия человека и Бога, абсолютного и относительного. Через исторический процесс развития человека реализуется стремление земного бытия к божественному единству. Главной целью человеческого существования становится преобразование своей природы и природы мира на новых, более совершенных началах. Установление Царства Божия есть предельный смысл и цель исторического развития.

Однако на пути философского осмысления истории с православных позиций русская религиозно-историософская мысль столкнулась с рядом проблем, вытекающих из самих основ ее подхода. Во-первых, перед русской историософией возникла проблема, характерная для всех философских традиций, утверждающих существование Абсолюта как основы мира. Каким образом Абсолют, будучи единым, неизменным и пребывающим вне времени и пространства, может взаимодействовать с миром истории, развертывающимся во времени? Как единое переходит во многое и как многое снова может стать единым? Интерпретируя эту связь, легко стать на пантеистические позиции, где понятие мира и Абсолюта фактически сливаются, но для православного теизма подобное неприемлемо.

Во-вторых, попытка разрешить это противоречие через понятие личностного взаимодействия человека и Бога приводит к проблеме согласования свободы Бога и человека. Концепция сотворчества Бога и человека по преобразованию исторического мира ставит вопрос о самостоятельности и свободе человеческого существования. У Владимира Соловьева отдельный человек оказывается частью единого Богочеловечества, выступающего субъектом исторического процесса, и хотя Соловьев говорит об этом как «положительном единстве», не растворяющим отдельную личность, а утверждающим ее, сохраняется вопрос о возможности такого слияния. В философии Бердяева для преодоления подобной опасности свобода человека начинает существовать отдельно от Бога, как самостоятельная онтологическая сущность, подрывая единство Бога и человека и умаляя само понятие Абсолютного.

В-третьих, православная историософия столкнулась с двойственным восприятием истории в самом христианстве. Кроме взгляда на необходимость преобразования мира на христианских началах, большое влияние в церковной среде имеет позиция, которую можно назвать монашеской, базирующаяся на взглядах Аврелия Августина, разделявшего мир на «град Божий» и «град земной», существующих отдельно и по разным законам. Сторонники этой позиции убеждены в непреодолимости антагонизма между идеальной христианской жизнью и реальной историей. Человек не может преобразовывать мир «во зле лежащий», он может преобразовать только себя, и конец света наступит, когда мир окончательно уйдет от Бога, а не приблизится к нему [3, с. 71–73]. Подобная установка полностью перечеркивала историософские настроения отечественных мыслителей.

В итоге сила русской историософии — опора на мощную двухтысячелетнюю традицию мироосмысления — стала слабостью, сковывая ее дальнейшее развитие и усвоение новых форм и методов исторического познания. В России так до конца и не оформился синтез между религиозно-духовной традицией и сциентистским осмыслением истории.

## **Литература**

1. *Безлепкин Н. И.* От историософии к философии истории: эволюция взглядов на историю в отечественной философской мысли // *Управленческое консультирование.* — 2017. — № 8. — С. 119–132.

2. *Зеньковский В. В.* История русской философии. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.

3. *Кузнецов Ю. В.* Идея Богочеловечества и ее историософский смысл // *Вестник Мурманского государственного технического университета*. — 2011. — Т. 14. — № 1. — С. 170–173.

4. *Малинов А. В.* Философия истории в России // *Anthropology*. Web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. — URL: <http://anthropology.ru/ru/text/malinov-av/filosofiya-istorii-v-rossii> (дата обращения: 24.09.2018).

5. *Михнюкевич В. А., Сеитов М. М.* Проблема «Восток — Запад» в публицистике Ф. М. Достоевского и ее рецепция евразийцами и Н. А. Бердяевым // *Знак: проблемное поле медиаобразования*. — 2010. — № 2. — С. 124–128 [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-vostok-zapad-v-publitsistike-f-m-dostoevskogo-i-eyo-retseptsiya-evraziytsami-i-n-a-berdyayevym> (дата обращения 24.09.2018).

6. *Никитенко Е. В.* Место России в системе координат «Запад — Восток» в идеологии евразийства // *Интерэкспо Гео-Сибирь*. — 2011. — Т. 6 [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-rossii-v-sisteme-koordinat-zapad-vostok-v-ideologii-evraziystva> (дата обращения 24.09.2018).

7. *Соловьев В. С.* Русская идея // Библиотека Вехи [Электронный ресурс]. — URL: [http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html#\\_ftn1](http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html#_ftn1) (дата обращения: 24.09.2018).

8. *Шапошников Л. Е.* Историософские темы в современном православном богословии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. — 2012. — Т. 13. Вып. 4. — С. 71–81.

9. *Щученко В. А.* Русские мыслители XX столетия о парадигмах религиозно-идеалистического понимания культурно-исторического процесса // *Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры*. — 2011. — № 2. — С. 16–29.

## **Историзм и его критики<sup>26</sup>**

Существует множество дефиниций историзма. Если не принимать в расчет российские справочники и словари, в которых чаще всего воспроизводятся марксистские определения из учебников полувековой давности, то у нас остается либо набор банальностей (взгляд на все природные и общественные явления как изменчивые, находящиеся в процессе развития и т. п.), либо куда более узкое (а потому и более четкое) отнесение этого термина к ряду концепций второй половины XIX — первой трети XX в., развивавшихся преимущественно немецкими философами и историками. Впервые термин был употреблен Новалисом, в негативном значении его употреблял в 40-х гг. XIX в. Фейербах, за которым в этом отношении шел Ницше в «Несвоевременных размышлениях». В докладе рассматриваются положительные философско-исторические программы второй половины XX в.

*Ключевые слова:* философско-исторические программы, историзм, историософия, историзм, критическая философия истории.

*А.М. Rutkevich*

## **Historicism and its Critics**

There are many definitions of historicism. If we do not take Russian reference books and dictionaries into account, which often reproduce Marxist definitions from textbooks printed half a century ago, then we have either a set of platitudes (view of all natural and social phenomena as changeable, who are constantly in the process of development, etc.), or much narrower (and therefore more distinct) reference of this term to a number of concepts of the second half of the 19th — the first third of the 20th centuries, developed mainly by German philosophers and historians. This term was firstly used by Novalis, in

---

<sup>26</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18-011-01132 «Перекрестки культур: европейская философия с русскими корнями (на примере творчества А. Койре, А. Кожева и И. Берлина)».

a negative sense it was used in the 40's of the 19th century by Feuerbach, who in this respect was followed by Nietzsche in his "Untimely Meditations". The report examines the positive philosophical and historical programs of the second half of the XX century.

*Key words:* philosophical-historical programs, historicism, historiosophy, historism, critical philosophy of history.

На сегодняшний день в научных публикациях и университетских курсах сосуществуют четыре слабо связанных концепции (дискурса) по поводу философии истории. Дольше в явной или скрытой форме распространены доктрины, толкующие смысл, ход, направление исторического развития. А) Эти секуляризированные версии христианской эсхатологии с середины XIX в. иной раз именуют «историософией» (введенные польским младогегельянцем Чешковским термин). Обычно к такого сорта философии истории относят гегельянские и марксистские построения, хотя все теории прогресса, будь они изначально позитивистскими (Конт, Спенсер) или кантовскими, либеральными или социалистическими, предполагают некую неявную «историософию». Ее придерживается и подавляющее большинство историков. Исключением являются только учения, полагающие пустым классом единую всемирную историю (Данилевский, Шпенглер, Тойнби и др.). Б) С середины XIX в. получила развитие так называемая «критическая философия истории», которую один из ее создателей, Трельч, называл «формальной» — в отличие от прежней «материальной» философии истории. Дройзен и Дильтей, Ортега и Кроче, Риккерт и Коллингвуд уделяли основное внимание специфике исторического познания, герменевтике, аксиологии и методологии. В) Аналитическая философия истории появляется в середине XX столетия как подраздел аналитической философии. Наконец, в последние десятилетия этого века появляется Д) лингвистическая или «постмодерная» философия истории.

Так называемый «кризис историзма» связан с рядом учений, выросших из первых двух разновидностей философии истории. Историчность самого историка, на которую указывали уже немецкие романтики, стала основной темой экзистенциальных трактовок истории, которые могли быть и религиозными (Бердяев, Тиллих, Бультман и др.), так и светскими (прежде всего Хайдеггер). Для современников, вроде Н. Гартмана, именно эти учения в строгом смысле слова заслуживают наимено-

вания «историзм», хотя возможна и более широкая трактовка (например, у Майнеке). Поэтому, рассматривая аргументы противников историзма («историцизма»), важно понимать, какую именно версию философии истории эти критики имеют в виду.

Так как в идеологической брани середины XX в. марксизм одними преподносился как последнее слово науки, а другими отвергался как утопия, «Нищета историцизма» Поппера долгие годы считалась наиболее авторитетной критической работой. К ней примыкают труды другого представителя «австрийской школы» Хайека («Дорога к рабству», «Пагубная самонадеянность» и др.). В действительности, эта критика Гегеля и Маркса ничуть не меньше опровергает всю прогрессистскую либеральную мысль, начиная с Хатчисона и Кондорсе, чем социалистическую и коммунистическую. Эта критика всего Просвещения, причем она имеет релятивистский характер, свойственный для подлинного, а не вымышленного Поппером «историцизма». Стоит вспомнить о том, что Менгер (учитель Поппера и Хайека) был именно историцистом в методологии.

Все идеологические проекты современности восходят к Просвещению, а потому «историзм» изначально был нацелен на критику модерна. Как идея «всемирной истории», так и идеологические доктрины XIX–XX вв. имеют своей предпосылкой рационалистическую телеологию. Попытки избавиться от историософии, сохранив рациональность сегодняшних социальных наук, ведут лишь к чередованию ничуть не менее идеологических конструкций («стадии роста», «догоняющее развитие» и т. п., вплоть до «Вашингтонского консенсуса»). «Постмодерн» последних десятилетий ничуть не оригинален в критике «великих повествований» — Бурхардт и Ницше были несравнимо талантливее французских «постструктуралистов». Сегодняшние «Поминки по Просвещению» (Дж. Грей) связаны с европейской ограниченностью всего проекта Модерна: всемирная история, которая предполагается всеми учебниками, была и остается «европейской всемирной историей».

Историзм (историцизм) столетней давности обладал тем достоинством, что его создатели были либо философски мыслящими историками (Дройзен, Майнеке), либо философами, профессионально занимавшимися эмпирическими исследованиями (Дильтей, Кроче, Коллингвуд). Поэтому с «кризисом историзма» было связано переосмысление методологии истории и прочих гуманитарных наук. Но неизбежным его следстви-

ем был релятивизм. Критика этого релятивизма была начата уже Гуссерлем («Философия как строгая наука»). В научном сообществе историков выход из кризиса был связан с расширением поля исследований, переосмыслении методологии (французская школа «Анналов», британская и немецкая социальная история).

Одним из наиболее ярких критиков историзма был Л. Штраус, который хорошо видел то, что предпосылки релятивизма (а тем самым и нигилизма) лежат в повороте европейской политической мысли, совершившемся не во времена Гегеля, а в самом начале эпохи Модерна. Его политическая философия была попыткой возврата к античной трактовке человека, общества и разума. Его другом и оппонентом был А. Кожев, развивавший идеи гегелевской «Феноменологии духа». Их спор об античной тирании был спором не только о политических режимах, но и об истолковании истории в целом.

***Н.Н. Трубникова***

РАНХиГС, МГУ, Москва

### **История в историях: картины прошлого в традиции японских поучительных рассказов сэцува<sup>27</sup>**

Собирать исторические примеры для подтверждения тех или иных наставлений принято во многих культурах мира; в Японии эта традиция представлена сборниками поучительных рассказов *сэцува*. Эта традиция интересна с той точки зрения, какой трактовки исторических закономерностей придерживается, из каких времён выбирает примеры, какие подробности выделяет, а от каких отвлекается и т.д. Изучая всё это, мы можем проследить одно из направлений прикладного использования исторических знаний.

*Ключевые слова:* японская историческая мысль, буддизм, конфуцианство, практическая философия, рассказы сэцува.

---

<sup>27</sup> Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 18-011-00558 ««Собрание стародавних повестей» (“Кондзяку моногатари-сю”) в истории японской религиозно-философской мысли». The paper is granted by RFBR, Project No 18-011-00558, «Konjaku monogatari shu in the history of Japanese religious philosophy».

## **History in the Stories: Pictures of the Past in the Tradition of Japanese Setsuwa Tales**

Collecting historical examples to confirm certain ideas is typical for many cultures of the world. In Japan, this tradition is represented by collections of *set-suwa* tales. This tradition is interesting from the point of view, which interpretation of historical laws adheres to, from which times chooses examples, which details highlights, but which distracts, etc. By studying all this, we can trace one of the directions of the applied use of historical knowledge.

*Key words:* Japanese philosophy of history, Buddhism, Confucianism, practical philosophy, set-suwa tales.

Собирать исторические примеры для подтверждения тех или иных наставлений (политических, религиозных, этических) принято во многих культурах мира; в Японии эта традиция представлена сборниками поучительных рассказов сэцува. Помимо прочего эта традиция интересна с той точки зрения, какой трактовки исторических закономерностей придерживается, из каких времен выбирает примеры, какие подробности выделяет, а от каких отвлекается и т. д. Изучая все это, мы можем проследить одно из направлений прикладного использования исторических знаний.

Государственное летописание в Японии поначалу, в VIII–IX вв., велось по китайским образцам, воспринятым в пору, когда само государство во многом строилось по китайским моделям эпохи Тан. Затем, на рубеже IX–X вв., становится ясно, что японское государственное устройство слишком непохоже на китайское, и летописей как таковых больше не составляют. На смену им приходят сочинения в жанре «зерцал», где события идут к уже известной цели (например, в «Оокагами» род Фудзивара движется к высшему могуществу и достигает его). Появляются и различного рода неофициальные истории, например, написанные исходя из буддийского учения о смене мировых эпох. При этом летописи — и японские, и китайские, — начиная с древних, по-прежнему составляют одну из основ образования чиновника (наряду с сочинениями о ритуале и поэтическими собраниями). Появляется несколько хрестоматий, где выдержки из летописей образуют своего рода энциклопедию, то есть исторические эпизоды мыслятся как поучительные примеры. Затем и эти,

и другие эпизоды, пересказанные более простым языком в виде «исторических анекдотов», появляются в собраниях поучительных рассказов сэцува.

Традиция сэцува начинается на рубеже VIII–IX вв. и поначалу развивается как буддийская, а значит, берет очень крупный масштаб: для нее важны не только Япония и Китай, но и Индия и другие материки вокруг мировой горы Сумеру, не только годы и века, но и «неисчислимы калпы». Ведь каждый ныне живущий бесчисленное множество раз возродился в разных странах, и по закону воздаяния тогдашние его поступки определяют его нынешнюю судьбу. Первый из сборников сэцува, «Нихон рёйки», повествует о чудесах, свершившихся в Японии с начала VII в. по конец VIII в., главная тема здесь — неизбежность воздаяния счастьем за добро и горем за зло. Жанровое определение ки, «записки», здесь то же, что, например, в заглавии «Исторических записок» Сыма Цяня, и сообщения о чудесах выстроены в основном в хронологическом порядке, так что ими создается образ Японии как буддийской страны.

Сборник «Самбо экотоба» конца X в. охватывает уже не только японскую, но и материковую историю, он близко связан с традицией картин на сюжеты из жизни Будды, его индийских учеников, а также буддийских праведников разных стран (жанровое определение экотоба — «рассказы к картинам»). Основное место здесь занимают сообщения о том, когда и как в Японии были основаны буддийские храмы и учреждены те или иные обряды. Другие сборники тогда же и вплоть до начала XII в. в основном рассказывают о событиях в Японии и имеют более специальную направленность: это предания о чудесах одного из будд или бодхисаттв либо одной из священных книг, а именно, «Лotosовой сутры». Здесь все важнее становится эсхатологический взгляд на события, мысль о скором неизбежном упадке буддийской общины и мироздания в целом (согласно предсказаниям Будды в текстах канона и расчетам китайских буддийских наставников, эпоха упадка должна была начаться в 1052 г.). Установка на закономерное воздаяние сменяется установкой на целенаправленные поиски чуда, на молитвы о помощи, обращенные к буддам и бодхисаттвам.

В начале XII в. был составлен самый крупный сборник рассказов сэцува — «Кондзяку моногатари-сю». В его заглавии жанровое определение сю («собрание») отсылает не к летописной, а к поэтической традиции, к антологиям «японских песен» вака. Как и в антологиях, время

здесь не столько линейное, сколько циклическое: в них — должный ход событий от весны до осени и новой весны, здесь — от начала Закона Будды до его упадка и прихода нового будды. Вместе с тем, свитки «Кондзяку» выстроены по хронологии: от глубокой древности (Индия времен Будды и последующих веков) до «средней» истории (Китай до эпохи Тан включительно) и до недавних дней (Япония VII–XII вв.). В отличие от прежних сборников, в «Кондзяку» много места уделено мирянам: индийским царям и китайским императорам с их подданными, японским сановникам, воинам, звездочетам, врачам, поэтам, музыкантам, разбойникам и др. Даже те рассказы, где среди действующих лиц нет приверженцев Пути Будды, показывают истинность учения о всеобщей мировой сети связей. В прежних веках каждый из ныне живущих был связан со всеми другими, глубина истории такова, что любые два существа в прошлых рожденьях успели побывать и супругами, и врагами, и отцом и сыном, и царем и подданным и т. д. Каждый в нынешней жизни может и должен постараться определить для себя, с кем и почему связан он, отсечь дурные связи и упрочить добрые, для каждого важна его личная кармическая история. Словосочетанием кондзяку в собрании открывается каждый рассказ, перевести его можно как «для нас теперь это — старина»; речь идет не просто о «прошлом и настоящем», а о прошлом как актуальной предыстории настоящего.

Особенно интересен первый из свитков «Кондзяку», посвященных событиям в Японии (его номер в собрании — 11-й). Две главные темы здесь — передача буддийского учения из Индии через Китай и Корею на Японские острова и выявление тех примет, по которым видно, что в Японии созрели условия для усвоения наставлений Будды. Отчасти рассказы воспроизводят картину ранней истории японского буддизма, известную по летописным сводам VIII в. «Нихон сёки» и «Сёку Нихонги» и последующим летописям, но есть и важные отступления от нее. Прежде всего, в летописях даются другие точки отсчета: 552 г., когда при дворе государя Киммэя впервые обсуждался вопрос о принятии буддизма, и 584 г., когда был проведен первый обряд почитания Будды, его Учения и Общины. Между этими двумя датами помещаются сообщения о том, как при дворе противостояли сторонники и противники буддизма. В «Кондзяку» же отсчет ведется как раз от этой распри, главным действующим лицом оказывается царевич Сётоку-тайси (574–622). Летопис-

цы именно ему приписывают начало переустройства японского государства по материковым образцам: введение системы чинов и рангов, запись законов, составление первой (не сохранившейся) летописи и др. Он же, по преданиям, впервые провел при дворе чтения буддийских книг и основал несколько храмов. Рассказы о Сётоку входят в большинство собраний сэцува, и в них царевич предстает как почтительный родич государей, прилежный ученик наставников-корейцев, милостивый правитель, «святой мудрец», обративший свои бесчисленные заслуги из прежних жизней на пользу Японии. Его почитают как земное воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары; царевич не раз являл чудеса, чтобы побудить современников принять Закон Будды. Рассказ 11–1, посвященный царевичу, — один из самых крупных в «Кондзяку», он задает несколько тем, значимых для всего 11-го свитка. Это чудесное рождение будущего праведника; чудесное узнавание (когда люди вспоминают свои связи из прежних рождений); чудесное сообщение между отдаленными землями (полеты, мгновенные перемещения из страны в страну). Такие чудеса являли и Сётоку, и праведники позднейших веков.

В следующих десяти рассказах действуют девять монахов и один чудотворец, известный как Мирянин Эн; обычно в сочинениях по истории японского буддизма именно этих людей называют в числе его основателей. Праведному Гёки первому удалось повести за собою по пути Будды жителей страны — не как правителю, а как проповеднику (11–2); Эн силою чудес подчинил японских богов ками (11–3); индиец Бодхисена установил связь между буддийскими общинами Индии и Японии (11–7), а китаец Цзянь-чжэнь — между общинами всех трех стран (11–8). Остальные монахи в этой части свитка — японцы, которые побывали в Китае и приняли учения тамошних школ, чтобы передать их в Японию. Рассказано о пяти школах из восьми, действовавших в Японии в XII в., причем две из них (Хоссо и Тэндай) получили по три рассказа, остальные (Санрон, Рицу, Сингон) по одному; этот выбор, видимо, отражает соотношение между школами по влиятельности в пору составления «Кондзяку». Сведения о монахах взяты прежде всего из летописей, в том числе некрологов, помещаемые там при записях об их кончине. Кроме того, от монахов IX в. также сохранились их собственные сочинения и их жизнеописания, составленные учениками, и эти тексты также используются в «Кондзяку», наряду с «Фусо рякки» (1094) и другими монашескими со-

чинениями по истории Японии. Многие рассказы, вошедшие в этот свиток, появлялись уже в «Самбо экотоба» и других предшествовавших сборниках сэцува. Главное своеобразие «Кондзяку» заключается в том, какие предания отобраны и в каком порядке расставлены, какие мотивы, переходящие из рассказа в рассказ, связывают разные истории воедино.

Для рассказов о монахах в 11-м свитке «Кондзяку» общие мотивы — рано проявившиеся способности, поиски книг Закона, встречи с китайскими наставниками, удивление, с каким китайцы смотрят на этих иноземцев, чудеса, доказывающие готовность японцев усвоить учение Будды. Рассказы 11–2 и 11–3 объединяет тема несправедливых обвинений, от которых праведник в конце концов оправдывается, а также строительство мостов, задающее наглядный образ связи, соединения разобщенных японских земель в одну буддийскую страну. В рассказе 11–7 японец Гёки и индиец Бодхисена встречаются как старые друзья: оба помнят, как в давние времена вместе учились у самого Будды. А в рассказе 11–9 японцу Кукаю воочию является бодхисаттва Манджушри в обличье нищего, и испытывают они друг друга, пытаясь написать иероглифы на воде. В том же рассказе Кукай в Китае бросает в небо свой обрядовый жезл — чтобы затем в рассказе 11–25 найти его в Японии и тем самым узнать подходящее место для нового храма. Впрочем, ученость и даже способности к чудотворству не всегда сочетаются с праведностью. Так, в рассказе 11–6 монах Гэмбо по возвращении из Китая становится советником при дворе и, по слухам, слишком сближается с государыней. Против него поднимается мятеж; показательно, что у предводителя смутьянов, Фудзивара-но Хироцугу, как и у царевича Сётоку из рассказа 11–1, есть чудесный конь, способный летать. Правда, мятеж в итоге разгромлен, дух погибшего Хироцугу начинает являться и бесчинствовать, и усмирить его удастся не монахам, а мирянину Кибино Макиби (также прошедшему выучку в Китае).

Еще один важный мотив здесь — нарастающий упадок китайского буддизма. В рассказе 11–4 китайцы не понимают, почему их учитель взялся обучать японца Досё, а тот являет чудо, доказывая свою мудрость. В рассказе 11–5 монах Додзи в Японии находит старинную китайскую книгу, которая вполне заменяет ему учебу на материке. Кукай в рассказе 11–9 уже оказывается единственным достойным учеником для престарелого китайского наставника, а в рассказе 11–10 право японского

монаха Сайтё получить в Китае наставления школы Тэндай подтверждает уже не кто-то из живых, а сам давно умерший основатель школы. В рассказе 11–11 монах Эннин в поисках Закона Будды терпит гонения вместе с китайскими братьями, а потом попадает в усадьбу убийц (те заманивают людей, чтобы их кровью красить ткани). А в рассказе 11–12 монах Энтин по пути в Китай приплывает в страну людоедов. Так опасности нарастают, а польза от учебы выглядит все более сомнительной: возвращение Энтина приводит к раздору в японской общине.

Еще двадцать шесть рассказов в 11-м свитке «Кондзяку» — это предания об основании храмов. Хронологические рамки здесь те же, что и в рассказах о праведниках: от рубежа VI–VII вв. до конца IX в. Правда, храмы выстроены не по порядку появления, а в более сложной последовательности. Речь ведется об обителях, которые основали царевич Сётоку и его современники, о «семи великих храмах» города Нара, из которых пять были основаны раньше самого города, но затем перенесены туда, а также о храмах в разных землях Японии. Звучит здесь и тема воссоздания в Японии иноземных храмов, которые, в свою очередь, воспроизводят обители будд на небесах. Так, в рассказе 11–15 древние индийцы создают храм для чудотворной статуи грядущего будды Майтрейи; затем храм приходит в запустение, изваяние забирают корейцы из царства Силла, причем едва не теряют драгоценный камень, украшающий голову Майтрейи: на обратном пути их корабль попадает в бурю, моряки отдают камень в жертву морскому царю-дракону, но чиновник, сопровождающий статую, мудрый и милосердный мирянин, выторговывает камень обратно. В Корее строится новый храм по чертежам индийского, потом и он ветшает, статую вывозят японцы, в третий раз воздвигают для нее обитель — знаменитый храм Гангодзи в городе Нара, — но со временем начинают ссориться меж собой, и японский храм тоже оказывается брошен, возможно, до времен, когда сам Майтрейя явится в мир людей. Структура этого рассказа воспроизводит всю структуру «Кондзяку» (если считать, что Корея относится к той же части мира, что и Китай); приключения статуи показывают, что бедствиям в непостоянном мире подвержено даже самое чудесное — и что за упадком всякий раз следует новый расцвет. Любопытно, что в «Кондзяку» история Гангодзи рассказана дважды: в рассказе 11–22 речь снова идет нем, но его история оказывает-

ся другой, больше соответствует сведениям из летописей и сохранившихся энги самого этого храма.

В эту часть 11-го свитка «Кондзяку» также вошли истории обустройства храмов на горах Коя и Хиэй и открытия нескольких святых мест в окрестностях Нара и Киото. Храмы основывают государи, их родичи и приближенные, а также многие из тех монахов, чьи дела обсуждались в начале 11-го свитка; о том, как сложилась их судьба по возвращении из Китая, мы узнаем из рассказов об их храмах. Источники для рассказов о храмах отчасти те же, что и для рассказов о монахах, а кроме них — энги, храмовые предания. Рассказы о храмах объединены темами обретения чудесных статуй или материала для них (золота, дерева), поисков святого места, встречи и договора с его хранителем. Из одной истории в другую переходит тема отношений между основателями храмов и местными божествами ками: поначалу враждебные, боги постепенно признают силу буддийских подвижников и становятся защитниками храмов.

Рассказы «Кондзяку» не излагают последовательно историю знакомства японцев с учением Будды. Свойственная более поздним историческим трактатам (например, «Гукансё» монаха Дзиэна рубежа XII–XIII вв.) установка на направленность истории от лучшего к худшему, от праведной древности ко все более злым временам здесь есть, но ее нельзя назвать определяющей. Скорее, исторические эпизоды здесь показывают, что принятие буддизма в Японии имело веские причины, включая и милость будд и бодхисаттв, и заслуги монахов-подвижников. Рассказы объясняют, почему китайские учителя охотно приняли японских учеников, и почему к концу IX в. пора заимствования китайских учений завершилась (ведь действительно после Эннина и до XII в. в Китай ездили лишь очень немногие японские монахи). Мотивы, повторяемые из рассказа в рассказ, создают впечатление единства повествования; вместе с тем в каждом рассказе праведник или храм имеют какие-то особенные черты, из чего следует, что один и тот же Путь Будды можно проходить разными способами.

**Учит ли чему-то история? «Эмическое»  
и этическое в исторических науках**

Эмическое и этическое — популярные понятия культурной антропологии, которые начинают использоваться и в других современных науках (например — при описании подходов, используемых исследователем-религиоведом в педагогике). Нам представляется, что они вполне «легальны» и при рассмотрении задач, которые ставит перед собой историческое исследование, то есть при изучении «телического» в истории как науке.

*Ключевые слова:* история, прогностическая концепция, историческая наука и смежные дисциплины, эмическое и этическое.

*R. V. Svetlov*

**Does History Teach Anything? Emic vs. Etic in the Historical Sciences**

«Emic» and «etic» — popular concepts of cultural anthropology, which are beginning to be used in other modern sciences. They are also relevant in the analysis of the strategy of historical science in relation to how it understands: 1) its own empirical material, 2) the possibility of formulating a prognostic conclusion. Modern history as a science claims universalism and neutrality. That is why she refuses to consider her subject as an empirical basis for prognostic judgment. This approach may be referred to as etic. Such disciplines as political science, international relations, political economy, on the contrary are ready to form prognostic concepts. They perceive the historical "from within" of himself. This circumstance, as well as the very goals of their existence, prompts them to the judgments about the future. This approach can be described as «emic». Ethic and emic demonstrate two alternative types of attitude to historical material. The criterion of the difference between them is the evaluation of the scientific nature of the prognostics, including from the point of view of the «ethic of belief».

*Key words:* history, prognostic concept, historical science and related disciplines, emic vs. etic.

Современные исторические дисциплины не претендуют на статус учителей мудрости, дидактический элемент начал покидать их еще в XX столетии. В наше время можно говорить о реальном методическом запрете на утверждения о том, что история «чему-то учит», если речь не идет о рамках самой исторической дисциплины. Это касается не только «далекого» прошлого, но и близкого. Прогностическое терпит лишь в рамках публицистики. Данная стратегия исторического дискурса может быть названа «этической», так как она формулирует универсальные и обязательные, хотя и нейтральные в отношении содержания, нормы и рамки, в которых рассматривается «эмпирия» исторического. Но это именно методики и рамки, из которых не следует алгоритма прогноза и предсказания.

Зато наработанный историками материал активно используется представителями «смежных» социогуманитарных наук, таких как политология, международные отношения, социология, экономика. И здесь мы видим суждения «из» процесса. Все эти дисциплины требуют не только фиксации и обобщения произошедшего, но и возможности планирования, создания условия для взгляда в будущее. Когда речь идет об анализе текущей конкретной ситуации, будущее оказывается одним из ее реальных факторов, без учета которого все рассуждения рассыпаются. И оно всегда «индивидуализировано» — связано с той конкретной группой, институцией, проблемой, которая и служит предметом рассмотрения. Это уже подход, который можно назвать «эмическим». Здесь история, и именно история выступает предметом, каковой позволяет «опрокидывать» настоящее в будущее, строить вероятные сценарии событий. В известной мере работы политологов, экономистов оказываются не просто футурологической деятельностью, они определяют если не сами реалии будущего, то ракурс, в которых последние начинают видеться и оцениваться (сравните оппозицию футуристических проектов Ф. Фукуямы и С. Хантингтона).

В данном случае этическое и эмическое показывают два в сущности альтернативных типа отношения к историческому материалу, критерием различия между которыми становится оценка степени научности прогностической концепции, в том числе с точки зрения «этики убеждения» («ethic of belief»).

**Что такое история перформативности  
и чем она может быть полезна гуманитарному знанию?<sup>28</sup>**

В докладе рассматривается история перформативности в контексте истории языка. Автор показывает, как связаны между собой язык и действие. Он проводит мысль о том, что действие, рассматриваемое как культурный феномен, безусловно исторично. В этом плане актуальным для современного гуманитарного познания становится вопрос: как возможна историческая онтология языка.

*Ключевые слова:* перформативность, историзация, гуманитарное знание, онтология, язык, действие.

*A.V. Karabykov*

**What is the history of performativity  
and how can it be useful to humanitarian knowledge?**

The report examines the history of performativity in the context of the history of language. The author shows how language and action are related to each other. The report indicates that the idea that the action considered as a cultural phenomenon is certainly historical. In this regard, the question of how historical ontology of a language is possible is becoming topical for contemporary humanitarian knowledge.

*Key words:* performativity, historicization, humanitarian knowledge, ontology, language, action.

Должно было пройти примерно столетие, чтобы знаменитый тезис Ф. Ницше «Все, что философ высказывает о человеке, есть, в сущности, не что иное, как свидетельство о человеке весьма ограниченного промежутка времени» был распространен едва ли не на все культурно значи-

---

<sup>28</sup> Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 18-011-00601 ««Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени».

мые предметы [2, с. 242]. На мой взгляд, тенденция, самым заметным образом определявшая динамику гуманитарного знания в последние столетия, может быть определена как всеобщая историзация. Понятно, что разного рода предметы поддаются осмыслению в историко-генеалогической перспективе в весьма разной степени. В общем, можно предположить, что мера «склонности» той или иной вещи к такой разработке пропорциональна степени объективности ее существования в мире, бытийной отделенности от человека. Вместе с тем эта степень не может превосходить границы, за которыми вещь выпадает из сферы культуры и, стало быть, человеческой истории, оставаясь сугубо природным предметом. Если эти соображения верны, то Ницше указал на наиболее трудно историзируемый объект — самого человека. В этом есть парадокс, ведь, казалось бы, люди тысячелетиями вполне успешно писали свою историю — но именно историю своих деяний и произведений, а не, скажем так, своей сущности.

История языка как система научных дисциплин в рамках лингвистики имеет похожую цель. Она изучает становление отдельных языковых форм и грамматических категорий, исходя из презумпции, что само существо языка представляет собой некую *veritas aeterna*. По отношению к истории языка история перформативности занимает двойственное положение. Она, бесспорно, является ее частью, поскольку перформативность — это одно из свойств языковой природы, заключающееся в способности речи быть эквивалентом невербального действия [3]. Однако коль скоро мы говорим об истории этого свойства, которое рассматривается в качестве культурно-исторического феномена, имеющего в разных культурах неодинаковые формы своего воплощения, история перформативности предполагает отрицание указанной презумпции и ставит вопрос о культурно-историческом изменении самого существа языка. Поставленный иначе, он касается возможности создания исторической онтологии языка.

Это отнюдь не простой вопрос. В первую очередь он труден по объективным причинам. Не имея возможности входить здесь в детали (это было сделано в [1]), отмечу, что корень проблемы — в недостаточной объективируемости языка. Взятый в своем реальном, коммуникативно-речевом существовании, он не отделим от человека и общества, являя собой среду, в которой мы непрестанно находимся и которую сами (в основном неосознанно) создаем. Из объективной проблематичности рождается субъективная. Этот вопрос еще нов и странен. Обосновывае-

мая мной история перформативности есть только первый знак того, что историзация, говоря по-житейски, добралась и до сущности языка.

В каждой культуре язык воспринимается и осознается ее носителями «сквозь» тот относительный своеобразный образ, который создается в ее семиотическом пространстве. В этом отношении не составляют исключения и научные работники, профессионально рефлектирующие над языком. Подобно прочим представителям общей для них культуры, они с рождения погружены в конкретную коммуникативно-семиотическую среду, которая формирует в их сознании стереотипы, диктующие то, что есть язык и как им пользоваться. По моему убеждению, не будет ошибкой считать, что все величественное здание европейской лингвистики XVII — первой половины XX в. было построено на основании образа языка, сформировавшегося в Новое время. Если выразиться категоричнее, эта наука, по сути, есть результат его теоретической разработки и осмысления. Но это многозначительное обстоятельство до сих пор не получило должного внимания исследователей.

Онтология языка есть не более чем грань общей онтологии, также как представления о сущности языка образуют часть единой картины мира данной эпохи. Соответственно, границы круга бытийных «полномочий» языка могут рассматриваться лишь изнутри той или иной культуры, ибо каждая культура по-своему устанавливает эти границы, специфическим образом определяя характер взаимоотношений языка и внеположенной ему действительности. Поэтому история перформативности имеет своей задачей исследование бытийных границ между речью и действительностью (а также возможностей их «снятия»), по-разному устанавливаемых в разных культурах.

Существует взаимосвязь между лингвистической прагматикой и онтологией. Образ языка, присущий культуре, обусловлен модусом его употребления в ней. И обратно: люди используют язык в соответствии с тем его образом, который они усваивают в процессе социализации и вхождения в культуру. Этот тезис оставлял открытым вопрос: испытывает ли изменения язык (на уровне своих «вторичных качеств»), когда он становится осязаемой речью в двустороннем процессе его использования и осмысления? Я склонен разрешать его положительно: да, испытывает. Об этом свидетельствует тот факт, что, употребляя язык неким типичным образом, люди тем самым (или же вместе с тем) культивируют его

в определенном направлении, заставляют его меняться в соответствии с этим образом. По этой причине история перформативности имеет дело не только с представлениями и понятиями, но прежде всего с реальными коммуникативными практиками, в которых осуществлялась реальная потенция языка быть эквивалентом невербального действия. Изучающий эти практики должен объяснить следующее: какие действия могут совершаться посредством речи в данной культуре? от чего зависит их диапазон и характер в ней? почему этот диапазон и характер могут меняться в культуре со временем?

Что касается возможного вклада истории перформативности и, шире, сравнительно-исторической онтологии языка в лингвистику, то в качестве заключительного обобщения можно сказать, что эти междисциплинарные области знания дают возможность по-новому проблематизировать ее главный объект, открыв в нем новое — историческое — измерение там, где прежде господствовала идея вневременной статики. Это поможет выявить те предусловия, в пространстве которых могла возникнуть и состояться классическая лингвистика. Если говорить о современном состоянии наук о языке, ознаменованном концентрацией внимания ученых на коммуникационных процессах, то мой проект может помочь расширить культурно-исторические горизонты этих исследований. В свою очередь это углубит понимание социокультурной обусловленности конвенций и правил речевого взаимодействия, создав подступы к построению истории коммуникации. Так, изучая ряд культур прошлого, я обнаружил закономерность, которую, насколько могу судить, еще не заметили лингвисты. Она связана с представлением о корреляции, существующей между образом («наивной» онтологией) языка, модусом языкового функционирования в культуре и свойственной ей речевой этикой. Суть этой закономерности в том, что нормы речевого поведения тем строже в культуре, чем большими возможностями в плане воздействия на бытие она наделяет язык. Иными словами, чем более магическим является восприятие языка и, соответственно, чем более перформативным является модус его употребления, тем более суровым запретам та или иная культура подвергает такие коммуникативные злоупотребления, как ложь, злословие, праздноречие.

Эвристический потенциал истории перформативности и сравнительно-исторической онтологии языка не ограничивается рамками наук

о языке и речи. Он может быть плодотворен для исторических исследований в целом. Ведь образ языка, заданный модусом функционирования, переживания и осмысления языка в каждой культуре, в определенном смысле опосредует все теоретическое знание, которым она располагает. Совокупность знания, принадлежащего той или иной письменной культуре, сохраняется в форме текстов и в таком виде делается доступным историку. Будучи вербализованным и графически зафиксированным, оно несет на себе печать соответствующего образа языка. И можно утверждать, что подавляющая часть информации, открываемой исследователю прошлым, всегда предстает перед ним в имплицитной «оболочке» другого знания — о том, что есть язык в понимании данной культуры.

## Литература

1. *Карабыков А. В.* Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры: дисс. ... д-ра филос. наук: 24.00.01. — Томск, 2014. — 347 с.

2. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / Пер. С. Л. Франка // *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. — М.: Рипол Классик, 1997. — С. 233–488.

3. *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов / Пер. Л. Б. Макеевой // *Остин Дж.* Избранное. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 13–135.

*А.Е. Зимбули*

РГПУ имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург

## История этики как нравственно-ценностная данность

Автор признается, что долгие годы его отношение к истории не было заинтересованным, поскольку он исходил из того, что главное не КТО что изобрел, предложил, сформулировал, а ЧТО в итоге оказалось понятным, сделанным, укорененным в жизнь, КАК это возникшее устроено. Однако со временем приходило понимание, что наука в этике,

конечно же, не сводится к истории. Но без истории — и вправду не может состояться. Прошлое обязательно нужно пытаться понять, но не школярски и не бунтарски. История нужна не как фиксация происходившего, а как делящийся самоанализ. Как культурный ресурс и как культурная самооценность. Именно таким образом полезно всматриваться в историю этики. С благодарностью в адрес каждого, кто хоть какую-то отдельную проблему высветил, раскрыл, объяснил, история этики не только множит имена, но и уподобливает строгую лексику, используемую для объяснения того, что происходит в мире межсубъектных отношений.

*Ключевые слова:* история этики, хроноряд проблем и ценностей, язык науки, понимание нравственных проблем.

*A.E. Zimbali*

### **The history of ethics as a moral valuable phenomenon**

The author confesses that for many years his attitude to history was not engaged, since he proceeded from the fact that the main thing was not WHO invented, proposed, formulated something, but WHAT eventually turned out to be understood, made, rooted in life, and HOW this emerged is arranged. However, over time it became clear that science in ethics, of course, does not reduce to history. But without history — indeed, it can not arise and develop. We must try to understand our past, but not scholarly and not rebelliously. History is needed not as a fixation of what was happening, but as a continuing self-analysis. As a cultural resource and as a cultural self-worth. It is thus useful to look into the history of ethics. With gratitude to everyone who had at least some particular problem highlighted, disclosed, explained. The history of ethics not only multiplies names, but also generates a strong vocabulary used to explain what is happening in the world of intersubject relations.

*Key words:* The history of ethics, the chrono of problems and values, the language of science, the understanding of moral problems.

**«Habent sua fata libelli» (Книги имеют свою судьбу).**

*Теренциан Мавр*

**«Знание — сила».**

*Френсис Бэкон*

**«Человек, который всегда прав,  
вовсе не обязательно подымается на самый верх».**

*Сирил Норткот Паркинсон*

Должен сознаться: с юных лет история вызывала у меня устойчивое грустное отторжение. Никак я не мог взять в толк, зачем надо задалбливать имена, даты, цитаты. Казалось совершенно ненужным запоминать — кто, что, по какому поводу высказал, кто с кем спорил или соглашался. Представлялось очевидным: главное — не КТО что изобрел, предложил, сформулировал, а ЧТО в итоге оказалось понятным, сделанным, укорененным в жизнь, КАК это возникшее устроено. И даже сложившийся во время учебы на философском факультете ЛГУ профессиональный интерес к этике не развеял упомянутой установки: главное — суть, природа, связи, взаимодействия. А история вопроса — не так важна; имена создателей — не так значимы. Более того, когда мой университетский учитель профессор Владимир Георгиевич Иванов говаривал: «Наука в этике появляется там, где есть история этики», — именно в этом пункте я никак не мог солидаризироваться с учителем. И лишь со временем, запоздало — В.Г. Иванова нет на этом свете почти десять лет — приходит догадка. Наука в этике, конечно же, не сводится к истории. Но без истории — и вправду не может состояться. Именно историческое развитие облакает изучаемую наукой природу и саму науку во все более отчетливо распознаваемые законосообразные структуры.

Еще один посыл к университетской учебе важен для понимания теперешнего моего отношения к истории. К сожалению, не запомнилось имя преподавателя, кто высказал эту простую идею: «Не пристало мыслителей прошлого вызывать к доске, чтобы задавать им одни и те же вопросы». Очень верно сказано! Ну и еще хуже, когда с сегодняшних позиций пытаются давать оценки деятелям прошлого: «этого не учел», «там не дошел до верного понимания», «вплотную подошел, и остановился». Вот если бы я жил во времена Фомы Аквинского — много ли я сумел бы понять о мире? Много бы сочинил серьезных текстов? Между прочим,

сообщалось, что, по данным машинной обработки сочинений Аквината, они содержат 13 миллионов четко различимых терминов. Это кто кому, выходит, должен вопросы задавать — мы ему, или он нам? Ну, не будем впадать в крайности. Наука — это не экзамен, не инспекторская проверка. Тем более не допрос. В науке, как нигде, полезен диалог. Диалог между современниками и диалог с представителями разных эпох. Через тексты, идеи, гипотезы, объяснительные модели, через те же упомянутые термины. В этом смысле история нужна не как фиксация происходившего, а как длящийся самоанализ. Как культурный ресурс и как культурная самооценность.

Именно таким образом полезно всматриваться в историю этики. Не высокомерничая по поводу смутных словесных обозначений, свойственных прежним временам. Да, во всей Библии нет ни одного упоминания слов Нравственность, Безнравственность. Нет там таких обиходно понятных нам слов, как Альтруизм, Бескорыстие, Гуманность, Ответственность, Отзывчивость, Принципиальность, Толерантность, Трудолюбие, Чуткость, Эгоизм. Нет, кстати, там и слова История. Явно — для периода предэтики было свойственно малодетализированное описание того, как складываются межчеловеческие отношения и как это отражается во внутреннем мире отдельного человека. Но ведь и ребенок не сразу научается разговаривать. И такие науки, как алгебра или тригонометрия, органическая химия или ядерная физика, возникали не вдруг. А потому как в каждом возрасте человека есть свои радости, открытия, достижения, так и в историческом развитии этики при внимательном уважительном всматривании открываются свои бесспорные прорывы, обретения. Которым можно безусловно радоваться, которыми можно восхищаться, за которые можно из нашего сегодняшнего дня благодарить креативных предков.

Аристотеля — прежде всего за гениальный проект создания особой науки этики, мощно реализованный в «Никомаховой этике». Марка Аврелия и Эпиктета — за поиски основных смысложизненных векторов, которые, оказывается, могут быть очень сходными у раба и императора. Апостола Павла — за честное и мужественное служение идее совершенствования человеческой души в несовершенном мире [Послания к Римлянам, к Коринфянам, к Фессалоникийцам]. Августина — за чистосердечное всматривание в свою мятущуюся молитвенную душу. Мишеля Монтеня — за обстоятельное и по полочкам разложенное описание тех человечески важных качеств, которые подвергались нравственной оценке

с древнейших времен. Сильвестра — за доходчиво изложенные советы по устройству семейной жизни — в неустанных трудах, взаимном уважении, стремлении к благочестию. Блез Паскаля — за трепетное отношение к человеческой душе и за обоснование того, что мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем. Френсиса Бэкона — за наставления нравственные. Франсуа де Ларошфуко — за взвешенную самоиронию и настороженное отношение к человеческим плюсам и минусам, за меткость и афористичность характеристик юношей, старцев, женщин, мужчин. Иммануила Канта — за то, как удивительно в его этической системе сочетаются принципы категоричности и благоволения. Альберта Швейцера — за развернутое обоснование необходимости расширения сферы человеческой морали до ответственности за все живое. Пьера Тейяра де Шардена — за яркую попытку приподнять смысл человеческой культуры к устремленности в достойное будущее. Эриха Фромма — за философский анализ искусства любить, противопоставленного человеческой деструктивности. Д. С. Лихачева — за «Письма о добром и прекрасном», где автор с душевной щедростью делится с молодыми читателями своими мудрыми мыслями о духовно богатой и счастливой жизни. Даже Фридриха Ницше и Аласдера Макинтайра нужно сугубо поблагодарить — за честно поставленные вопросы о природе человека и о границах гуманитарного познания. Ведь наука куда успешнее развивается не зазубриванием старого знания и поддакиванием мэтрам, а содержательными спорами, честно высказываемыми и преодолеваемыми сомнениями, открываемыми все новыми и новыми проблемами.

Конечно же, подбор имен в этот раз дан очень беглый — в реальности науку этику создавали коллективными усилиями представители разных континентов, разных мыслительных стилей и стратегий. Чтобы в этом убедиться, достаточно полистать, допустим, издания словари по этике. Причем если это делать неспешно и вдумчиво, то попутно можно заметить, насколько данная наука далека от системной завершенности даже в том, что касается терминов. В довольно добротном для своего времени «Словаре по этике» нет статей про понятия Лень, Лесть, Ложь, Притворство, Подлость, Равнодушие. Можно еще долго перечислять смысловые «лакуны» этого справочного философско-этического издания: Групповщина, Сговор; Доверчивость, Подозрительность; Обет, Присяга, Клятва и Клятвопреступление; Жадность, Щедрость, Расточительство;

Наглость, Издевательство, Святотатство; Безответственность, Беспринципность, Попустительство. Во втором из названных справочно-философских изданий нет, например, статей: Авторитет, Аморализм, Запрет, Коллективизм, Конформизм, Ксенофобия, Личность, Ложь, Мера, Недеяние, Предписание, Равнодушие, Скромность, Соборность, Труд, Трудолюбие, Уважение, Хитрость, Цинизм, Честность, Эскапизм. Неслабые смысловые прорехи в предмете этики? Причем ясно, что в обиходном словоупотреблении эти слова имеются, а значит, в рамках существующей и развивающейся науки открыты перспективы для все более четкого мирообъяснения.

По-моему, очень даже хорошо, что развитие науки этики происходит не линейно, не равномерно-постепенно, а подобно какому-нибудь ветвящемуся дереву, которое вдобавок растет совсем не в дендрарии, но подвержено и смене климатов, и заморозкам-засухам, и разным циклонам-антициклонам. Держал в руках очень интересную книгу Бориса Владимировича Емельянова «Хронограф русской философии XIX века». Автор задался целью проследить-проиллюстрировать становление русской философии упомянутого времени — фиксируя такие события, как рождение, получение образования, выступления с научными докладами, защита ученых степеней и наиболее важные публикации российских мыслителей. Получилась довольно впечатляющая панорама. Публикаций подобного рода применительно к развитию этической мысли пока не встречал. Возможно, они есть. Правда, мне представляется еще более важной задача прослеживания того, как изменяется предмет науки и как совершенствуется, уподробняется и оттачивается ее терминологический аппарат. В итоге — исторический ход развития этики может и должен предстать, во-первых, как сложный хроноряд нравственных проблем и ценностей, привлекающих внимание деятелей науки, а во-вторых — как сама ткань научной теории, демонстрирующей свои описательные, систематизирующие, прогностические возможности. И эти проблемы, ценности, наблюдения выражаются, как можно видеть с течением времени, на все более четком, адекватном предмету языке науки.

Особо следует подчеркнуть, что наиболее конструктивным, культуросообразным отношением к истории этики, как к любой истории вообще, конечно же, должно быть отношение уважительное, вдумчивое, объективное. Не скоропалительно критикантское, не слепо подобострастное,

не лениво избирательное в сторону того, что полегче и попонятней. Кто-то из диссидентов ехидничал, что древний человек спустился с дерева и начал победное шествие к коммунизму. Шутки шутками, а историческое развитие науки, в том числе науки этики, призвано и может убедительно продемонстрировать движение человека если не прямо к нравственному совершенству, то ко все более отчетливому пониманию проблем на этом пути. Все те, кто в той или иной мере принимал до нас участие в этом восхождении, заслуживают нашего уважительного, благодарного, причастного отношения. И было бы замечательно, если бы нам удалось в силу наших стараний не обмануть их ожиданий.

**М.В. Бабкова**  
ИВ РАН, Москва

**«Буддийские записи годов Гэнко»  
как памятник историографической литературы<sup>29</sup>**

Освоение китайской буддийской традиции чань в Японии XIII в. повлекло за собой и появление буддийской историографии китайского образца. В 1322 г. монах Кокан Сирэн по совету своего китайского наставника И-шаня И-нина составил «Буддийские записи годов Гэнко» – сборник жизнеописаний более 400 достойных монахов, рассказы о важнейших событиях в истории японского буддизма, описания обрядов, сведения о храмах, об учениях различных школ, доктринальных спорах, чудесах и удивительных происшествиях. Книга показывает историю традиции дзэн, возводя её к самому началу японского буддизма и связывая дзэн с важнейшими событиями в истории религий Японии.

*Ключевые слова:* дзэн, японский буддизм, религии Японии.

---

<sup>29</sup> Работа выполнена в рамках НИР «Дзэн-буддизм в Японии и в мире». The paper is part of research work «Zen in Japan and over the world».

## **Genkō shakusho as a Source of Japanese Historiography**

Mastering of the Chinese Buddhist Chan tradition in Kamakura Japan entailed the emergence of Buddhist historiography of the Chinese model. At 1322 Kokan Shiren following the admonition of his Chinese Master Ishan Ining compiled *Genkō shakusho*, collection of more than 400 biographies of eminent monks, records from the history of Japanese Buddhism, descriptions of rituals, temples, teachings of various schools, doctrinal disputes, miracles and amazing incidents. This book shows the history of Zen tradition tracing it to the very beginnings of Buddhism in Japan and connecting Zen with crucial events in the history of religions Japan

*Key words:* Zen, Japanese Buddhism, religions in Japan.

Период Камакура (1185–1333) — время, когда японцы, уже не в первый раз за свою историю, обратились к опыту Китая в том, что касалось управления государством, уклада жизни, и в том числе вопросов веры. Японские монахи с энтузиазмом осваивали буддизм чань, господствовавший в Китае: читали и переписывали тексты, тренировали новые способы подвижничества, поступали в обучение к китайским учителям. К началу XIV в. в Японии было уже около десятка храмов, выглядевших и устроенных по-новому и причисляющих себя к традиции чань, по-японски, дзэн. В один из крупнейших из них, столичный храм Нандзэндзи, попал юный отпрыск клана Минамото, монах Кокан Сирэн (1278–1346). В жизнеописаниях говорится, что его талант привлек внимание экс-императора Камэямы (прав. 1259–1274). Государь-монах принял участие в судьбе юноши, и с 17 лет тот начал усиленно штудировать китайские тексты, не только буддийские, но и классические, конфуцианские. Когда в 1313 г. в Нандзэндзи поселился именитый чаньский наставник, дипломат, литератор и каллиграф И-шань И-нин (1247–1317), Кокан Сирэн стал его учеником. Впоследствии Кокан Сирэн сам настоятельствовавал в Нандзэндзи и ряде других храмов. Формально он унаследовал передачу учения Энни Бэннэна (1202–1280), став преемником его ученика Тодзана Тансё (1231–1291).

Уже при жизни Кокан Сирэн получил известность как выдающийся поэт, литератор и знаток китайской философии. Его кисти принадлежат

комментарии на тексты сутр, философские трактаты, множество стихотворений, сочиненных в строгом соответствии с китайским поэтическим каноном эпохи Сун. Кокан Сирэн первый составил сборник высказываний чаньских и дзэнских наставников вместе («Издание пяти гор», «Годзан бан»). И-шань И-нин высоко ценил Кокана Сирэна и предложил ему написать японскую буддийскую хронику наподобие тех, что были широко распространены в Китае: сборник жизнеописаний достойных монахов, в котором можно было бы черпать сведения, нужные для верной передачи традиции. Сам И-шань И-нин после продолжительной болезни и многократных просьб об отставке покончил с собой, но Кокан Сирэн выполнил его наказ и в 1322 г. представил ко двору государя текст «Буддийских записей годов Гэнко» (元亨釈書, «Гэнко: сякусё», букв. «Записи [клана] Шакья годов Гэнко»).

В 30 свитков, написанных на камбуне (китайский литературный язык, чуть-чуть адаптированный под японский), Кокан Сирэн включил жизнеописания более 400 деятелей, с его точки зрения сыгравших значительную роль в истории японского буддизма. Текст стал итогом более чем десятилетней работы его автора, связанной с отбором персоналий, поиском нужных сведений в старых свитках, обработкой и редактурой жизнеописаний. Сами биографии, дэн, занимают примерно две трети текста «Буддийских записей годов Гэнко». За ними следует часть, которая называется «анналы», хё, а последние три главы обозначены как «записи», си. Часть «жизнеописания» начинается с легенды о царевиче Сётоку-тайси (ок. 574 — ок. 622), где он предстает как воплощение первого чаньского патриарха Бодхидхармы (VI в.) и заканчивается японскими дзэнскими патриархами. В части «анналы» рассказывается о важнейших событиях в истории японского буддизма, а заключительная часть «записи» содержит описания обрядов, сведения о храмах, об учениях различных школ, доктринальных спорах, чудесах и удивительных происшествиях.

Пассажи «Буддийских записей годов Гэнко», помимо перечислений фактов и событий, содержат собственные комментарии Кокана Сирэна, в которых он высказывает свое отношение и расставляет смысловые акценты. Все это добавляет памятнику ценности как уникальному источнику не только по истории буддизма в Японии, но и по тому, как именно шел процесс освоения и усвоения в Японии китайской традиции чань, превращения ее в самобытный японский дзэн-буддизм. Анализируя

текст, можно сделать некоторые предположения о задачах, которые ставил перед собой его автор. Исследователи указывают на то, что для признания в качестве аутентичной японской буддийской школы дзэнским религиозным деятелям необходимо было предъявить своим оппонентам либо четкую понятную доктрину, либо непрерывную линию исторической преемственности, восходящую к самому началу буддизма в Японии. Отвечая на второй запрос, Кокан Сирэн открывает свой текст жизнеописанием Сётоку-тайси; перечисляет имена Кукая (774–835, основатель школы сингон), Сайтё (767–822, основатель школы тэндай) и Эйся (1141–1215, один из отцов-основателей традиции риндзай дзэн в Японии) в одном ряду; включает в хронику событий разных лет 1194 г. с сообщением о том, что в этот год Эйсай вернулся из Китая, получив там грамоту о преемстве учения и намереваясь распространять традицию дальше в родной стране. Эти и многие другие детали позволяют реконструировать место “Буддийских записей годов Гэнко” среди прочих памятников историографической литературы как сочинения, сыгравшего ключевую роль в легитимизации новой для Японии буддийской традиции созерцания.

*Д.Ю. Игнатьев*

РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург

### **Историко-философский универсум христианской культуры: на материале книги Деяний**

Статья посвящена философскому осмыслению оснований христианского богословия, изложенных в книге апостольских Деяний. Тема преодоления антиисторизма и выстраивание телеологической перспективы христианской истории оказывается в фокусе авторского внимания. Становление христианской культуры рассматривается как размыкание библейской истории в полноту ойкумены.

*Ключевые слова:* богословие истории, библейская историософия, телеология, Пятидесятница.

**Historical and philosophical universe of Christian culture:  
on the material of the book of Acts**

The article is devoted to the philosophical understanding of the foundations of Christian theology of history, set out in the book of Apostolic Acts. The theme of overcoming anti-history and building a teleological perspective of Christian history is in the focus of the author's attention. The formation of Christian culture is seen as the breaking of biblical history in the fullness of the ecumene.

*Key words:* theology of history, biblical historiosophy, teleology, Pentecost.

Начало истории Церкви является собственно одной из центральных тем повествования книги апостольских Деяний. В несколько условном разделении книг Нового Завета на законоположительные, исторические, учительные и пророческие именно книга Деяний является единственной собственно исторической книгой. Сугубый историзм ее следует осмысливать в контексте остальных книг новозаветного канона, делая смысловой акцент на евангельском повествовании и на Откровении святого Иоанна Богослова как на действительном начале и конечном свершении истории христианской Церкви. Не будет большим преувеличением сказать, что собственно история в ее новоевропейском понимании основана на христианской историософской парадигме. В своем абсолютном большинстве попытки осмысления истории в традиции европейской мысли — через систему теоретических построений или через совершение практических актов исторической поступательности — сосредотачиваются на телеологических аспектах исторического развития. Даже откровенно атеистические материалистические подходы к философии истории, например марксистский, предполагают присутствие цели человеческого прогресса и укоренение смысла развития в области идеального. Начало этой логосности истории утверждается именно христианской Церковью, замыкающей своим рождением мифологическую парадигму кольцевого времени, не знающего предельных смыслов существования: «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует — все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки» (Еккл. 1:2–4). Через призму подоб-

ного скепсиса вся череда человеческих трудов, которую невозможно назвать историей, лишена сущностного основания. «Скоромимопроходящий» характер всех земных усилий человека в данном контексте оценивается не с позиций нравственной критики, а с позиции невозможности обретения онтологических оснований истории. Все происходящее с человеком воспринимается как не вполне сущее, как лишенное какой-либо онтологической укорененности, как совершающееся лишь в природе, которая есть только плоть, но не в истории, которая есть уже сфера духа. Отсюда эти частые ветхозаветные образы дыма, тени, паутины, выражающие идею хрупкости и бессмысленности существования.

Эти слова дают возможность ощутить читателю это состояние вне-исторической экзистенции древнего мира. Особая ценность этих слова царя Соломона не столько в том, что финал его книги дает возможность преодоления этого морока безысходности, сколько в том, что Книга Екклесиаста погружает читателя в опыт переживания бессмысленности любых свершений человеком, принадлежащим принципиально другой духовной культуре. Древний Израиль не живет вне истории, поскольку его жизнь сама является историей Домостроительства Божия. Ветхозаветный текст Священного Писания полон примерами тщеты человеческой славы и мощи, но всякий раз при упоминании языческих царств и царей, сменяющих друг друга в страстном желании власти и первенства, пред нами открывается внешняя оценка происходящего, выносимая иудейским народом, ощущающим себя в истории. Опыт же Книги Екклесиаста есть опыт собственного внутреннего погружения в существование, лишено вертикали исторического восхождения. Пожалуй, значительная часть этого библейского повествования является примером крайнего антиисторизма, открывающегося как зияющая бездна отчаяния сыну Израиля и являющегося единственным доступным мироощущением всего древнего языческого мира. В этом отношении Книга Екклесиаста и Книга апостольских Деяний являются полюсами библейской историософии.

Ветхозаветному образу труда как проклятия Новый Завет противопоставляет идею Деяний (Πράξεις или акта), описывающих поведение человека уже в истории, придающей осмысленность и целеполагание всякому человеческому действию. Отныне формы человеческой активности способны превращаться в поступки в силу их телеологической обусловленности. История появляется лишь тогда, когда преодолевается дурное

коловращение времен, трудов и действий, не имеющих ни цели, ни смысла и пытающихся найти свое оправдание лишь через утверждение масштаба тех или иных свершений человека, обычно связанных с насилием: войны, политических интриг, накопления богатств. Эта идея бесконечной повторяемости прослеживается даже в тех античных текстах, которые считаются максимально близкими к предсказанию или, точнее, предчувствию, началу Новой истории. Такова IV эклога Вергилия, обычно считающаяся почти пророческой благодаря своим словам о наступлении Новой эры: «Сызнава ныне времен зачинается строй величавый, / Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство. / Снова с высоких небес посылается новое племя. / К новорожденному будь благосклонна, с которым на смену / Роду железному род золотой по земле расселится» (пер. С. В. Шервинского). При всем явном ощущении жажды обновления этот текст все же свидетельствует о невозможности античного сознания выйти за рамки представлений о повторении времен: «сызнава, опять, снова» — эти слова, при всей внешней созвучности, радикально отличны от христианского понимания «пакибытия», утверждаемого в новой культурной парадигме Книги Деяний.

Разомкнутая модель христианской истории есть образ жизни Церкви, соединяющей Небесное и земное и знающей развитие и рост в своем движении к конечным целям бытия. Книга Деяний как первая и как единственная собственно Богодухновенная история Церкви не является формой богословского размышления о человеке в истории, но изображают саму эту новую жизнь в мире Священной библейской истории, разомкнувшейся во всю полноту ойкумены. Именно наличие конечной действительной цели человеческого существования позволяет наполнить смыслом, сделать логосным, все поступки человека, делая возможным соотнесения целей и смыслов своей жизни с контекстом событий Священной истории.

Основное содержание Книги Деяний посвящено теме актуализации в культуре тех онтологических оснований созидания истории, которые были воплощены в евангельских событиях. Раскрытие учения Христа начинает осуществляться не через нравственные назидания, а через историческое повествование о реальных событиях. Книга Деяний как книга историческая предваряет собой послание апостола Павла, создавая действительную основу для выражения догматической и нравственной составляющих христианского вероучения. Все апостольские поступки яв-

ляют собой праксис свидетельства о Воскресении Христовом, являемого не столько словом, сколько делом. Подтверждение этого онтологизма историчности как свидетельства об истинности событий звучит и со стороны противников апостольской проповеди: «Встав же в синедрионе, некто фарисей, именем Гамалиил, законоучитель, уважаемый всем народом, приказал вывести Апостолов на короткое время, а им сказал: мужи Израильские! подумайте сами с собою о людях сих, что вам с ними делать. Ибо незадолго перед сим явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырехсот человек; но он был убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли. После него во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались. И ныне, говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян. 5:34–39). Эти слова в своем критицизме повторяют ветхозветную тему скепсиса по поводу неустойчивости и кратковременности всех человеческих начинаний. Если бы они были истинными, если бы они имели укорененности в Абсолютном и незыблемом, то они оставались бы, но не имея этой укорененности, они характеризуются неполнотой бытия или «кажимостью» и иллюзорностью в терминах современной гуманитарной мысли.

В Книге Деяний прочитывается историзм как сущностная характеристика библейского повествования в целом: «Библия, от священных писаний других религий, уделяет особое внимание не столько изложению моральных, духовных и литургических учений, сколько истории народа, жившего в определенный период и в определенном месте. Библейский человек привык исповедывать свою веру, рассказывая историю своего народа, в которой ему видится Божественный промысел. Библейская вера — прознание смысла жизни в свете той роли, которую Бог сыграл в этой истории. Соответственно, Библия не может быть понята по-настоящему, если мы не будем серьезно относиться к изложенной в ней истории. Знание библейской истории — необходимое условие понимания сущности библейской веры» [4, с. 9]. Книга Деяний являет своим повествованием тайну открытия Священной истории народам, под историей (history) понимающим различного рода истории (stories) о победах и поражениях. При всем возможном внешнем сходстве, древние языче-

ские повествования принципиально отличны от историй побед и поражений древнего Израиля, поскольку в случае последнего обнаруживает себя история развертывания Божественного плана спасения человека, совершаемого не только через масштабные государственные события и подвиги героев, но и через внешне малые и незначительные повседневные дела семейной жизни. Ветхий Завет не знает принципиального разделения между малым и большим в истории: события семьи, незначительные практики повседневности вплетены в общую канву библейской истории, которая есть история приготовления к приходу Мессии. Яркими примерами тому могут послужить и Фамарь, которая силой своего дерзновения вписывает себя в историю, и Руфь, которая оказывается в черед Священных событий с повествованием о сборе колосков, происходящих по иудейскому закону, и даже Раав, блудница, ставшая важной вехой в свершении Божественных пророчеств об обретении Земли Обетованной.

Эти представления о трагической малости человека постепенно исчезают и в греко-римской цивилизации, превращающейся в христианскую культуру. Античный мир не знал непреходящей значимости человека: человек мог расчеловечиться, утратив свой социальный статус. Христианская история позволяет преодолеть эту свалку «изрытых оспой Каллигул» и утвердить в мире простого человека в круге его семенных забот, которые уже не есть суета, но есть возделывание Христовой нивы в своей малой Церкви. Этот «дар Церкви»<sup>30</sup> открывает народам новую форму существования, даруя надежду каждому человеку не раствориться в круговерти времен, но осознать свою жизнь в контексте Священной истории, это новая возможность «освящения мига», позволяющая ощутить единство временного и вечного. Примерами такой новой культурной парадигмы с присущим ей историософским мироощущением могут быть и пролог к «Повестям временных лет», возводящий события русской истории к родословной Сима, Хама и Иафета, и «Домострой», переходящий к повседневным предписаниям от душеспасительных наставлений и вписывающий порядок свершения домашних дел в общую гармонию миропорядка. Архетипический образ этого единства, составивший основу общехристианской культурной парадигмы, обнаруживается в Книге Деяний при упоминании «заботы о столах» (Деян. 6:2–6) и во многих других фрагментах, касающихся темы преобразования опыта повседневности на

---

<sup>30</sup> «...главный дар Богоеловека Христа миру, даяние, вседар — Церковь» [2, с. 20].

основании формировании христианской общности, утверждающей иные по отношению ко внешнему миру правила социальной справедливости (Деян. 4:34–35).

Весь глубинный сотериологический смысл Книги Деяний разворачивается на фоне событий совершающейся христианизации культуры, соединяющей в себе Ветхий и Новый Завет и раскрывающей содержание Откровения эллинистическому миру. И.А. Ильин пишет, что этот дух оживил «самую субстанцию культуры»: «Этот дух был чудесным образом внесен во враждебную среду, иудейско-римскую, в атмосферу рассудочной мысли, отвлеченных законов, формальных обрядов, мертвеейшей религии, жадно-земной воли и жестокого инстинкта» [1, с. 29].

Если в евангельском повествовании обнаруживается явное доминирование настроения вечности в виду присутствия Жениха вместе с учениками, то в Деяниях апостольских уже ощутимо развертываний событий через более самостоятельную деятельность человека, получившего благодатный дар Святого Духа. Книга Деяний свидетельствует не только о единстве и гармоническом созвучии вечного и повседневного, но и обнаруживает трагические противоречия в истории роста Церкви, при столкновении плотского человека с реальностью Божественного инобытия. История Церкви с самого начала своего возникновения излагается как конфликт между антропологией Адама ветхого и Адама нового, которые «смешались в нашем земном плане, в сложной реальности Церкви» [3, с. 97].

Основанием темы христианизации культуры являются события Пятидесятницы, исцелившей последствия Вавилонского разделения языков. Благодатные дары, обретенные апостолами, делают возможной проповедь Христова учения, что определяет миссионерский и керигматический (в его раннехристианском понимании) характер христианской Церкви первых веков. «Дар языков» не является лишь средством для донесения проповеди множеству язычников, но воплощает в зримых образах тайноводственное совершение исцеления разобщения и обособления, начавшегося в результате грехопадения Адама. Об этом свидетельствует святой Феофилакт Болгарский: «Почему дар языков апостолы получили прежде других дарований? Потому что имели разойтись по всем странам; и как во время столпотворения один язык разделился на многие, так теперь многие языки соединились в одном человеке» [5]. «Вавилонский синдром» оказался одной из наиболее значимых проблем культуры в целом,

а современной культуры в особенности. Усиливающиеся тенденции релятивизма, индивидуализма и субъективизма обнаруживают себя в формировании социокультурного конструкта, характеризующегося многообразием без единства, в конечном счете нивелирующего ценность этого многообразия. Христианская Церковь утверждает принцип «единства в многообразии», выражающийся в бережном сохранении Богом своеобразия человеческой личности в опыте Богообщения.

Развитие темы Пятидесятницы обнаружило себя не только в практике христианской проповеди, но и в опыте соединения двух Заветов в конкретном культурно-историческом пространстве, требующем осуществления перевода содержания ветхозаветного Откровения в систему концептов и культуронимов эллинистического мира. Кратким, но выразительным примером тому может служить проповедь апостола Павла на Афинском ареопаге (Деян 17:16–34).

Действительный историзм утверждает объективность и реальность истины, что обретает особую значимость в современной культуре с ее постулированием ситуативности и релятивизма. Историзм Священного Писания сопротивляется превращению христианства в нравственное учение и сумму моральных предписаний, через так называемые практики демифологизации. Книга Деяний как книга историческая, предваряя собой послания святого апостола Павла, создает онтологическую основу для выражения догматической и нравственной составляющих христианского вероучения.

## Литература

1. Ильин И. А. Основы христианской культуры. — СПб.: Шпиль, 2004. — 352 с.
2. Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Эклесиология. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. — 288 с.
3. Лосский В. Н. По образу и подобию // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Академический проект, 2015. — 543 с.
4. Райт Дж. Э. Библейская археология. — СПб.: Библиополис, 2003. — 455 с.
5. Толковая Библия / Сост. комм. А. П. Лопухин. — Т. 3. — СПб., 1911.

### **Антиисторизм власти в социальной и политической философии**

В статье исследуется феномен Антиисторизма в философии власти. Определяются причины отсутствия исторического контекста в философских текстах о власти. Также фиксируется игнорирование учеными-историками достижений философии власти. Выявленные причины коренятся в слабом знакомстве историков и философов с научными достижениями друг друга. Данная проблема определяется не как методологическая, а скорее, административная и мировоззренческая. Предлагаются меры по преодолению системного кризиса в истории и философии власти.

*Ключевые слова:* власть, философия власти, история власти, археология власти, современная философия, историческая эпистемология.

*O.K. Shevchenko*

### **Anti-historicism of power in social and political philosophy**

The article investigates the phenomenon of anti-Historicism in the philosophy of power. The reasons for the lack of historical context in philosophical texts about power are determined. It is also recorded the ignorance by historians of the achievements of the philosophy of power. The revealed reasons are rooted in the weak familiarity of historians and philosophers with each other's scientific achievements. This problem is not defined as methodological, but rather administrative and ideological. Measures to overcome the systemic crisis in the history and philosophy of power are proposed.

*Key words:* power, philosophy, government, history, authorities, archaeology authorities, contemporary philosophy, historical epistemology.

Современная историческая наука не знает истории власти. Историю политики знает, историю государства и права — знает, а вот историю власти — нет. Даже в текстах принципиально нацеленных на историческое осовение власти речь идет о государстве, политике, юриспруденции,

дипломатии, а власть как целостный феномен ускользает от взоров исследователей. Отчего? Уверен, что в силу объективного несовпадения чужих теорий власти с конкретным, предметным историческим материалом. Для политики оказалось возможным создание всемирных универсальных схем развития, интернациональных комплексов причин и следствий, а вот для власти — нет. Политические принципы, сформированные Э. Канетти [7], одинаково работают и в массах Испании XVII в., и в массах Германии века XX-го. Но ведь политика и власть не синонимы? Это философски точно утвердили десятки текстов и сотни наблюдений! Также как не синонимы «толпа» и «общество». Также является абсолютно признаваемым факт несовпадения понимания слова «власть» в работах Н. Лумана с его массивным социологизаторством проблемы в контексте «генерализованного средства коммуникации» [8, с. 10] и, например, Б. де Жувенеля с присущими этому французу приданию власти своеобразной почти демонической физиономии и какой-то магической способности к экспансии в сознание людей [5, с. 176–194]. Но, почему-то этот факт несовпадения концепций относят лишь к разному авторскому пониманию «единой» и «всеобщей» власти, а не к фундаментальным отличиям национальных типов власти, коренящихся в различиях языка, культуры, истории, цивилизации.

Впрочем, обращаясь к власти в ее историческом развитии очень часто цитируют М. Фуко. Но ведь Фуко провел дискурс, анализ на европейском материале (в большей степени даже на материале французском и немецком), а не общечеловеческом [12, 13]. В этом его сила и его значение, но для истории власти в Британии и Франции. Кстати, если внимательно вчитаться в его тексты, то можно увидеть, что М. Фуко не собирается писать историю власти, которая для него как субстанция не существует, но всего лишь историю совокупности процедур и механизмов обеспечения этой самой власти, а точнее, историю теорий, восприятий и систематизации властной реальности [11, с. 14–15].

Следует высоко оценить Тена Ван Дейка, но его текст создан в рамках дискурса англо-саксонской публицистики [3], и, согласитесь, тексты «Дейли Телеграф» иные, чем тексты «Московского Комсомольца», а значит, в них даются иные исторические топосы власти. Мы соглашаемся с идеей биологичности власти Д. Агамбьена [1], но почему-то не видим иной биологичности, скажем, у итальянцев XXI в. и людей

эпохи династии Цинь (разная реакция тела на закон, ужас, разные ощущения тела от лицезрения тела монарха, тотально отличное эмоциональное восприятие символики, знаков, образов, мифов власти). Одним словом, мы упорно сравниваем качество сырности луны в смысле ее соответствия канону цвета донабу. Разумеется, результаты, получаемые при такой исходной аберрации смехотворны и в целом... малочитаемы, ведь читать-то, по сути, нечего. Похожая картина складывается и при обращении к таким классикам философского анализа власти, как Б. Рассел [14], С. Льюкс [9], М. Дин [4] и многие другие.

По своей структуре ни одна из сколь-нибудь известных и признанных философских концепций власти не ориентирована на эксплуатацию в плоскости исторической науки. При этом в среде самой исторической науки не существует предпосылок зарождения концептуальной схемы прочтения власти силами сугубо исторической эпистемологии. Попытки выявить священное тело короля [10] или создать абрис искусства власти [6] говорят лишь о потере феномена власти из исторического дискурса и замене ее на многочисленные подобия. Создается впечатление, что власть лишена своей историчности и в таком качестве относится к сфере трансцендентного, надмирного, тотально метафизического и вечного, как, например, это изысканно прописано в тексте о. С. Булгакова [2, с. 621–637].

Но в таком случае следует изначально оговаривать границы эксплуатации термина власть как научного понятия, вернее, полностью лишить его статуса научности и «поселить» в локусе философии и догматического богословия. Очевидно, что этот радикальный шаг неприемлем для научного сообщества.

Представляется совершенно необходимым широкомасштабное насыщение социальной и политической философии, обращающейся к проблеме власти, историческим контентом. Важно создание историко-ориентированных текстов именно профессионалами от философии. Если угодно — важна подготовка схем, концепций, постулатов философии власти, которые могут быть востребованы в практической работе историка. С другой стороны, историки слишком уж легкомысленно относятся к терминологическому аппарату из сферы политического знания. Пугающе цинично подменяют в своих текстах концепты «власть», «государство», «политика», «управление», «насилие», «доминирование», «авторитет», превращая тем самым ис-

торию власти как реальности в историю точек зрения о власти или в историю идей о власти, или в историю государства и права.

К сожалению, антиисторизм философских концепций о власти является прочным и непоколебимым остовом всех теорий о власти и текстов им посвященных. Его обратная сторона — тотальное отрицание в исторических работах о власти достижений философии. Одним из способов разрыва этой дурной бесконечности может быть создание постоянно действующего семинара «История и философия Власти» или же организация печатного издания с подобным названием. Целью должно стать сближение галактики философии власти с безбрежной вселенной властной эмпирики исторического бытия власти. В противном случае будет происходить дискурс глухого и слепого о цветовых образах Крейцеровой сонаты.

## Литература

1. Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М.: «Европа», 2011. — 256 с.
2. Булгаков С. Свет невечерний: созерцания и умозрения. — СПб.: Азбука, 2017. — 672 с.
3. Ван Дейк Т. А. Дискурс и власть: репрезентация доминирования в языке и коммуникации. — М.: УРСС, 2015. — 352 с.
4. Дин М. Правительность. Власть и правление в современных обществах. — М.: Дело, 2016. — 592 с.
5. Жувенель Б. де Власть. Естественная история ее возрастания. — М.: ИРИСЭН, Мысль, 2011. — 546 с.
6. Искусство власти. Сборник в честь профессора Н. А. Хачатурян. — СПб.: Алетейя, 2007. — 512 с.
7. Канетти Э. Масса и власть. — М.: АСТ, 2014. — 574 с.
8. Луман Н. Власть. — М.: Праксис, 2001. — 250 с.
9. Льюкс С. Власть: радикальный взгляд. — М.: Высшая школа экономики, 2010. — 240 с.
10. Священное тело короля: ритуалы и мифология власти: сб. статей под ред. Хачатурян Н. А. — М.: Наука, 2006. — 484 с.
11. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977/78 уч. году. — СПб.: Наука, 2011. — 544 с.

12. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — М.: «Ad Marginem», 1999. — 480 с.

13. Фуко М. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973/74 уч. году. — СПб.: Наука, 2007. — 433 с.

14. Russell B. Power: A New Social Analysis. — New York: Taylor & Francis e-Library, 2004. — 528 p.

*М.С. Коляда*  
МГУ, Москва

### **Исторический случай как поучительный пример в японской воинской словесности<sup>31</sup>**

К «воинскому потоку» японской словесности XIII в. относятся исторические хроники сёгуната, воинские сказания гунки, некоторые сборники сэцува, семейные наставления букэ какун. Авторы этих текстов ставили две задачи: формирование идеала воина и конструирование прошлого, в котором воины обрели бы надлежащее место в системе мироздания. Во всех текстах используются три типа исторических (или воспринимающихся авторами как исторические) примеров. Во-первых, это примеры из китайской истории и классической литературы, самые многочисленные. Во-вторых, индийские примеры — они используются в религиозном дискурсе. В-третьих — японские примеры, в том числе из не далекого для авторов прошлого. Китайские примеры часто подверстаны к японским и, если нужно — к индийским, так что создается единый культурный универсум, в котором исторические случаи иллюстрируют общие законы бытия.

*Ключевые слова:* японская историческая мысль, буддизм, конфуцианство, культура воинов, рассказы сэцува.

---

<sup>31</sup> Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00558 ««Собрание стародавних повестей» (“Кондзяку моногатари-сю”) в истории японской религиозно-философской мысли». The paper is granted by RFBR, Project № 18-011-00558, «Konjaku monogatari shu in the history of Japanese religious philosophy».

## **Historical Case as an Instructive Example in Japanese Warrior Literature**

The «warrior stream» of Japanese literature of the 13th century includes historical chronicles of the shogunate, *gunki* legends, some collections of *set-suwa*, family instructions *buke kakun*. The authors of these texts set two tasks: the formation of the warrior ideal and the construction of the past, in which the warriors would have a proper place in the system of the universe. In all texts, three types of historical (or historically perceived) examples are used. First, these are examples from Chinese history and classical literature, the most numerous. Secondly, the Indian examples — they are used in religious discourse. Thirdly, there are Japanese examples, including those from the past, which is far from the authors. Chinese examples are often exposed to Japanese and, if necessary, to Indian ones, so that a unified cultural universe is created in which historical cases illustrate the general laws of being.

*Key words:* Japanese philosophy of history, Buddhism, Confucianism, warrior culture, *setsuwa* tales.

Период Камакура (1192(1185)–1333) ознаменовался организацией в Японии первого военного правительства — сёгуната Минамото. В это время выделяется «воинский» поток текстов — сочинений, так или иначе отражающих мировоззрение сословия воинов, его идеалы и взгляды на жизнь. Перед авторами этих текстов зачастую стояли, помимо прочего, еще две задачи: формирование идеала воина, образа воина, каким он должен стать в будущем, и конструирование прошлого — для того, чтобы власть буси обрела надлежащее место в системе мироздания.

Разумеется, были созданы исторические сочинения, отражающие политическую позицию сословия воинов, такие как хроника «Адзума Кагами» («Зерцало Востока», XIII в.), однако сейчас речь пойдет об осмыслении исторического случая в текстах другого рода, но относящихся к воинской словесности.

Во-первых, это произведения жанра гунки-моногатари (воинские сказания), в которых сюжет строится вокруг значимых военных столкновений. В этих сказаниях не дается широкой исторической перспективы, хотя конкретные конфликты могут быть описаны очень подробно.

В большей степени авторы концентрируются на судьбах разных вовлеченных в эти конфликты людей и на трагизме ситуации, в которой все эти судьбы переплетаются.

Во-вторых, к воинской словесности можно отнести сборники поучительных рассказов сэцува, написанные выходцами из воинской среды или ориентированные на воинов (в частности, «Дзиккинсё» («Сборник наставлений в десяти разделах», XIII в.) или «Сясэкисю» («Собрание песка и камней», автор — Мудзю Итиэн, XIII в.).

В-третьих, к воинской словесности относятся тексты жанра буэ какун — семейных наставлений самурайского сословия. Самые ранние известные наставления написал высокопоставленный воин Ходзё Сигэтоки (1198–1261). Его авторству принадлежат два текста — «Поучения господина Рокухара» и «Наставления господина Гокуракудзи».

Во всех текстах используются три типа исторических (или воспринимаемых авторами как исторические) примеров. Во-первых, это примеры из китайской истории и классической литературы, самые многочисленные. Во-вторых, индийские примеры — они используются в религиозном дискурсе. В-третьих — «японские» примеры, в том числе из не далекого для авторов прошлого.

Так, в тексте «Наставлений господина Гокуракудзи» Сигэтоки упоминает Бэй Соу (Старик Сай, Северный Старец) в качестве примера сдержанности и в качестве примера доброго отношения людей друг к другу пересказывает эпизод из «Исторических записок» Сыма Цяня, а иллюстрируя, как должно воплощаться в жизни человека понимание принципов закона воздаяния, рассказывает о человеке по имени Судана (которым был Будда в одном из прежних воплощений, речь о нем идет, например, в сутре «Собрание шести переправ»). Японский пример Сигэтоки использует в пассаже № 56, когда в качестве аргумента к недопустимости презрительного отношения к женщине вспоминает о Дзингу Когу — легендарной государыне, правление которой относят к 201–269 гг. Дзингу была знаменита своими военными действиями — усмирением разбойников на родной земле, но главным образом удачным походом в Силла.

Сэцува, по сути своей, в большей части состоят из исторических анекдотов. Как и наставления букэ-какун, они несут воспитательную функцию. Составитель «Дзиккинсё», очевидно, ставил перед собою задачу познакомить молодых воинов с определенным корпусом классической

литературы, обязательной для освоения «культурным» человеком. Так, множество китайских примеров взяты из сочинения Сыма Цяня (например, история о государыне Люй в «Дзиккинсё», история Ли Сы и Дунь Юань-гун, Чжао Гао и Гоу Цзянь).

Можно отметить не только повторяемость исторических примеров в воинской словесности, но и принцип, согласно которому определенный пример иллюстрирует определенные закономерности. Если сдержанность — то Северный Старец, если красота — то Ян-гуйфэй, если преданность и честность — Бо И и Шу Ци (они упоминаются, например, и в «Дзиккинсё», и в тексте «Тоганоо Мёэ Сёнин Дэнки» («Жизнеописание досточтимого Мёэ из Тоганоо», XIII в.), в споре Мёэ Сёнин и Ходзё Ясутоки о легитимности действия камакурских войск во времена смуты годов Дзёкю). В произведениях гунки-моноготари исторические китайские примеры тоже возникают будто специально, обычно параллельно с японскими случаями, в качестве сравнения, и, как правило, эти сравнения поясняются дополнительно.

Для японских примеров тоже постепенно формируется «правильный» контекст их применения. Из больших исторических событий, которые принято пересказывать в сборниках сэцува, можно упомянуть события мятежа Маскадо (935–940, описанные в «Масакадоки») и события Девятилетней войны (1053–1062, описаны в «Муцуваки»). Из случаев использования биографии отдельного исторического лица для иллюстрации какого-то принципа можно вспомнить рассказ № 2–4 из «Дзиккинсё», где обсуждается поэсса Оно-но Комати как пример печальных последствий высокомерия.

Китайские примеры часто подверстаны к японским и, если нужно, к индийским, так что создается как бы единый культурный универсум, одна ойкумена, в которой исторические случаи иллюстрируют общие законы существования бытия и, в частности, принципы, в согласии с которыми функционирует человеческое общество. В рамках этой культурной вселенной равнозначны собственно «исторические» события и легендарные, зачастую отраженные в определенных произведениях литературы. Герои и события в некотором смысле оказываются связаны — через общие принципы — вопреки разделяющему их времени, а оценке в равной степени подлежит и поступок простолюдина, и поступок аристократа, и поступок монаха, и даже государя.

## **Проблема соотношения веры и разума в исторической перспективе**

Проблема соотношения веры и разума является одной из важнейших, проходящих через всю историю философии, где она раскрывается в различных аспектах: как проблема отношения познания и веры, науки и религии, рационального и мистического, роли интуиции в познании и многих других. В некотором смысле она образует основной стержень философии в ее историческом развитии, сохраняя свое значение и для современной мысли. То есть хотя проблема соотношения веры и разума была наиболее актуальна и особенно тщательно исследовалась в средневековой философии, ее осмысление продолжалось и за рамками этой культурной эпохи.

*Ключевые слова:* история философии, вера, знание, культура.

*O. Jawish*

## **The Problem of the Correlation between Faith and Reason in the Historical Perspective**

The problem of the correlation between faith and reason is one of the most important, passing through the whole history of philosophy, where it is revealed in various aspects: as the problem of the correlation between knowledge and faith, science and religion, rational and mystical, the role of intuition in cognition, and many others. In a sense, it forms the main core of philosophy in its historical development, preserving its importance for modern thought. That is, although the problem of the correlation of faith and reason was most relevant and especially studied in medieval philosophy, its comprehension continued beyond this cultural epoch.

*Key words:* faith, knowledge, history, philosophy.

Внимание к проблеме веры и разума в современной философии, с одной стороны, упрощает ее изучение, с другой — создает условия для

модернизации средневековых понятий веры и разума, искажения их исторически конкретного смысла. За прошедшие столетия о разуме и вере было написано немало работ как научного, так и религиозного характера, причем хотя эти работы и связаны генетически со средневековыми смыслами, их интерпретации понятий «веры» и «разума» заметно отличаются от средневековой западноевропейской традиции. В этом плане следует отметить исследование Ч. Талиаферро, посвященное развитию проблемы в западной философии нового и новейшего времени [4], и другие работы по этой теме.

Для современного осмысления проблемы соотношения веры и разума необходимо вернуться к их историческому смыслу в исследуемую эпоху западноевропейского средневековья [2]. Однако и в этом случае мы сталкиваемся с разнообразием смыслов, особенно важно учитывать различия в научно-философской и религиозно-философской традициях интерпретации «веры» и «разума». Так, в советской «Философской энциклопедии» вера понимается только как религиозная вера, и в этом смысле она противопоставляется научному знанию: «Вера — слепая убежденность в существовании сверхъестественного мира (богов, духов, демонов и т. д.); характерная особенность всякой религии. Религия считает, что вера не нуждается ни в каких доказательствах, так как покоится не на данных опыта или доводах разума, а на божественном откровении и религиозных догматах» [1, с. 240–241]. Отношение веры и знания определяется как непримиримый конфликт.

Однако важнейшим условием появления веры является Откровение, движение Бога навстречу человеку. При этом без рационального осмысления интуиций религиозного опыта вера также будет неполной: «Быть может, на высших ступенях человеческого духа или в моменты особого внутреннего подъема слова оказываются лишними. Но, как правило, мы не можем обойтись без слов, без понятий, без мышления» [3, с. 76]. Слово способствует переходу от неопределенных внутренних состояний к определенным формам, это символ, мост между душами.

Суждения веры становились предметом логико-лингвистического анализа в аналитической философии, от противопоставления веры и научного знания в неопозитивизме исследователи пришли к признанию значения религиозно-мировоззренческих ценностей для науки на уровне оснований познания. Противоположность «веры» и «разума» в современной философии постепенно смягчается, конфликт разрешается через вы-

явление более глубокой их связи. Однако при этом происходит рационализация концепта «веры», вера представляется как форма рациональности, преимущественно научной.

Уже предварительное рассмотрение концептов «веры» и «разума» выявляет достаточно высокую степень их неопределенности, неточности, даже в рамках современной культурно-исторической парадигмы. Тем более проблематично их применений к исследованию средневековых концептов. Тем не менее можно выделить наиболее общие положения, характеризующие соотношение разума и веры с точки зрения философии: «вера» — это непосредственное, интуитивное переживание контакта с мистическим, выходящим за пределы разумно-рассудочного познания; «разум» — это познание опосредованное, предполагающее обоснование, аргументацию, причем формы аргументации могут быть различными. Вера и разум тесно связаны друг с другом, предполагают друг друга, их отношения многообразны: от непримиримого конфликта до взаимной поддержки на путях духовного творчества и познания. Изучение формирования и развития этих концептов в средневековой Европе предполагает их дальнейшую конкретизацию.

## Литература

1. Вера // *Философская энциклопедия* // *Философская энциклопедия*. Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1960. — 504 с.
2. *Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века // *Богословие в культуре Средневековья*. — Киев: Христианское братство «Путь к Истине», 1992. — 44 с.
3. *Мень А. В., прот.* История религии: В поисках Пути, Истины и жизни: В семи томах. — Т. 1. Истоки религии. — М.: СП «Слово», 1991. — 287 с.
4. *Талиаферро Ч.* Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней. — М.: Языки славянской культуры: Знак, 2014. — 578 с.

**Исследование «коллективной памяти» представителями школы  
«Анналов»<sup>32</sup>**

В статье анализируется изменение представлений о коллективной памяти в новой исторической науке. Автором были проанализированы работы П. Хаттона, М. Хальбвакса, М. Блока, А. Ассман, Ж. Ле Гоффа и П. Нора. Выяснилось, что мнения о коллективной памяти менялись с изменением взглядов на изучение исторической проблематики. В частности, если первое поколение школы «Анналов» в своих исследованиях лишь поверхностно затрагивало тему коллективной памяти, то третье поколение признает очевидную необходимость историка обращаться к ней.

*Ключевые слова:* коллективная память, историческая память, Морис Хальбвакс, Марк Блок, Пьер Нора, Патрик Хаттон, Ян Ассман, Алейда Ассман, междисциплинарные исследования.

*R. Yu. Sabancheev*

**The Study of «Collective Memory»  
by the Representatives of the Annales School**

In this article change of views on the collective memory in the historical science is analyzed. The author analyzed the works of P. Hatton, M. Halbwachs, M. Blok, A. Assmann, J. Le Goff and P. Norah. It turned out that opinions on the collective memory were changing with change of views on the study of historical problems. In particular, the first generation of the Annales school studied the problems of the collective memory superficially, without going into details, however, the third generation recognizes the obvious need for the historian to return to the subject.

*Key words:* collective memory, historical memory, Maurice Halbwachs, Mark Block, Pierre Nora, Patrick Hatton, Ian Assman, Aleida Assmann, interdisciplinary research,

---

<sup>32</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 18-011-01252 «Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу».

«Коллективная память» в интерпретации большинства исследователей заняла место между «индивидуальной памятью» и «историей». Она стала «прослойкой», сняла противоречия между этими двумя понятиями, находящимися в оппозиции друг к другу.

В некоторых теориях «коллективная память» служит опорой (или «социальной рамкой») для памяти индивидуальной, автобиографической. Так, П. Хаттон называет коллективную память «сложной сетью общественных нравов-ценностей и идеалов» [5, с. 129]. Они служат границей нашего воображения, которое в свою очередь ограничивается рамками социальных групп, к которым мы относимся. Это означает, что мы «вписаны» в коллективную память: семья, университет, работа, город, страна — эти ареалы коллективной памяти многообразны. Они накладываются друг на друга, дополняя и без того сложный конструкт личности. Человек может ассоциировать себя со своей семьей, родиной и работой, многими другими социальными общностями, членом которых он является. Но как быть с историей? Что есть в отношениях между «коллективной памятью» и «историей»?

Морис Хальбвакс (1877–1945), как известно, разделял два этих понятия. «Неудачным» он видел сочетание их вместе, поэтому понятие «историческая память» не нашло должного места в его работах. Память, писал французский историк, не совпадает с историей, так как первая связывает прошлое и настоящее, а вторая, напротив, эту связь разрывает: «История — это, несомненно, собрание тех фактов, которые заняли наиболее важное место в памяти людей. Но, будучи прочитанными в книгах, изучаемыми и заучиваемыми в школах, события прошлого отбираются, сопоставляются и классифицируются, исходя из потребностей или правил, которые не были актуальными для тех кругов, которые долгое время хранили живую память о них» [4].

Судя по всему, первые представители «Анналов» поначалу критиковали теорию «коллективная память». Марку Блоку (1886–1944), первому представителю школы, не нравилась метафоричность этого понятия. По его мнению, это порождает ложные представления, так как психические особенности индивида приписываются приписываются коллективу [1, с. 26].

Однако школа «Анналов» впоследствии взяла на вооружение понятие, введенное Хальбваксом. Первые представители новой исторической науки в корне изменили представление об истории. Она перестала быть «собранием фактов». Новая методология «Анналов» позволила коренным образом сменить старый нарратив: теперь история стала проблемной, тотальной, а в ее центре встали не политические события, а человек в обществе.

Поле для исследования коллективной памяти формировалась в «Анналах» буквально с первых работ представителей школы. Будь то труд Блока «Короли-чудотворцы», в которой анализируется история коллективного заблуждения, или исследования «мыслительного инструментария» сквозь проблему личности в истории в работах Люсьена Февра (1878–1956). Однако позже уже третье поколение школы «Анналов» объявило: «Изучение социальной памяти — один из фундаментальных подходов к проблемам времени и истории, по отношению к которым память то отстывает назад, то оказывается переполненной» [2, с. 82]. Эти строки написал Жак Ле Гофф (1924–2014). В его работах понятие «коллективная память» приобретает статус инструмента, которым должен пользоваться историк.

К примеру, Ле Гофф изучает изменение коллективной памяти в бесписьменных обществах и в обществах, где появляется письменность. В первых, по мнению исследователя, коллективная память организована вокруг коллективной идентичности группы, основанной на мифах о происхождении, престиже господствующих семей и техническом знании, передающемся при помощи практических формул. Появление письменности приводит к глубоким преобразованиям коллективной памяти: «Уже с эпохи палеолитического средневековья появляются образы, в которых предлагается увидеть «мифограммы», соответствующие “мифологии”, которая развивается в словестной форме» [2, с. 87].

Ле Гофф изучает то, как изменяются представления о памяти в античности, как она претерпевает резкие перемены и раздваивается в средневековье, когда формируется «движущаяся по замкнутому кругу литургическая память и память светская» [2, с. 99]. Ле Гофф раскрывается широкий спектр проблем, связанный с манипуляцией коллективной памятью, ее потрясениями в XX в., формированием нового представления о ней с появлением компьютеров. Таким образом, Ле Гофф пытается показать нам историю коллективной памяти.

Основываясь на методологии Хальбвакса, Пьер Нора (1931) создает теорию «мест памяти». Именно в «местах памяти» кристаллизуется коллективная память. Задача при изучении таких «мест» — их деконструкция. «Места памяти» включают в себя представление общества о материальных и нематериальных культурных феноменах, будь то отдельная личность или территория, книга или музыкальное произведение. «Места памяти — это «крайняя форма, в которой существует коммеморативное сознание в истории, игнорирующей его, но нуждающейся в нем» [3, с. 26].

Таким образом, «коллективная память» за почти столетие стала частью исторического дискурса. Представители третьего поколения школы «Анналов» окончательно признали «коллективную память» ареалом интересов историка. Сделано это было вопреки тем тезисам, которые выдвигал М. Хальбвакс. Очевидно, это означает не только то, что представления о коллективной памяти прояснились, но и то, что изменились сами перспективы исторических исследований. Сегодня это важно для гуманитарных наук, поскольку подобный подход позволяет понять и интерпретировать не только историческое событие или артефакт, но и их восприятие в разных эпохах.

## Литература

1. *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / Алейда Ассман; пер. с нем. Бориса Хлебникова. — М.: Новое литературное обозрение, 2014. — 410 с.

2. Ле Гофф Ж. История и память. / Пер. с фр. К. З. Акопяна. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — 303 с.

3. *Нора П.* Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж де Пюимеж, М. Винок / Пер. с фр. Д. Хапаевой. — СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999.

4. *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. — 2005. — 2–3 (40–41) [Электронный доступ]. — URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (дата обращения: 31.08.2018).

5. *Хаттон П. Х.* История как искусство памяти. — СПб: Издательство «Владимир Даль», 2004. — 424 с.

**Проблематизация понятия «история» в критической теории  
М. Хоркхаймера**

На рубеже веков общепринятую установку — истина как предзаданная гармония — заменили на анализ индивидуального вклада каждого в исторический процесс. Однако данный подход в большей степени способствовал накоплению разных точек зрения на происходящее, но не давал объективного понимания истории. Свой ответ на вопрос о сущности восприятия истории постарался дать и Макс Хоркхаймер, один из основателей критической теории общества. По его мнению, история каждого отдельного человека не должна рассматриваться отдельно от истории общества, в котором данный индивид получает свое образование, набирает опыт, живет.

*Ключевые слова:* критическая теория общества, Макс Хоркхаймер, история, психология, индивид.

*A.G. Samoilova*

**The Problematization of «History»  
Concept in M. Horkheimer's Critical Theory**

At the turn of the century, the conventional attitude — the truth as a pre-set harmony — was replaced by an analysis of the individual contribution to the historical process. However, this approach contributed to the accumulation of different points of view on what was happening but did not give an objective understanding of history. Max Horkheimer, one of the founders of the critical theory of society, tried to give his answer to the question of the essence of history. In his opinion, the history of individuum should not be considered separately from the history of society, in which this individuum gets his education, gains experience and lives.

*Key words:* critical theory of society, Max Horkheimer, history, psychology, individuum.

Историзм как тип мировоззрения, характерный для немецкой философии середины XIX — начала XX вв., специфичен своей сфокусированностью на индивидуальности и неповторимости культурно-исторической реальности. Для немецких историцистов история становится совокупностью человеческих действий, обусловленных сложившимися событиями и межличностными отношениями в противовес заложенному Гегелем и романтиками подходу к истории как воплощению бесконечного духовного начала, предзаданной гармонии онтологического единства бытия. Сложно отрицать, что признаки ценностного кризиса, обнаруженные исследователями, были по-своему маркированы событиями эпохи: Первая мировая война, утрата германской военной мощи, становление Веймарской республики, русская революция 1917 г., а в дальнейшем — подъем и крах нацизма.

На рубеже веков общепринятую установку — истина как предзаданная гармония — заменили на критический анализ индивидуального вклада каждого в исторический процесс. Анализ взглядов представителей социально-политической мысли конца XIX — начала XX вв. позволяет говорить о формировании единичных интуиций, обнаруживающих распад онтологического единства бытия. История перестает восприниматься в качестве абсолютного духа, определяющего дальнейшее развитие событий. На первый план выходит проблематика индивидуального определения ценности исторических событий.

В пространстве социально-политической мысли данного периода складывается довольно яркий тренд на обнаружения ценностей, лежащих в основе анализа истории. Ценность как глобальная призма для понимания происходящего или ценности как внутренние установки индивидов, которые выступают в качестве субъектов познания, определяя для своих последователей возможные интерпретации происходящего. Именно в этом спектре подходов особняком выступает подход, предложенный Максом Хоркхаймером, одним из основателей критической теории общества, который не смог вписать свои установки и стремления в уже заданные направления для ведения исследований.

Сам Хоркхаймер охарактеризовал специфику выбранной им позиции как отличную от всего спектра идей и подходов XX в., борющихся за свое признание. И это отличие, по его мнению, заключается в том, что все существующие на тот момент теории были в некотором смысле одинаковы: не они владели теорией, а теория владела ими. Хоркхаймер от-

метил, что большинству течений недостает понимания того, что вообще представляет собой теория. В этом заключается одно из весьма значимых преимуществ Франкфуртской школы перед другими течениями: в то время как все они боролись за влияние, основатели Критической теории общества стремились к пониманию происходящего [4].

Понимание философии истории у Хоркхаймера носит двойственный характер, и прежде всего потому, что в самом понятии истории заложена двойственность. История это и исследовательская область, и реальный процесс. Если говорить о том, как Хоркхаймер понимает историзм, то здесь очевидна его зависимость от гегелевской концепции философии истории. История для него есть процесс развертывания Духа, объективированного в человеческом разуме, в духовных образованиях: культуре, политике, религии, праве, искусстве, философии. Вот почему Хоркхаймер полагал, что невозможно понять философию истории, если не учесть вклада, сделанного Гегелем.

Свой взгляд на сущность понятия «история» Хоркхаймер изложил в работе под названием «История и Психология», написанной в 1932 г. В данном произведении основатель Франкфуртской школы, прежде всего, предпринимает попытку уточнить саму концепцию истории. Так, по его мнению, в философии справедливо несколько логически отличающихся значений истории. Первое происходит из идей Канта, возникших в последние десятилетия XIX в. как реакция на материалистические тенденции в науке и обществе. Исходя из утверждения, что мир имеет субъективное происхождение, было обнаружено, что свойства бытия обусловлены различными функциями познающего субъекта. По мнению Хоркхаймера, концепция истории в данном случае ориентирована лишь на факты, поэтому само познание «не может быть критическим, а лишь извиняющимся» [3, s. 49].

Философия, которая лежит в основе другого понимания истории, не сохраняет такую скромность по отношению к существующим наукам. Это часть нынешней попытки принять решение о так называемых идеологических вопросах, не зависящих от научных критериев, и установить философию за пределами эмпирических исследований в целом. В отличие от подхода, упомянутого выше, различные сферы бытия больше не должны быть понятны из отдельно взятых наук, а лишь благодаря их единому началу, что позволит выработать новый подход. Хоркхаймер

отмечает, что благодаря данному направлению появилась новая концепция «историчности», истоки которой лежат в феноменологической школе, чья доктрина изначально была совершенно неисторической.

Согласно идее, что история должна быть воспринята только из внутренней историчности Dasein, переплетение Dasein в реальном процессе истории должно рассматриваться как внешнее и очевидное. Исходя из этого Хоркхаймер утверждает, что существование проникло во внешнюю историю, и поэтому его анализ не сможет обнаружить причину, которая сама по себе не будет независима от внешнего влияния. Таким образом, доктрина бытия в человеке, а также всякая философская антропология превращается из статической онтологии в психологию людей, живущих в определенную историческую эпоху.

Хоркхаймер утверждает, что вместе с этим изменилось и само значение психологии для понимания истории. Так, для Гегеля инстинкты и страсти людей являются прямым двигателем истории. После краха гегелевской системы либеральный взгляд на мир снова стал частично господствовать. Данный подход воспринимает индивидов, преследующих свои интересы, в качестве независимых единиц, действующих в историческом процессе. Однако в данном случае возникает следующая проблема: как, несмотря на эту хаотичную основу, может жить общество в целом.

Маркс и Энгельс, напротив, понимали диалектику в материалистическом смысле. Они поддерживали убежденность Гегеля в существовании отдельных динамических структур и тенденций исторического развития, но отвергали веру в самостоятельную духовную силу, действующую в истории. По их словам, история не основана ни на чем, и поэтому в истории ничего не выражается, что должно было бы интерпретироваться как непрерывное значение, как единая сила, как движущая причина. Уверенность в существовании такого ядра, по их мнению, является дополнением неправильной идеалистической философии. Таким образом, мысли, а следовательно, концепции и идеи — это функции человека. В истории нет непрерывных мыслей, потому что нет духа, независимого от людей. Люди со своим сознанием — все их знание, их память, их традиция и их непосредственность, их культура и их дух, являются преходящими. В данном случае «нет ничего, что не могло бы возникнуть и погибнуть» [3, s. 54].

Согласно экономической концепции истории, сохранение и пропаганда социальной жизни заставляет каждого придерживаться определенного

социального порядка, характерного для подходящей ему группы. Это условие, которое не предполагает политических и правовых институтов, основывается на различных функциях человека, которые в ходе экономического процесса соответствуют его возможностям в определенный период.

Данные рассуждения приводят Хоркхаймера к выводу о том, что анализ понятия история непосредственно касается психологии. Теоретическое обоснование исторического действия людей и групп людей экономическим процессом может быть понято детально лишь посредством научного осмысления тех форм реакции, которые на определенном историческом уровне являются их собственными. Если структурные изменения в экономической жизни еще не осознаны через призму психического состояние людей, которое существует среди членов различных социальных групп в данный момент, гипотетическая ценность интерпретации данных изменений серьезно ухудшается.

В отличие от Адорно, Хоркхаймер настаивает на том, что «нет ни массовой души, ни массового сознания» [3, s. 60]. Вместо массовой психологии Хоркхаймер предпочитает придерживаться дифференцированной групповой психологии, то есть исследования тех инстинктивных механизмов, которые являются общими для членов важных групп производственного процесса. Прежде всего, при таком подходе необходимо изучить функцию индивида в производственном процессе через его судьбу в определенной семье, через влияние социального образования на данном этапе в конкретном социальном пространстве, а также способ его работы, поскольку экономика имеет решающее значение для организации его характера и сознания.

В ходе своего рассуждения Хоркхаймер приходит к выводу, что «несмотря на разнообразие интересов, субъективным моментом в познании людей является не их желание, а доля их способностей, их образование, их работа — словом, их собственная история, которая должна пониматься в контексте истории общества» [3, s. 69].

## Литература

1. Адорно Т. В., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. — М., СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. — 312 с.

2. *Cook D.* Adorno on Mass Societies // *Journal of Social Philosophy*. — 2001. — Vol. 32. — Issue 1. — P. 35–52.

3. *Horkheimer M.* Geschichte und Psychologie // *Horkheimer M.* Gesammelte Schriften. — Bd. 3. — Fr. a. M.: S. Fischer Verlag GmbH, 1987. — S. 48–70.

4. *Horkheimer M.* Traditionelle und kritische Theorie // *Horkheimer M.* Gesammelte Schriften. — Bd. 4. — Clausen & Bosse, 1987. — S. 162–217.

*И.А. Контева*  
МПГУ, Москва

### **Трансформация представлений о любви в истории философии**

В докладе рассматривается трансформация представлений о любви в истории философии. Автор анализирует специфику понимания феномена любви, а также прослеживает трансформации в научных подходах к объяснению природы данного феномена. Подчеркивается, что эти изменения происходят по разным причинам: меняется историческая реальность, в которой живет человек, объем его знаний о мире, нормы морали, принятые в обществе. Автор акцентирует внимание на том, что в разных концепциях и в разные исторические периоды любовь понимается либо как Эрос и связывается с идеями об отношениях мужчины и женщины, продолжении рода и т. п., либо как онтологическая, гносеологическая или аксиологическая категория, применимая не только к половым, но и межличностным отношениям, а также отношениям человека с самим собой и миром.

*Ключевые слова:* любовь, история философии, Эрос, ценность.

## **Transformation of perceptions of love in the history of philosophy**

The report examines the transformation of the concept of love in the history of philosophy. The author analyzes the specifics of understanding the phenomenon of love, and also traces the changes in scientific approaches to explaining the nature of this phenomenon. It is emphasized that these changes occur for various reasons: the historical reality in which a person lives, the volume of his knowledge of the world, the norms of morality adopted in society are changing. The author focuses attention on the fact that in different concepts and in different historical periods, love is understood either as Eros and is associated with ideas about the relationship of a man and a woman, or as an ontological, epistemological or axiological category applicable not only to sexual but also interpersonal relationships, as well as a person's relationship with himself and the world.

*Keywords:* love, history of philosophy, Eros, value.

Тема любви волнует человека с древнейших времен: она лейтмотивом проходит сквозь фольклорные произведения всех народов мира, будь то мифы Древней Греции или Египта, русские народные сказки, былины, притчи и сказания. Любовь — величайший источник вдохновения, подаривший миру сотни и тысячи неповторимых произведений искусства, навеки оставшихся в культуре. Любовь, пожалуй, единственная сила, способная заставить человека совершать поступки, казалось бы, противоречащие здравому смыслу: отказываться от благополучия, идти на неоправданный риск, жертвовать своим здоровьем, а порой и жизнью. Не удивительно, что феномен любви рассматривается не только в художественной культуре, но и является объектом пристального внимания ученых.

Ранее эта проблема рассматривалась в работах таких отечественных авторов как В.П. Шестаков и Р.Г. Апресян. В центре внимания В.П. Шестакова находятся представления о любви русских философов конца XIX — начала XX в. Анализируя их творчество, автор обнаруживает «...две линии, два противостоящих друг другу направления в философии любви... Первое возрождало и переосмысляло античную и основанную на ней гуманистическую, в основе своей неоплатоническую концепцию

любви, любви-Эроса; второе — средневековое христианское понимание любви как *caritas* — сострадания, милосердия, жалости» [7, с. 17]. Р.Г. Апресян обращается к работам современных философов. В статье «Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху» [2] он проводит сравнительный анализ двух концепций зарубежных авторов, в центре внимания которых оказывается понятие «романтическая любовь». Согласно одной из них, это понятие возникает в конце XVIII в. как противопоставление эротической трактовке любви и несет серьезную аксиологическую нагрузку. Романтическая любовь провозглашает ценность свободы, ценность личности и ее уникальности, она не связана с концептами влечения, брака и продолжения рода и является одухотворенной по своей природе.

С позиции же второй концепции, романтическая любовь есть не что иное, как реализация бессознательной потребности человека в принадлежности к группе, преодолении чувства одиночества. В этом смысле романтическая любовь родственна религиозным переживаниям и не имеет ничего общего с реальными человеческими отношениями. При такой трактовке романтическая любовь оказывается неизбывной, существовавшей во все времена и у всех народов, независимой от социально-культурного контекста.

Р.Г. Апресян отмечает, что обе эти концепции весьма размыты и неопределенны, их можно рассматривать и как взаимодополняющие, и как конкурирующие друг с другом. Однако тот факт, что на протяжении последних пятидесяти лет романтическая любовь остается предметом многих гуманитарных исследований на Западе, сам по себе заслуживает внимания. Стоит отметить, что прежде чем говорить о современных представлениях о любви, необходимо проследить их историческую трансформацию, начиная с Античности, и именно этому посвящена данная статья.

В произведениях ранних античных авторов любовь понимается как телесный эрос, простое половое влечение. Так, например, Платон отмечает, что люди служат Эроту, чтобы через рождение детей сохранить себя в вечности. Любовь для него — это физическое единение мужчины и женщины, стремящихся к бессмертию. «Это как бы предлюбовь, в ней еще много общеприродного, одинакового для человека и других живых существ», — пишет о ней Ю. Б. Рюриков [5, с. 16].

В таком понимании любви мы еще не встречаем привычного нам разделения ее на телесный и духовный аспекты. Здесь они синкретичны, слиты воедино, как и весь мир в понимании античного человека. Эта любовь не является индивидуальным чувством, не требует ответа, да и представляет собой еще не любовь, а плотскую страсть, требующую насыщения.

Распространение христианства принесло в культуру идеал всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия. В таком контексте любовь перестает быть только лишь чувством, одним из видов взаимоотношений между людьми, она понимается как единственный способ и в то же время условие существования человека в мире. «Сам Бог подал людям пример бесконечной и спасительной любви, и Новый завет, а за ним и христианские мыслители на протяжении всей истории христианства неустанно призывают единоверцев к подражанию божественной любви» [5, с. 72]. Любовь понимается в Новом завете и как добродетельная жизнь, как исполнение всех нравственно-этических норм, закрепленных в Священном Писании в качестве божественных заповедей. «Гуманность, милосердие, сострадание, любовь к людям — вот область чувств и нравственных принципов, открытая христианством и поставленная им в основу построения новой культуры», — пишет В. В. Бычков [5, с. 81].

Всеобъемлющая любовь лежит в основе христианской гносеологии: только возлюбив ближнего своего, человек приобщается к Богу, познает Бога, а через него и весь мир. При этом любовь к Богу является наивысшей ценностью, ставится превыше всех остальных форм любви, доступных человеку. Пребывая в любви, человек пребывает в Боге, ибо Бог есть любовь: «То хорошее, что вы любите, от Него, и поскольку оно с Ним, оно хорошо и сладостно, но оно станет горьким — и справедливо, — потому что несправедливо любить хорошее и покинуть того, кто дал это хорошее» [1, с. 48–49].

С наступлением эпохи Нового времени на передний план вновь выходит земное и человеческое понимание любви, стремящееся освободиться из-под контроля церкви. Подчиняясь всеобщему механицизму, любовь становится все более и более физиологичной: «Любовь, по Гоббсу, Локку и Кондильяку, — это сильное желание приятного, только и всего» [5, с. 114].

Проблема любви нашла отражение и в трудах классиков немецкой философии. И. Кант понимает любовь как долг, моральную обязанность, которая невозможна без уважения, но требует наличия дистанции между любящими людьми: «Любовь мы понимаем здесь не как чувство <...>, то

есть не как удовольствие от совершенства двух людей, и не как любовь-симпатию <...>; любовь должна мыслиться как максима благоволения (практическая), имеющая своим следствием благодеяние» [4, с. 389].

И. Г. Фихте рассуждает о любви как о «силе онтологического объединения «Я» и «Не-Я» — двух противоположностей, на которые сперва расчленяется мировая духовная сила, чтобы потом вновь устремиться к воссоединению с самой собой» [5, с. 129].

По Г.В. Ф. Гегелю, любовь — это служение одного человека другому, в котором он забывает себя, но потом находит вновь, но уже не прежнего, а нового: «Потеря своего сознания в другом, видимость бескорыстия и отсутствие эгоизма, благодаря чему субъект впервые снова находит себя и приобретает начало самостоятельности; самозабвение, когда любящий живет не для себя и заботится не о себе, находит корни своего существования в другом и все же в этом другом всецело наслаждается самим собою, — это и составляет бесконечность любви» [3 с. 275–276].

В XX в. философские представления о любви обогатились исследованиями психологов. В результате возник очень продуктивный симбиоз, благодаря которому открылись новые грани феномена любви. Так основатель психоанализа, австрийский психиатр Зигмунд Фрейд рассматривал любовь как основание культуры. По его мнению, существует два вида любви: чувственная и заторможенная по цели или нежность. Чувственная любовь существует между мужчиной и женщиной, в то время как заторможенная — это любовь между родителями и детьми, братьями и сестрами. Первоначально заторможенная любовь также была чувственной. Таковой она остается и в современной культуре с той лишь разницей, что оказывается бессознательной. Оба эти вида любви лежат вне семьи и тем самым вынуждают человека устанавливать связи с теми, кто был раньше чужд ему. Таким образом, чувственная любовь ведет к возникновению семейных союзов, а заторможенная по цели — к дружеским объединениям людей: «Психоанализ научил нас рассматривать все эти явления как выражение одних и тех же побуждений первичных позывов» [6, с. 90–91].

Поводя итог вышесказанному, можно отметить, что в разных концепциях и в разные исторические периоды любовь понимается либо как Эрос и связывается с идеями об отношениях мужчины и женщины, продолжении рода и т. п., либо как онтологическая, гносеологическая или аксиологическая категория, применимая не только к половым, но

и межличностным отношениям, а также отношениям человека с самим собой и миром. Некоторые концепции предпринимают попытку синтеза этих двух подходов. Таков, например, психоанализ или работы русских философов. Тем не менее на сегодняшний день не существует единой общепризнанной концепции любви, но интерес к данной проблеме сохраняется как в западной, так и в отечественной науке.

## Литература

1. *Аврелий А.* Исповедь. — М.: Республика, 1992.
2. *Апресян Р. Г.* Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху». — Вып. 6. — М.: Этическая мысль, 2005.
3. *Гегель.* Эстетика: В 4 т. — Т. 2. — М., 1969.
4. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. — Т. 4. — М.: 1965.
5. *Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин.* — Москва: Политиздат, 1990.
6. *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2 кн. — Кн. 1. — Тбилиси: Мерани, 1991.
7. *Шестаков В. П.* Русский Эрос или философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков; Коммент. А. Н. Богословского. — М.: Прогресс, 1991. — 448 с.: ил.

*В.И. Гайдуков*  
МПГУ, Москва

### **«Острота социального» в философии Бодрийяра**

Автор указывает на специфику социально-исторической ситуации в которой себя обнаруживает Ж. Бодрийяр. Эта ситуация сопряжена с историческим разочарованием в левом движении в послевоенной Франции, а также с актуализацией философских проблем, которые были поставлены такими немецкими философами, как, в частности, Ф. Ницше, К. Маркс, и М. Хайдеггер. Автор подчеркивает, что указанные философами социаль-

ные проблемы XIX и XX вв. не только сохранили свою экзистенциальную остроту, но являются актуальными по сей день.

*Ключевые слова:* Бодрийяр, Хайдеггер, Маркс, Ницше, социальное.

*V.I. Gaidukov*

### **Acuity of the Social in the Philosophy of Baudrillard**

The author points out the specificity of the socio-historical situation in which J. Baudrillard finds himself. This situation is associated with a historical disappointment in the leftist movement in post-war France, as well as with the actualization of the philosophical problems that were posed by such German philosophers as F. Nietzsche, K. Marx, and M. Heidegger. The author emphasizes that the social problems of the 19th and 20th centuries, indicated by philosophers, not only preserved their existential acuity, but are relevant to this day.

*Key words:* Baudrillard, Heidegger, Marx, Nietzsche, social.

Ранние работы Ж. Бодрийяра отмечены влиянием марксизма, а автор сам признавался, что философия Ф. Ницше оказала на него огромное влияние — как непосредственно мысль немецкого автора, так и линии, представленной, например, Ж. Батаем во Франции. Ж. Бодрийяр исходит из представления о современном ему мире, как мире нигилистическом. Однако стоит прояснить понятие нигилизма, особенно беря в расчет его поверхностные толкования.

Существо нигилизма — это не отрицание тех или иных ценностей, скажем, Нового времени. Скорее речь идет о том, что проблемным становится то «место», в котором ранее эти ценности пребывали. Именно такую трактовку нигилизма дает М. Хайдеггер в одной из работ, посвященных Ф. Ницше, связывая ее со своим собственным пониманием этой ситуации. Высшая точка нигилизма, основываясь на работах Хайдеггера, — это когда различие между бытием и сущим не может восприниматься иначе, чем как различие внутри сферы сущего, когда возможность оказывается фиктивной категорией в философском словаре, и об упадке культуры и крахе ценностей получается высказываться только с помощью средств этой самой культуры и в рамках этих, «недействительных», ценностей.

В одном из интервью Ж. Бодрийяр рассуждает следующим образом: «Это действительно проблема, которой мы теперь живем. Откуда вопрос: да стоит ли вообще вмешиваться, публикуя свои тексты в газетах? Нужно ли при нынешнем стечении обстоятельств вообще говорить? Я на время сказал себе: хватит, довольно! Ибо уже невозможно бросить вызов чему бы то ни было, поместить себя вовне, вступить за что-то. Эта система, если угодно, так макиавелична, что даже задаваться вопросом о дальнейшем развитии человечества исходя из обыденного или научного миропонимания становится очень проблематично. Ведь постановка данного вопроса продолжила бы производство в рамках некоторого дискурса, а именно — научного, который, вызывая подозрения еще в XVIII в.»

Мне представляется, что в этом рассуждении Ж. Бодрийяра отчетливо сказывается интеллектуальная европейская традиция, восходящая к позиции Р. Декарта. Отличительной чертой этой позиции является настойчивое стремление занять независимую позицию «вне», «снаружи», с помощью которой субъект смог бы получать достоверное представление об окружающем мире. А недостижимость этой позиции как раз и приводит к тому, что философия Ж. Бодрийяра фактически становится ярким выражением времени, когда веры в необходимость критического письма, социальных перемен или научно-технического прогресса нет.

Но возникает вопрос: что присутствует за этим отсутствием веры? Ж. Бодрийяр утверждает, вслед за М. Хайдеггером, что ситуация не имеет форму обвала, крушения, а скорее отмечена созданием видимостей, симулякров — прежде всего, в области смыслов. Таким образом, на лицо ситуация не катастрофы, которую можно было бы назвать событием, а лишь утратой веры в основания, опираясь на которые и из которых действуют. Тем не менее сама деятельность не прекращается, скорее набирает обороты. Погоня за количественными показателями становится единственным, что заботит человека в XX в. Именно с описания данной ситуации М. Хайдеггер начинает статью «Вещь», где задается вопросом о том, стал ли мир понятнее, ближе, благодаря техническому прогрессу, разрастанию производственных мощностей и возможности сокращать время передачи информации, или же мы сталкиваемся с обратным эффектом? И он следующим образом отвечает на этот вопрос: «Малое отстояние — еще не близость. Большое расстояние — еще не даль».

Действительно, человек, вовлеченный в исторические процессы такого рода, больше не является творцом своей судьбы, как это было принято писать ранее. Существо человека низводится в таком мире до *das man* — усредненного, массового, неопределенного человека. И Бодрийяр во многом наследует взгляд на массовое общество, выраженный в работах Х. Ортега-и-Гассета, К. Маркса, М. Хайдеггера, Ф. Ницше, а также представителей Франкфуртской школы. Французский автор развивает концепт масс, указывая на то, что и массам присуще некоторое желание. В чем-то схожую позицию представляли Ж. Делез и Ф. Гваттари в работе «Капитализм и шизофрения». По мнению Ж. Бодрийяра, массы — это не просто покорная толпа людей, но социально-историческая фигура, которая играет свою особую роль в истории. Стратегию деятельности масс можно назвать зеркальной — она отвечает интересам властных структур, заинтересованных в поддержании наличного порядка, и, отвечая таким образом, массы радикализируют противоречия, существующие в тех позициях и идеалах, которыми руководствовалось западное общество. Исполняя предписания требований и идеалов власти вплоть до абсурда, массы, по мнению французского автора, наносят ей непоправимый урон, поскольку любого социальное противоречие на фоне всеобщей апатии становится губительным для современного общества. Это происходит потому, что современное общество существует именно благодаря социальным противоречиям, или же, выражаясь «грубо», — благодаря фантазму прогрессивного, светлого и гармоничного будущего. Переставая верить в этот фантазм, массы, в своей антиисторической стратегии, воспроизводят лишь видимость движения к описываемым идеалам.

Углубляясь в социальную проблематику, Бодрийяр подводит нас к теме симулякров, которая занимает весьма обширный объем в корпусе его работ. Симуляции в современном обществе призваны создавать видимость того, чего либо уже нет, либо не существовало вовсе. Реальность масс — это не та реальность, из которой нам, исследователям, стоит «выйти» (и будто бы этот выход подразумевается), а та, которая задает горизонт возможного и, что куда более важно, невозможного, структурно задавая и фантазмы прорыва из реальности *das man*. Таким образом, любые интеллектуальные начинания, которые не подразумевают понимания этой ситуации, вынуждены оставаться на уровне комбинаторики известных переменных внутри метафизической (по М. Хайдеггеру) традиции.

Речь в данном случае идет о воспроизводстве структуры, которая задается «махинациями» новоевропейского забвения Бытия, выражаясь словами М. Хайдеггера, и отличительной особенностью которой является погоня за увеличением измеряемых показателей в рамках изначально определенной картины мира.

На мой взгляд, следует признать, что проблема, описанная Ж. Бодрийром во второй половине прошлого века, вовсе не исчезла за калейдоскопом мобильных телефонов, телевизоров и Интернета. Ослепление ускорением обмена информацией и развитием технологий ставит современного человека в положение, в котором он, как и в начале XX в., упускает из виду более существенные вопросы. Эти вопросы связаны не с сущим, которое можно и нужно (по мнению современного человека) определять, измерять и изменять, а с условием существования этого сущего, с тем, каковы условия бытия этого сущего. Однако именно ослепление сущим, выражаясь языком М. Хайдеггера, является той силой и тем желанием, которыми массы, по мнению Ж. Бодрийера, обладают — стремлением нейтрализовать заданный им вопрос или призыв: «Вы говорите, что нам нужно задаться вопросом о том, куда приведет погоня за техническим прогрессом? — We don't care!»

*А.В. Загуменнов*  
ВолГУ, Вологда

### **История как проблема языкознания в концепции И.А. Бодуэна де Куртенэ**

И.А. Бодуэн де Куртенэ был не только русским и польским лингвистом рубежа XIX–XX столетий, но и доктором философии, что отобразилось на качестве всех его работ: широкий кругозор, глубокое теоретическое осмысление некоторых проблем, внимание к разным областям науки. В эпоху господства компаративистской парадигмы [3, 4] вопрос «что такое история?» возникал на протяжении всего творческого пути

ученого. В докладе рассматриваются варианты его ответа, которые затрагивают дифференциальные уровни современного языкознания.

*Ключевые слова:* история, языкознание, И.А. Бодуэн де Куртенэ, эмоциональный опыт, коммуникация.

*A.V. Zagumennov*

### **History as a Problem of Linguistics in the Concept of Baudouin de Courtenay**

I.A. Baudouin de Courtenay was not only a Russian and Polish linguist at the turn of the XIX century — XX centuries, but also a Doctor of Philosophy, which affected the quality of all his works: broad outlook, deep theoretical understanding of certain problems, attention to different fields of science. In the era of comparative paradigm domination [3, 4] the question «what is history?» emerged throughout the professional way of the scientist. The report considers the options of his response, which have some something to do with differential levels of modern linguistics.

*Key words:* history, linguistics, Baudouin de Courtenay, emotional experience, communication.

### **«Исторические изменения в народном и племенном языке происходят также в психической сфере».**

*Бодуэн де Куртенэ*

Методологически важным для И. А. Бодуэна де Куртенэ было определение и разграничение областей лингвистики и истории как самостоятельных наук. В 1870 г. в работе «Август Шлейхер» он пишет: «При теперешнем же положении наук языкознание методом своим и всею своею внутренней организацией принадлежит к естественным наукам, по отношению же к природе исследуемого предмета к наукам психически-историческим» [1, с. 37]. Через двадцать девять лет (в 1899 г.) в работе «Фонология» И. А. Бодуэн де Куртенэ вносит коррективы: «Языкознание вообще относится к психическим наукам, вернее — к психическо-социальным» [1, с. 353], а кульминация этих поисков датируется 1904 г. В статье «Языкознание» он указывает: «Столь же неправильно мнение,

считающее языкознание “наукою естественною” <...>. Другие, совершенно ошибочно и нелогично противопоставляя “естественности” “историчность”, причислили языковедение к наукам “историческим”. По своему существу языкознание есть наука психологическая и социологическая» [2, с. 97]. На протяжении трех десятилетий Бодуэном де Куртенэ последовательно утверждалось то, что, согласно его позиции, помогло избежать перспективы превращения лингвистики в археологию письменности.

Разграничив «языкознание» и «историю» как самостоятельные науки, он отчетливо понимал и опасность превращения науки в сферу постоянного понятийно-терминологического словообразования без рефлексии над традицией. Исследователем специально оговаривался в одной из работ 1871 г. следующий пункт: «<...> история языковедения (исследование развития лингвистических понятий и их осуществления в литературе и преподавательской деятельности), составляющая часть общей истории всех наук, но принадлежащая специально и всецело исследователям языка, так как а) только они могут питать для нее особенный интерес и так как б) только у них может найтись достаточная подготовка для того, чтобы представить историю их же науки надлежащим образом» [1, с. 62]. Вероятно, это одно из немногих положений, которые позволяют характеризовать эпистемологию гуманитарного знания как одну из разработок российской дореволюционной филологии XIX в. «История» не только название какой-либо исследовательской области, отличной от языкознания, но и состояние в других самостоятельных науках, к которому еще требуется осуществить «восхождение» от наличного положения дел. Это принципиально отличало позицию И.А. Бодуэна де Куртенэ в эпоху господства компаративистской парадигмы, когда получили развитие этимология, типологическая лингвистика, реконструкция индоевропейских диалектов, пытавшихся осмыслить строение уже исчезнувшего без значительной проработки современного, доступного ученым, материала.

Вместе с тем разграничение языкознания и истории как наук не исключало «историю языка» как направление исследований. Объект изучения динамичен во времени, он «есть явление насквозь психическое» [1, с. 196], однако возникает методологический парадокс. Изменение средств коммуникации в работах И.А. Бодуэна де Куртенэ оказывается вызвано смертью тех, кто был участником общения. Даже физиологиче-

ское передвижение фонационной активности «от задней части языка к передней», которое фиксируется по памятникам письменности разных эпох, «у одного лица, хотя бы оно жило даже сотни лет» [2, с. 124], не происходило бы. Иными словами, «вечный субъект», по мысли ученого, не способен к языковому развитию. Пока это высказано в координатах научно-философских построений, данный вывод может показаться малопродуктивным. Если же, несколько отвлекаясь от основной линии рассуждения, поставить на место «неумирающего говорящего» Бога, то менялась ли структура его языка, если «В начале было Слово» (Иоанн. 1:1)? Ведь в панхронии стирается и хронология, и коммуникация, и человек.

Сам факт изменения организации объекта изучения наводит И.А. Бодуэна де Куртенэ на мысль о разном соотношении в этом процессе коллективного и индивидуального. «Строго говоря, только индивидуальному языку свойственно развитие, языку же племенному — история, как развитие прерываемое <...> Для индивида начало его языка равняется началу его языкового развития; для всего человечества начало языка равнозначно с началом его истории» [2, с. 90–99]. Тем самым, например, исчезновение всех носителей диалекта приравнивается к исчезновению самого диалекта, однако объект изучения в лингвистике обладает своей памятью о прошлых состояниях.

Факт наличия черт давно минувшего в срезе настоящего был особым предметом осмысления в работах И.А. Бодуэна де Куртенэ. Исследователем допускалось, что «периоды развития языка не сменялись поочередно <...> каждый период создал что-нибудь новое <...> такие результаты работы различных периодов, заметные в данном состоянии известного объекта, в естественных науках называются слоями: применяя это название к языку, можно говорить о слоях языка, выделение которых составляет одну из главных задач языковедения» [1, с. 67]. Это предположение осложняется позицией самого Бодуэна де Куртенэ, для которого его сфера деятельности относилась к наукам «психическо-социальным». В действительности речь идет не только о физически воспринимаемых внешних формах слов, их сочетаний, предложений, которые могут включать архаичные компоненты в своей структуре, но и об ассоциированных с ними фрагментах имманентной сферы субъекта. «Слой» языка есть в тот же момент и «слой» мыслимого, что подтверждается тезисом И.А. Бодуэна де Куртенэ, согласно которому «в каждом языке мы можем

выделять и определять наслоения и пережитки различных мировоззрений» [2, с. 79]. В таком случае все отмеченные образования, в зависимости от исследовательской установки, могут либо дать доступ к состояниям давно минувшим, либо предвосхитить возможную организацию в будущем. «История языка» в призме «слоев» есть восхождение от современности к прошлому состоянию не только в аспекте структуры, но и содержания иных, некоммуникативных средств.

Хронология фактов письменных источников (основная тенденция компаративистской парадигмы) в концепции И. А. Бодуэна де Куртенэ приобрела иной смысл. Появление «в языковом мышлении потомков того, чего не было в языковом мышлении предков», подходит «под понятие исторических изменений, исторических последовательностей, переходов в истории языка» [2, с. 271]. В подобном утверждении вскрывается перспектива методологического преобразования лингвистики в летопись переживаний субъектами средств коммуникации. Более того, сам проект такого языкознания предполагает «историю» как конституируемую сознанием последовательность состояний со своим содержанием, соотношенным с некоторой действительностью во времени. К сожалению, реализовать этот проект не удалось ни при жизни самого И. А. Бодуэна де Куртенэ, ни в постсоветский период, на который выпал расцвет когнитивной лингвистики.

## Литература

1. *Бодуэн де Куртенэ И. А.* Избранные труды по общему языкознанию. Т. 1. — М.: Изд. АН СССР, 1963. — 384 с.
2. *Бодуэн де Куртенэ И. А.* Избранные труды по общему языкознанию. Т. 2. — М.: Изд. АН СССР, 1963. — 392 с.
3. *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. — М.: Издательство ЛКИ, 2010. — 264 с.
4. *Кун, Томас С.* Структура научных революций [Текст] / Т. Кун; Перевод с англ. И. З. Налетова; Общ. ред. и послесл. [с. 274–292] С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой. — 2-е изд. — М.: Прогресс, 1977. — 300 с.

### **Реформационные константы Джона Локка<sup>33</sup>**

Исследуется история и содержание теологического сочинения Джона Локка «Разумность христианства, как оно возведено в Писании», изданного им анонимно в 1695 г. С точки зрения Локка, теологические системы современных ему христианских деноминаций не являются удовлетворительными, и поэтому он предпринял попытку собственного прочтения библейского текста. После публикации книги автора обвинили в симпатии к деизму, социнианству и атеизму.

*Ключевые слова:* Локк, Реформация, протестантизм, деизм, социнианство, христианство, английская философия, теология.

*A. V. Shipilov*

### **John Locke and the Legacy of Reformation**

The topic is dedicated to exploring history and contents of the theological work of John Locke «The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures» published by him anonymously in 1695. Locke supposes that theological systems of different denominations aren't satisfactory and therefore he has made an attempt of personal and separate reading of the Bible. After publication of the book Locke was accused of sympathy for deism, socinianism and atheism.

*Key words:* Locke, Reformation, Protestantism, deism, socinianism, Christianity, English philosophy, theology.

В год 500-летнего юбилея Реформации представляется необходимым актуализировать проблематику, связанную с влиянием протестантизма на становление новоевропейской философии. Эту взаимосвязь отмечают многие историки философской мысли. Людвиг Фейербах, рас-

---

<sup>33</sup> Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 16-03-00099 «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени».

суждая о сущности протестантизма, утверждал: «Этот, а не иной дух обнаруживается в индивидууме в виде чувства независимости и личной свободы, дает ему сознание или чувство своей врожденной божественной природы и благодаря этому силу не признавать никакой внешней, связывающей совесть власти, самому решать и определять, какой должна быть для него сдерживающая власть истины. Этот, а не иной дух, говорю я, вызвал также протестантизм» [5, с. 77]. Следуя этой мысли можно сказать, что у антропологического поворота, свершившегося в Новое время, и протестантизма есть общий генезис, или единый дух. Этот же единый дух стоит за социальными, политическими и экономическими переворотами, которые сформировали секулярное общество, демократические институты и рыночную систему.

Свое теоретическое воплощение этот дух получил в новоевропейской философии, где его можно определить как принцип радикального сомнения. Мартин Лютер положил в основу Реформации сомнение относительно догматов католицизма, решений соборов и ценности церковного предания, которое приводит его к их отрицанию и редукции. Фрэнсис Бэкон сомневается в верности средневекового научного метода познания мира, основанного на авторитете католической схоластики. Рене Декарт начинает построение своей философской системы с сомнения в реальности чувственного существования. И, наконец, Джон Локк ставит под сомнение врожденные идеи. Но исходной точкой, откуда расходится этот пучок сомнений, была Реформация Лютера. Она легитимизировала право на сомнение в авторитетах, создав тем самым новую модель образования. Возможно, именно этот скептический импульс является главной заслугой Реформации в формировании философии Нового времени. Сугубо религиозный призыв Лютера отказаться от церковного авторитета в деле веры отразился в истории расцветом наук, искусств и философии, которые стремились выйти за рамки определенного в средневековье догматизма. В данной статье, опираясь на работы Локка, мы хотим показать, каким образом идеи Реформации оказали влияние на формирование новоевропейской философии. Тем самым может быть предложена иная стратегия интерпретации философских идей Локка.

В связи с этим нельзя не сказать о том, что фигура Локка, в отличие от Шеллинга, Маркса или Ницше, никогда не была в центре отечественного философского дискурса, поэтому трудно говорить о широком арсе-

нале стратегий интерпретаций работ Локка, или о глубокой рецепции его идей. В советское время философскому наследию Локка в нашей стране откровенно не везло. Виной тому был закрепившийся за Локком статус одного из главных теоретиков либерализма. Поэтому изучение философии Локка было очень фрагментарным и односторонним. Основное внимание уделялось его педагогическим сочинениям, а также теории познания, в которой подчеркивался ее «материалистический» компонент. Создается впечатление, что для советской истории важны были не идеи Локка сами по себе, а то влияние, которое сенсуализм Локка оказал на наиболее «прогрессивное» направление философии Просвещения, сначала на деизм (Толанд, Вольтер), а затем на атеистический материализм (Дидро, Ламетри). Таким образом, Локк объявлялся одним из «крестных отцов» материализма: «Философия Локка — одно из ключевых звеньев не только в истории британского эмпиризма, но и в развитии европейской материалистической философии» [2, с. 17].

Тем не менее советские историки отмечали «двойственность» философии Локка, ссылаясь на утверждение Ленина: «И Беркли и Дидро вышли из Локка» [3, с. 127]. Философская позиция Локка определялась как осторожная и нерешительная, поскольку отталкиваясь от нее, можно прийти к полярным утверждениям — теизму Беркли и атеизму Дидро. По мнению советских исследователей, ошибка Локка заключалась в том, что он так и не решился встать на сторону материализма, хотя якобы был к этому весьма близок. Поэтому задача советских историков философии заключалась в том, чтобы сделать Локка максимально «своим».

Ключевой проблематикой в этом отношении является интерес Локка к теологии и его личное религиозное чувство. По этому вопросу дореволюционная рецепция Локка и советская являются полностью противоположными. Е. Ф. Литвинова в биографическом очерке, посвященном Локку (издан в 1892 г. в серии «Жизнь замечательных людей») утверждала: «Религиозность <...> отчетливо проявляется в философии Локка; он, несомненно, принадлежал к числу тех редких людей, у которых философия счастливо уживается с религией и идет с нею как бы рука об руку» [1, с. 206]. В этом же очерке Литвинова справедливо отмечает, что работы по вопросам теологии занимают обширное место среди сочинений Локка [1, с. 213].

В советское время, напротив, религиозность Локка попросту замалчивалась, его взгляды определялись как близкие к деизму, но совершенно не говорилось о Локке как верующем христианине. То обстоятельство, что во многих своих философских построениях Локк опирается не только на веру в божественное провидение, но и на святость Писания, игнорировалось в советской критической литературе. Тезис о «Локке-теологе» Г.А. Заиченко объявляет «прямым вымыслом» [2, с. 178]. Основные богословские работы Локка так и не были переведены на русский язык. При таком намеренно редуцированном отношении к наследию Локка не представляет трудности объявить его «материалистом».

В рецензии на книгу Е. Ф. Литвиновой, опубликованной в журнале «Русская мысль» в 1893 г., справедливо отмечается, что о Локке в России известно очень мало [4, с. 11]. По большому счету, более чем сто лет спустя ситуация не сильно изменилась. В западной науке напротив, интерес к фигуре Локка стабильно высок. Появляются новые отредактированные и дополненные собрания сочинений, публикуются работы, посвященные изучению его естественнонаучных, экономических и медицинских трудов. По-прежнему важным для западных ученых остается вклад Локка в политическую теорию и этику. Голландский исследователь Кеес ван дер Пийль вводит даже понятие «хартлэнд Локка» (Lockean heartland) [11]. Его стоит понимать следующим образом: Локк, как один из главных теоретиков и классиков либерализма, в своей философии утвердил ряд идей, которые будучи сначала восприняты в англоговорящем мире, впоследствии распространили свое влияние на западный мир в целом, а затем стали восприниматься как универсальные ценности для всего человечества. Здесь главным образом речь идет о безусловной важности частной собственности, необходимости разделения властей в государстве, приоритете прав человека, гражданских свобод, толерантности и т. п. Спорить бесполезно — именно Локк впервые обозначил эти константы как магистральные, придав им нравственный характер.

Сама формулировка понятия «хартлэнд Локка» указывает, насколько исключительно важную роль философия Локка играла и продолжает играть в мировой истории. Поэтому в изучении нуждаются все стороны многогранного наследия Локка, а не только его «материалистические» компоненты. В связи с этим представляется важным обратиться к наиме-

нее изученной в отечественной науке проблематике локковедения, а именно отношению Локка к религии.

Одним из самых важных и неоднозначных среди теологических сочинений Локка является «Разумность христианства, как оно возведено в Писании» («The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures») [10]. Десятого мая 1695 г. Локк писал в письме своему голландскому другу Лимборху: «Этой зимой, усердно размышляя о том, в чем состоит христианская вера, я подумал, что она должна быть извлечена из самих ее источников — Священного Писания, при этом мнения и ортодоксии сект и систем, в чем бы они ни заключались, должны быть отставлены в сторону. Из внимательного и неспешного чтения Нового Завета условия Нового ковенанта и учение Евангелия стали для меня яснее света полуденного солнца, и я совершенно убежден, что искренний читатель Евангелия не может питать никаких сомнений в том, что такое христианская вера. По этой причине я изложил свои мысли на бумаге, чтобы можно было лучше рассмотреть, спокойно и не торопясь, согласие частей друг с другом, их гармонию и основания, на которых они покоятся. Когда все в этом моем исповедании веры приобрело здравый и соответствующий слову Божьему вид, я подумал, что следовало бы проконсультироваться у теологов (разумеется, реформированных), чтобы понять, что они думали о вере. Я обратился к Кальвину, Турретини и другим, которые, вынужден признать, дают такую трактовку этой проблемы, что я вообще не могу понять, что они говорят и что имеют в виду; все в них, как мне кажется, столь противоречит здравому смыслу и простоте Евангелия, что я не способен понять их сочинения, а еще менее примирить их со Священным Писанием» [6, с. 378]. Результатом этих размышлений и стала «Разумность христианства».

Локк доказывает, что рационально исследованный библейский текст, дает ясное понимание жизни Христа и его учения. Деяния Христа формируют повествование, раскрывающее его божественность и смысл его миссии на земле, которая должна была принести спасение человечеству. Локк отмечает, что основным утверждением, которое апостолы в Новом Завете стремятся доказать является то, что Иисус есть Мессия. Именно это утверждение должно являться главной доктриной для христиан. Веры, однако, недостаточно. Спасение не может быть достигнуто

без раскаяния и искреннего следования заповедям и законам, которые Бог установил.

Учение Иисуса и апостолов формируют единое послание, которое становится ясным каждому при чтении Нового Завета. Вопреки мнению конфессиональных теологов, которые будто бы стремятся выявить и обосновать как можно большее число догматов, необходимых для спасения, Локк призывает к простоте, и утверждает, что для обретения спасения человек должен верить, что Иисус — Сын Божий, Мессия, воскресший из мертвых, избавивший человечество от смерти и долженствующий прийти снова, чтобы судить людей.

Изоощренные толкователи, которые спорят о правильности той или иной интерпретации Библии, в итоге искажают истинное значение текста, потому что исходят из собственных установок, которые обусловлены уже принятыми догматами той или иной церкви. Простые верующие, которые не являются столь же образованными как теологи или не имеют времени и возможности рассуждать о тайнах Библии, должны придерживаться основных положений христианского учения, главное из которых — Иисус есть Мессия.

Бог благ не только для образованных теологов. Локк утверждает, что все, кто верит в Бога и следует его законам, изложенным в Писании, будут спасены. При этом Локк допускает различия среди вероисповеданий, но все они должны соглашаться в главном. Таким образом, Локк пытается найти путь к согласию, который позволит верующим людям, разделяющим основную доктрину христианства, сохранить определенную свободу совести. Разумность христианства и заключается в сведении его к основному, объединяющему всех верующих догмату, возведенному в Писании. Бог не только добр, но и разумен, и поэтому его послание также разумно. Если бы все христиане были солидарны в том, что ядро христианского учения — вера в Иисуса как в Мессию, то не было бы обвинений в ереси, борьбы с инакомыслием, религиозных преследований, насильственных предписаний, а церковь была бы едина.

«Виндикации» 1695 и 1697 гг. написаны в ответ на обвинения в деизме, социнианстве (равнозначном унитаризму) и гоббизме (равнозначном атеизму) [6, с. 363], выдвинутые главным оппонентом Локка англиканским священником Джоном Эдвардсом в его появившемся в сентябре 1695 г. памфлете «Некоторые мысли о нескольких причинах

и основаниях атеизма...» [9]. Другими сочинениями Эдвардса, направленными против «Разумности христианства» (а также против некоторых других работ Локка, в частности «Опыта о человеческом понимании») были «Социнианство без маски» [8] и «Социнианская вера» [7].

Локк всегда стремился дистанцироваться от догматизма, не стали исключением в этом и его теологические работы, в частности «Разумность христианства, как оно возведено в Писании». Это сочинение стоит в ряду тех работ Локка, что вызвали наибольшие споры и дискуссии среди современников. При этом критики выделяли только первую часть названия книги, забывая о том, что Локк опирался на Писание, которое для него являлось непогрешимым и истинным, поэтому обвинения в пропаганде деизма и атеизма представляются совершенно необоснованными. Локк напротив выступает как защитник веры и Откровения, как протестантский пурит, стремящийся очистить христианство от лишних «человеческих» трактовок и толкований, принимающий статус догмы. В этом отношении Локку свойственен пафос реформаторов XVI в. Он строго придерживается протестантской доктрины *Sola Scriptura*, и стремится выявить эссенцию христианской религии, не исказив сказанного в Откровении.

Но Локк понимает, что, несмотря на то что реформаторы стремились очистить христианство от всего лишнего и привнесенного, они, тем не менее, создавали свои новые катехизисы и исповедания веры, ставшие основой для новых церквей: лютеранской, англиканской, реформатской, пресвитерианской и др. Составляя вероисповедные документы, новые протестантские теологи так или иначе прибавляли к Писанию свои интерпретации, выделяли определенные отрывки, необходимые для подтверждения их позиции. Новые символы веры строго ограничивали, какие интерпретации Писания считать верными, а какие — еретическими. Из-за этого последовали новые расколы, сопровождающиеся обвинениями в ереси, преследованиями, осуждениями. Для того чтобы избежать этого, и сохранить христианский мир и единство церкви. Локк предлагает сосредоточиться лишь на одной доктрине, утверждавшей, что Иисус был Мессией. Тем самым Локк отвергает необходимость догматизирования, составления и принятия новых вероисповедных документов. Христианство Локка отличалось от любой другой современной ему деноминации тем, что оно допускало различие мнений.

У Локка и реформаторов XVI в. было много общего: они утверждали исключительную важность Писания, отвергали идею церковного посредничества в деле спасения, стремились сделать христианство доступным и понятным для всех. Как и реформаторы, Локк хотел преобразовать христианство, возродить изначальное, потерянное со временем правильное понимание Писания и основ христианской жизни. При этом, говоря о неудовлетворительности существующих теологических систем, Локк как бы отвергает весь историко-церковный опыт как ошибочный, и среди ошибающихся оказываются не только католические богословы (как у ранних протестантов), но и сами реформаторы, которых подвела склонность к систематизированию, в котором коренятся грозди расколов. Поэтому Локк призывает к разумности, состоящей в простоте и толерантности.

## Литература

1. Дж. Бруно. Бэкон. Локк. Лейбниц. Монтескье: Биогр. повествования / Сост., общ. ред. Н. Ф. Болдырева. — Челябинск: «Урал», 1996.
2. Заиченко Г. А. Джон Локк. — М.: Мысль, 1988.
3. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. — М.: Политиздат, 1968.
4. Рецензия на книгу Е. Ф. Литвиновой // *Русская мысль*. — 1893. — № 1.
5. Фейербах Л. История философии. В 3 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1967.
6. Яковлев А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. — М.: Изд. Института Гайдара, 2013.
7. *Edwards J.* The Socinian Creed, Or A Brief Account of the Professed Tenets and Doctrines of the Foreign and English Socinians. Wherein Is shew'd The Tendency of them To Irreligion and Atheism. With Proper Antidotes against them. — London, 1697.
8. *Edwards J.* Socinianism Unmask'd. A Discourse Shewing the Unreasonableness Of a Late Writer's Opinion Concerning the Necessity of only One Article of Christian Faith; And of his other Assertions in his late Book, Entitled, "The Reasonableness of Christianity"... and in his Vindication of it. With a Brief Reply to another (professed) Socinian Writer. — London, 1696.
9. *Edwards J.* Some Thoughts concerning the Several Causes and Occasions of Atheism, Especially in the Present Age. With Some Brief Reflections

on Socinianism: And on a Late Book Entitled “The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures”. — London, 1695.

10. *Locke J.* The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures. — London, 1824.

11. *Pijl Kees van der.* The Making of an Atlantic Ruling Class. — London: Verso, 1984.

*М.В. Персиянова*

РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург

### **Историческое наследие в структуре современного города**

Современный город определяется как открытая структура, свободная для репрезентаций. Ключевым качеством города постмодерна выделяется транзитивность (понятие, введенное Вальтером Беньямином для обозначения пространственной и временной открытости городского пространства).

*Ключевые слова:* город, урбанистика, транзитивность, постмодернизм, историческое наследие, интертекстуальность, культурная память, историческая память.

*М. V. Persianova*

### **Historical Legacy in the Structure of the Modern City**

The article describes modern city as open structure. The main feature of the city space is transitivity — Benjamin’s transitivity implies that the city is temporally and spatially open, which means that historical heritages are included in modern city space as the stamps of the past.

*Key words:* urban studies, transitivity, post-modernism, historical heritage memory studies.

Город — это открытая структура, которая взывает к достраиванию, прежде всего символическому. Вальтер Беньямин определил для современного урбанизма метафору транзитивности/пористости, которая поддержива-

ет пространственную и временную открытость города: именно открытость, гетерогенность, текучесть — те новые качества городского пространства, которые позволили городам постоянно формировать и изменять свой облик. Современная урбанистическая традиция отказалась от понимания города в его одномерности: город стал реальностью, убегающей из-под определения в силу множественности своих проявлений и репрезентаций. Герменевтический подход понимания города и городского пространства как своего рода текста, который открыт для интерпретаций и дешифровок, а следовательно, предполагающий активную роль «читателя», стал наиболее актуален именно в эпоху современности. Город превратился в место со-авторства, со-участия, события — пространства, требующего коммуникации, диалога и понимания.

На смену классическому представлению о городе как внутренне согласованной системе, целостной предметной форме в пространстве пришел новый город постмодерна, подобный ризоме в своей пространственной и временной структуре, он не имеет центра, завершения, четкого определения частей, не знает разрывов и способен к бесконечным сценариям взаимосвязей, изменчивости. Новый город предстал как палимпсест: благодаря свойству пористости город открылся не только для установления синхронических связей, но и диахронических — так настоящее подвергается влияниям прошлого, проступающего в виде отпечатков не исчезнувших со временем следов и мифов места, в свойстве интертекстуальности городского пространства.

Именно метафора отпечатков описывает городское пространство как место непрерывной циркуляции временных потоков, текущих в его пределах, благодаря этому процессу разворачивается непрерывное наложение следов различных исторических эпох, их сопричастие друг другу. Структурные сети соприкасаются не только в пространстве, но и во времени, позволяя наследию прошлого в момент установление контакта влиять на формирование современного городского пространства и типа личности горожанина, включающегося в систему культурной и исторической памяти. Таким образом, город обретает вневременной характер существования, заключая в своей антииерархичной свободной структуре элементы различных временных эпох, является системой не артефактов, характеризующейся попытками закрепить место в неподвижном состоянии, исключить его из процесса трансформации и видоизменений, по средствам консервации и музеефикации, но системой арте-актов — события человека и города.

## IV. ТРАДИЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

*М. Денн*

Университет Бордо Монтедь, СЕММС

### **От истории философии к философии истории: как определить модус существования в истории и сосуществование России и Запада в контексте европейской культуры**

В докладе ставится вопрос о том, как на основе новой постановки онтологического вопроса мы можем сопоставить Запад и Россию на уровне их модусов существования в истории и показать, как в контексте их различия определяется логический процесс становления Европы и европейской культуры. Для такого проекта нужно сначала удержаться на абсолютной трансцендентальной позиции и, исходя из истории философии, выйти на почву философии истории.

*Ключевые слова:* история философии, философия истории, европейская культура, модус существования.

*M. Dennes*

### **From History of Philosophy to Philosophy of History: How to Define the Modus of Existence in History and the Coexistence of Russia and the West in the Context of European Culture**

The report raises the question of how it is possible, relying on the new formulation of the ontological question, to collate Russia and the West through the level of their existence in history and to show how, in the context of their distinction, is defined the logical process of the formation of Europe and European culture. For such a project it is primarily needed to hold on to absolute transcendental position, and on the basis of the history philosophy, to get on the ground of the philosophy of history.

*Key words:* history of philosophy, philosophy of history, European culture, modus of existence.

Главная гипотеза состоит в следующем: в контексте развития и становления европейской истории нельзя отделить Западную Европу от Восточной, то есть надо вернуться к самим истокам европейской культуры, включая и византийскую традицию и греко-латинскую, и на этой основе определить специфическую логику становления европейской истории — именно тогда выделяются определенные формы проявления бытия в истории, не самое бытие, а разные модусы его осуществления. Опираясь на отношения бытия с миром, которые устанавливаются в рамках этих разных модусов, мы покажем, как разворачиваются и на Западе, и в России разные логики исторического процесса (разные типы подытоживания элементов внешней реальности), определяющие их политическое и культурное развитие и как становление Европы именно состоится в со-существовании этих двух, на трансцендентальном уровне, реалий. Таким образом, мы исходим из того, что история западной метафизики не является историей бытия и что нельзя отождествить историю бытия с историей Запада. Мы покажем, как онтологический вопрос остается одновременно вне истории Запада, а также вне истории России. Через разные формы отношения бытия с миром, проявляются какие-то условия конституирующего сознания, которые, в каждом историческом контексте, определяют специфическое историческое развитие. Одна из главных проблем нашей эпохи состоит тогда в осознании таких разных логик и еще логики их со-существования. Только таким путем можно будет и вернуться к истокам Европы, к ее сущности и в связи с этим вывести все политические выводы для развития современной Европы.

Если войти больше в детали нашей работы, мы определим следующим образом наши задачи:

- во-первых, открыть первоначальные основные экзистенциальные структуры, которые позволили разворачивание истории Запада;
- во-вторых, осознать ту возможность мыслить другие модальности бытия и, в связи с этим, другие модусы проявления бытия в истории;
- в-третьих, задать себе вопрос о существовании модальности бытия, которая, как и другие, обосновывается в Логосе (т. е. в возможности собирать сущее определенным образом), но одновременно ставит человека в специфичное отношение

к миру и ко времени, и поэтому соответствует определенному модусу временности.

Мы покажем, как можно помыслить историю России через такую модальность, отличную от модальности бытия, характеризующей историю Запада. Мы это сделали, опираясь на особенности ее истории, ее культуры и ее мысли. При этом могут возникнуть такие вопросы:

- до какой степени история России разворачивается на основе специфического модуса конституирующего бытия;
- какими тогда являются первоначальные структуры такого разворачивания;
- какое особенное отношение, через Логос, к внешнему миру подразумевает такое философское спрашивание.

И — в рамках новой постановки вопроса о бытии через новое теоретическое осмысление различий между Россией и Западом — где находятся точки соприкосновения, как их установить? В чем Россия и Запад могут сегодня сотрудничать в осуществлении истории Бытия, исключительно принадлежащей Западу?

В этом находятся все существенные направления наших собственных исследований в контексте основного диалога между Россией и Западом.

*А.А. Ермичев*  
РХГА, Санкт-Петербург

### **Отечественная история и отечественная философия**

Замечено, что от европейской философии русская отличается тем, что в ней нет ни одной какой-либо совокупности идей, которые были бы присущи ей и существенны для нее во всем ее объеме и во все время ее бытия. Филиация идей не есть закон ее существования. Развитие русской философии совершается в следовании событиям русской социальности и культуры.

*Ключевые слова:* отечественная история, русская философия, история философии, социальный активизм.

## **National History and Philosophy**

It is noticed that from the European philosophy Russian philosophy certainly excels by the fact, that in it there is no exact idea, nor any set of ideas that were inherent and essential for it in all its volume and through all the time of its existence. Filiation of ideas is not the law of its existence. The development of Russian philosophy is accomplished in following the events of Russian sociality and culture.

*Key words:* russian history, Russian philosophy, history of philosophy, social activism.

История формирует ситуацию, осмысление которой предстает в виде проблемы для самых разных мыслителей, а эти последние, в силу различных причин, по-разному их разрешают. Накапливается некий слой мысли, единый по генезису, но содержательно противоречивый. Слой живет и растет — до возникновения другой ситуации, которая, в свою очередь, образует фактическую основу, на которой вырастает новый слой теоретических конструкций. Отсутствие многолетних мыслительных традиций, прерывистый ход русской мысли — это реальность ее истории.

На протяжении XIX–XX вв. Россия пережила три разрыва сложившегося или три новых рождения. Первый разрыв состоялся в первой четверти XIX в., в событиях 1812 и 1825 гг., которые потребовали от личности и теоретического, и практического самоопределения в отношении к России. Метафизическое философствование XVIII в. не было пригодно для осмысления таких событий. Русская мысль возникает как философия истории, как способ культурной самоидентификации. Но речь идет и о личном самоопределении, и тогда теоретическая истина требует поступка — ее одействования.

Второй разрыв пришелся на 50–60-е гг. XIX в., когда пришедший в русскую жизнь разночинец стал осваивать европейские идеи социализма, позитивизма и антропологизма. Идеализм сороковых годов был предан забвению. Н. Г. Чернышевский и Д. И. Писарев, разделяя позицию антропологизма, уверяли, что свобода и желание пользы являются естественной нормой жизни и нужно уметь быть разумным эгоистом. Но после 1861 г. молодежь не хотела быть такой. Она хотела вернуть долг

народу и пострадать за него. Сама действительность подтверждала, что сущность человека не вмещается в параметры антропологизма. Противоречие между материалистической теорией шестидесятников и их практическим идеализмом стали разрешать П.Л. Лавров и В.С. Соловьев. Они говорили, что человек не заключен только в природу и не замкнут только на себя. Его среда — это общество, история, культура, все мироздание и Бог. От них он получает цели и идеалы своего существования, и, собственно, ими ценен, ими и жив. Как носитель идеала, призванный к его осуществлению, человек, будучи органическим элементом бытия, в своем творчестве очеловечивает его. Мир есть процесс, а человек — сам по себе или в союзе с Творцом — является участником этого процесса.

От П.Л. Лаврова идет линия социального активизма, завершенная в XX в. революционным марксизмом, а от В.С. Соловьева — линия метафизики христианства, завершенная «русским духовным ренессансом». В философских спорах этого времени прослеживается драматическая история взаимодействия мировоззренческих установок на Богочеловека и человекобога.

Третий перерыв в развитии русской философии, когда она была изгнана в Европу и прекратила свое существование в России, не имеет никакого философского оправдания. Высылка 8–9 философов на двух-трех пароходах в 1922 г. была сугубо политической акцией — сила солому ломит.

Не логика идей формировала движение русской мысли, а последовательность истории, определяемая отношениями власти, народа и общества.

*К.Г. Исупов*

РГПУ имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург

### **Русская философия как тип творчества**

В статье дана кратчайшая характеристика отечественного философского творчества как особого типа креативного поведения, типа мышления и аксиологической активности. Указываются типологические при-

знаки русского философствования на фоне западного и восточного опыта. Отмечена особая роль такого специфического феномена, как юродство. Анализируются также эстетизованные формы философствования в связи с русской литературной классикой.

*Ключевые слова:* русская философия, русская литературная классика, эстетика, философствование, историософия, софиология, философия истории.

*K.G. Isupov*

### **The Russian Philosophy as a Type of Creativity**

In this article is given the shortest characteristic of domestic philosophical creativity as a special type of creative behavior, type of thinking and axiological activity is given. The typological features of Russian philosophizing are pointed out against the backdrop of Western and Eastern experience. The special role of such a specific phenomenon as holy fool is noted. Aesthetic forms of philosophizing in connection with Russian literary classics are also analyzed.

*Key words:* Russian philosophy, Russian literary classics, aesthetics, philosophizing; Historiosophy, Sophiology, Philosophy of History.

За тысячу с лишним лет развития отечественная культура демонстрирует непрерывность философского творчества. Решение сложнейшего вопроса о его периодизации и характере живых связей с просветительством, наукой, искусством, теологией и эстетикой зависит от базисного понимания «философии». Если этим словом обозначить тип творческого поведения, то генезис русской философии совпадает с процессами становления национальной культуры. Если же философия — это наука, создаваемая в диалогах профессионалов, и обладающая сознанием своих границ компетентная деятельность, то приходится признать весь период XI — конца XVIII в. эпохой продуктивного накопления родной исторической качественности и перехода от состояния полуанонимного ученичества к автономному менталитету. Ни предпочтение одного из этих подходов, ни их сочетание не отменяет реального веса древнерусской мысли в составе культуры, но разнообразит векторы и технику ее типологического описания. Вторая трудность — уяснение отечественной ма-

неры создания философских текстов, их жанрово-стилистической фактуры. Множество авторитетных историков русской философии обнаружили, что имеют дело не с системными рациональными конструкциями, но с инонаучным, символически усложненным философствованием. Признание этого факта не превращает историка русской философии в культуролога, но позволяет искать национальную определенность русской философии и за пределами собственно историко-философского ряда. В этой связи правомочна попытка исследователей русской философии осознать в едином мыслепорождающем комплексе не только внушительный корпус переводов, переложений и толкований святоотеческого византийского и западного наследия, но также и феномен **юрродства** (В. Зеньковский), и широко разветвленную практику масонско-культуртрегеров, культуру устного салонного диспута. Если в юродском идеале мирской святости на века был задан русский тип амбивалентного и экстремального самоотречения (он многообразно выражен в позднейшем философско-литературном поведении и в семантике философских текстов), то субкультура масонства для конца XVIII — начала XIX в. стала школой воспитания мыслящей личности и лицеем самосознания. В обоих феноменах проявила себя кардинальная черта русского мышления: установка на метаценности, метасознание и опережающую рефлексивность. Во внутреннем пространстве отечественной ментальности борются за первенство в единстве слова и поступка термин (идея, «символ») и мета-термин. Юродивый и вольный каменщик стали живыми субститутами мучительного самоопределения мысли. На этот процесс своевременно наложилась логика апофатической теологии, органично определившая диалектику «от противного» в составе русской совести и на уровнях проблемного дискурса. Его атрибутами стали парадокс и энтимема, доверие непосредственной интуиции и личный религиозный опыт. Русский логос возрастает в аспекте смиренного самоотрицания, а на деле — логического бунта против самоочевидности, но не вопреки, а благодаря апофатическому испытанию ее на возможности смысловой альтернативы. Русская философия демонстрирует тип «поступающего сознания» (М. Бахтин), когда высказывание приравнивается к поступку. На пути к так понимаемой задаче философии нужно было преодолеть страх перед внутренней свободой. Характерный жест И. В. Лопухина (перевел «Систему природы» Гольбаха, чтобы тут же раскаяться, сжечь красиво

переплетенную рукопись и написать опровержение) фиксирует рождение интеллектуальной отваги и испуг перед ней. Народное правдоискательство и одержимость истиной сделало ее поиск самоцельным делом мыслителя. Бытовая незащищенность философа и его робость в мире прагматической «деловитости» объяснима самоисчерпанием энергии поступания в слове. Русская философия стала практикой приоритетного слова (т. е. слова, в первый раз говорящего последнюю правду), бесстрашного и по-юродски бесстыдного, звучащего неуместно посреди изолгавшегося мира. Это слово исповедальное и патетически аффектированное, воскрешающее интонации Нагорной проповеди, то есть это слово мессианско-апостольского благовестительства. От М. Щербатова и А. Радищева, от П. Чаадаева и В. Одоевского, от А. Герцена и А. Хомякова русская традиция приоритетного слова ширится в пространстве своего исторического подвига. Социальная активность текста отождествляется с бунтом, а над-конфессиональная широта (переходы в католичество, «уход» в секту) — с политической фрондой. Конфликт мысли и власти стал трагической стимуляцией философского энтузиазма, репрессии над которым лишь повышали его творческую напряженность, порождая мыслителей-интровертов, которые вольны целиком сменить ориентиры (П. Чаадаев) или радикально развоплотить утопию в революционном мятеже (масоны–декабристы). За плечами первых светских мыслителей александровской эпохи стоят: опыты монастырского просветительства; духовная аскеза; синтез греческой учености и византийской образованности; школьная схоластика академий; русское «францисканство» (Серафим Саровский, Сергей Радонежский, Г. Сковорода, Л. Толстой, А. Добролюбов); утонченная православная эстетика и школа апофатического богословия; пошедшая своим путем идеология стяжания Святого Духа в церковной Ограде и в скитском уединении; секулярная культура переимчивых вольтерьянцев, натурфилософов и метафизиков; профессиональная авторская литература, насыщенная философской рефлексией, что станет ее национальным качеством; философско-эпистолярный диалог с Западом; мысль о «русском пути», укрепившаяся с победами отечественного оружия и ставшая центральным сюжетом для окрепшего национального самосознания. Внутренней задачей философии в России становится выработка органического мирозерцания. Западным идеалам аналитического рационализма противостоял универсальный синтез знания

и жизни, раскрываемый в бесконечном тексте («нон-финито» — специальное качество отечественной словесности и философского дискурса).

Эстетический пафос формы, отмеченный С. Булгаковым («Человечность против человекобожия», 1917) как особое качество русской культуры, выразил попытки завершения незавершаемой жизни средствами субординирующего ее слова. Древо категорий стихийно–органически вырастает из опорных мифологем: Соборность (А. Хомяков), Всемир (А. Сухово-Кобылин), Почва (славянофилы, Н. Страхов, А. Григорьев, Ф. Достоевский), Всеединство и Богочеловечество (В. Соловьев и С. Булгаков), мэон (Н. Минский), свобода (Н. Бердяев). Русский категориальный Органон может быть свернут в одну смысловую точку (Символ, **Имя**, София), а может развернуться иерархически (В. Соловьев, С. Трубецкой, Н. Лосский) или в авторском пространстве релятивизованной семантики (М. Пришвин, М. Бахтин). Мировая диалектика «свертывания/развертывания» (см. популярность ее адепта Николая из Кузы в трудах отечественных мыслителей — от Г. Сковороды до С. Франка) закреплялась переработкой европейской философии тождества (особенно энергично — шеллингианской). Западная метафизика усваивается «апофатически»: испытывая ее возможности, русская мысль возвращает ее к своим истокам (платонизму, средневековой и позднейшей гностической традиции, святоотеческой компетенции), осложняет философско-исторической интуицией (Чаадаев), выводами естественных наук (В. Одоевский). На творческом преодолении классического немецкого идеализма возникает профессиональное богословие (А. Хомяков), национальная утопия (Аксаковы, Киреевские), антропология и философия истории. Учеба в школе гегелевской диалектики и спор с ее панлогизмом стали как бы обязательными со времен Любоумров, В. Белинского, А. Герцена и М. Бакунина. Идеи французской романтической философии истории растворены в эстетике исторического процесса Герцена; в ней стереотипы философии тождества, богословская терминология и научные жаргоны естественного знания оказались равноправными метаязыками познания «существенности».

Разрыв церковной и светской культур окончательно получает характер необратимости; тем энергичнее этот процесс компенсируется в подлинной войне второй половины XIX в. с позитивизмом. Духовная школа, с одной стороны, почвенники, Л. Толстой и В. Соловьев —

с другой противостоят плоскому материализму демократической традиции, народнической социологии и фейербахианской антропологии (на другом уровне позитивизм послужил укреплению доверия эмпирии). Здесь проясняется такое качество русской мысли, которое можно назвать принципом исчерпания позиции оппонента. Если история западной ментальности разворачивается как смена одного типа рациональности другим (так, что модерн оказывается хорошо отредактированной классикой), то русская философия, проецируя готовые мыслительные конструкции на «жизнь» и убеждаясь в их неадекватности последней, все чаще возвращается к личному религиозному опыту, общезначимость которого опирается на Откровение и христианский историзм.

Успехи научного знания и техники во второй половине XIX в. породили сциентистские симпатии в философской среде; обратной стороной этого явления стало усиление нигилистических тенденций (Д. Писарев); в революционаристской идеологии идея героической жертвенности обернулась позднее практическим цинизмом террора. На этом фоне не слишком неожиданным выглядит и культурофобия Л. Толстого с его критикой Церкви и православной догматики, и эстетская историософия К. Леонтьева, и эксплуатация почвенной мифологии в идеологии Достоевского. Серьезным противовесом позитивистскому всезнайству стала теология Сердца П. Юркевича (ср. Б. Паскаль, Г. Сковорода, Б. Вышеславцев, П. Флоренский, Е. Трубецкой), новаторская антропология В. Несмелова и гуманитаристский активизм Н. Федорова.

Гегельянцы второй волны (Б. Чичерин, Н. Дебольский) расширили круг гносеологических штудий. Увлечения монадологией Лейбница завершилось рождением персонализма (А. Козлов). Самоисчерпанием классической парадигмы русской философии и одновременно источником большинства новаций русского философского ренессанса стало творчество В. Соловьева. Попытка построить систему на обломках «положительного знания» ему в целом не удалась; тем существеннее для его наследников оказались: мифопоэтическая теология Софии; пронизанная неоплатоническими интуициями гносеология; философия Эроса; учение о Богочеловечестве; синтез теократической утопии с неославянофильством. Еще большее влияние оказал Соловьев фактом своей личности, амбивалентно-трагической в быту и с очевидным профетическим даром (ср. позднейшие представления о философе как «вестнике» у Д. Андре-

ева, Я. Друскина и среди обереутов). Наименее отчетливо разработана у Соловьева проблема личностного сознания.

Этот пробел торопятся восполнить наши неокантианцы, преодолевшие авторитет философского мифа о «всеобщем сознании» (актуальный для западноевропейских коллег) и поставившие вопрос о чужом «я», который своими существенными аспектами сомкнулся с традиционной для русской философии проблемой Другого (А. Введенский, И. Лапшин). Детализация категории Другого в персоналистской (Н. Бердяев) и интуитивистской (Н. Лосский, С. Франк) традициях привело к открытию диалогичности мышления и пониманию Другого как диалогической спецификации «ближнего» (А. Мейер, М. Бахтин; ср. А. Ухтомский). Кардинальное значение для русской философии имело присутствие в ней писателей-мыслителей. Демиург русского эстетического Космоса, А. Пушкин, снял запрет на художественное исследование судьбы и воли; Н. Гоголь учил мирскому служению ближнему; Ф. Тютчев открыл трагическую онтологию мира и личности; М. Щедрин средствами риторики создал философию социального поведения; герой Чехова отразил ужас перед смысловыми зияниями дискретной действительности. Л. Толстой одной фразой расправился с историческим провиденциализмом, заявив в «Воине и мире» (1863–1869): рисунок событий случаен, но, когда они «вырезаются в свое значение (Соч.: В 22 т. М., 1980. Т. 6. С. 280), мы имеем дело не с фактами, а с моментом перехода от значения события к событию значения; совокупность последних как смысловых следов и есть история. Подобным образом в реплике героя «Братьев Карамазовых» (1879–1880): «В Бога верую, но мира его не могу согласиться принять» — необходимость в теодицее не отменяет символа веры как принципа искупительного путеводительства в обезбоженной пустыне дальнего мира.

Двадцатый век осваивает философское наследие родной словесности в новой форме: в философской критике. Смыкание филологии и философии — черта русского философско-религиозного воззрения. Оно завершило преодоление рассудочности в формах философской символики. Чем внимательнее русским автором прорабатывается категория («неиное» Л. Карсавина, «миф» у А. Лосева), тем отчетливее она трансформируется в метафору. Русская философская символика и мифология призваны к снятию традиционных противоречий европейского дискурса

(«антиномии Канта») и размыканию тупиков классического рационализма в свободное пространство диалектики Всеединства.

Пережив борьбу с «историческим христианством» (круг Мережковских) и «соблазн евразийства», русская философия на пути «от марксизма к идеализму» вернулась к отечественным истокам и выработала разнообразные формы органического миропонимания. «Живознание» Хомякова возродилось в «Живом знании» (Берлин, 1923) С. Франка. Античный онтологизм заново обогащен в христианской метафизике Трубецких, в иконософии Флоренского, в софиологии С. Булгакова и В. Эрн. Средневековая схоластика нашла себя в сложных персоналистских иерархиях Л. Карсавина. Потемнинцы (Г. Шпет; харьковская школа) и имяславцы обострили интерес к семантике слова, символа и мифа, проблемам богообщения. Встреча на русской почве эллинского гения и иудео-христианской метафизики оказалась плодотворной и для иррационализма (Л. Шестов), и для критиков трансцендентализма (В. Эрн), и для «мистического пантеизма» (В. Розанов), и для ностальгического пассаизма символистов (Вяч. Иванов), и для идеологов «Третьего Возрождения» (Ф. Зелинский), и для теологии (Г. Флоровский, В. Ильин, В. Лосский), и для исповедального религиозного творчества (А. Ильин), и для богословия культуры (Г. Федотов), и для культурологической экклезиологии (П. Флоренский), и для космистов (А. Вернадский), и для концепций государственного Эроса и собственности (П. Струве). Эсхатологическая метафизика творчества и истории Н. Бердяева и его диалоги с Шестовым уже в начале века предвосхитили многие построения европейского экзистенциализма и персонализма. Теории артистического самовыражения (Ф. Степун, Н. Евреинов), новые методы социологии (П. Сорокин, Ю. Гессен), развитые в изгнании, стимулировали зарубежную философскую мысль; экуменический энтузиазм эмигрантов и беспрецедентная по масштабам издательская деятельность русской мировой диаспоры наилучшим образом продемонстрировали интегративное единство русского духа и русской философии как национального подвига.

## Литература

1. *Асмус В. Ф.* Философия в Киевском университете в 1914–1920 гг. // *Вопросы философии.* — 1990. — № 8.

2. Ахутин А. В. София и Черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // *Вопросы философии*. — 1990. — № 1.
3. Барабанов Е. В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // *Вопросы философии*. — 1990. — № 8;
4. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // *Вопросы философии*. — 1991. — № 8.
5. Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // *Вопросы философии*. — 1994. — № 1.
6. Гаврюшин Н. К. Русская философия и религиозное сознание // *Вопросы философии*. — 1994. — № 1.
7. Гройс Б. Утопия и обмен. — М., 1993.
8. Громов М. Н. Вечные ценности русской культуры: К интерпретации отечественной философии // *Вопросы философии*. — 1994. — № 1.
9. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. — М., 1995.
10. Давыдов Ю. Н. Две России — два лица бездны // *Вопросы философии*. — 1991. — № 8.
11. Исупов К. Г. Русская эстетика истории. — СПб., 1992.
12. Лебедев П. А. «Последняя религия» // *Вопросы философии*. — 1989. — № 1.
13. Семенова С. Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. — М.: Издательский дом «ПоРог», 2004.
14. Страда В. Западничество и славянофильство в обратной перспективе // *Вопросы философии*. — 1993. — № 7.
15. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб., 1994.

**Россия как семейное дело: историк Сергей Соловьев  
и философ Владимир Соловьев**

Одна из основных тем мировой, прежде всего русской, культуры — тема отцов и детей. У Шекспира — это ведущая линия — принц Гамлет и его отец. В России было не до королей и принцев, в России эта же ситуация решалась на философско-бытовом уровне. В докладе проводится мысль о том, что, начиная с Тургенева, Достоевского, Льва Толстого, эта мысль была неотвязчивой в сознании русских мыслителей.

*Ключевые слова:* история России, русская культура, «Оправдание добра», С. М. Соловьев, Вл. Соловьев.

*V.K. Kantor*

**Russia as a Family Business:  
The Historian Sergei Solovyov and the Philosopher Vladimir Solovyov**

One of the main themes of world and also Russian culture is the theme of fathers and their children. Shakespeare had it as the lead line — Prince Hamlet and his father. In Russia it was not up to kings and princes, in Russia the same situation was solved at the philosophical and everyday-life level. The report provides the idea that beginning with Turgenev, Dostoevsky, Leo Tolstoy, this thought had importunate presence in the minds of Russian thinkers.

*Key words:* Russian history, Russian culture, “Justification of the Good”, S.M. Solovyov, Vl. Solovyov.

Русская литература сказала жестокую правду о нашей жизни, о нашем прошлом, осмысляя его. Было в литературе, но и жизнь воспитывалась через литературу. Два великих русских мыслителя — историк С.М. Соловьев и философ В.С. Соловьев. Историк был добр и мудр. Когда по подростковой запальчивости сын выбросил в сад все иконы, отец молча, спустился, собрал образа и сказал: «Верю, что придет в разум. Это

его наследство». Но это те наработанные смыслы, то наследство, которое мы должны принять, чтобы жить дальше развиваясь. И это возможно, ибо в самой нестабильности русской истории есть залог изменения и прогресса. Именно эту задачу поставил перед русской культурой великий отечественный мыслитель Владимир Соловьев. Классическая его книга о нравственной философии «Оправдание добра» начинается эпиграфом: «Посвящается моему отцу историку Сергею Михайловичу Соловьеву и деду священнику Михаилу Васильевичу Соловьеву с чувством живой признательности и вечной связи». Оба жили судьбой России. И только в такой устремленности духа они могли решить и то, как жить отцам и детям в этой стране. Оказалось, что можно, только надо найти точку отсчета.

В 1897 г., под самый закат эпохи отечественной классики, Вл. Соловьев писал в статье «Тайна прогресса»: «Современный человек в охоте за беглыми минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни. <...> Но за ним стоит священная старина предания — о! в каких непривлекательных формах — но что же из этого? <...> Вместо того чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории. Ведь это единственный для него исход из его блужданий <...> Дело одно: идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины. <...> Вот тайна прогресса, — другой нет и не будет» (курсив мой. — В. К.) [1, с. 85–86]. Это и было решение проблемы отцов и детей, одновременно и проблема решения судьбы России.

## **Литература**

1. Соловьев В. С. Собр. соч. в 10 т. — СПб. — Т. 9.

*В.К. Кантор,*  
НИУ ВШЭ, Москва  
*М.С. Киселева,*  
ИФ РАН, Москва

**Что мы есть «в общем порядке мира»?  
От Петра Великого до Петра Чаадаева**

В докладе проводится мысль о том, что вопрос, сформулированный Петром Чаадаевым, осмыслявшим деяния Петра Великого о «месте России в общем порядке мира», требует тщательного осмысления: что есть «общий порядок мира» и почему он важен для России? Подчеркивается, что для пользы российского самосознания можно увидеть неожиданное решение вопроса Рильке. В данном докладе ответу Рильке на своего рода «задание» Чаадаева будет уделено основное внимание.

*Ключевые слова:* Чаадаев, Петр I, Россия, Рильке, Петербург.

*V.K. Kantor,*  
*M.S. Kiseleva*

**What are We in the «General Order of the World»?  
From Peter the Great to P. Chaadayev**

The report suggests that the question of «the place of Russia in the general order of the world» formulated by Peter Chaadayev, who reflected on the deeds of Peter the Great, requires careful consideration: what is the «general order of the world» and why is it important for Russia? It is emphasized that for the benefit of Russian self-consciousness, one can see an unexpected solution to this issue proposed by Rilke. In this report the main attention will be paid to Rilke's response to a kind of Chaadaev's «task».

*Key words:* Chaadaev, Peter I, Russia, Rilke, St. Petersburg.

Строя Петербург как город Святого Петра с явным указанием на Рим, Петр Великий обратился к Европе. Почему? В статье 1913 г. «Новая эпоха всемирной истории» В. Я. Брюсов писал, что римское наследие

выработалось в европейское: «Эллин был гражданином своего города и часто смертельным врагом соседнего. Рим выработал новое понятие — *civis Romanus* — гражданин всего культурного мира. <...> В наши дни оно приобретает новый смысл: гражданин культурной Европы, европеец» [1, с. 323]. Несложно заключить, что право на культурное наследие могло быть получено только через европеизм. Что Петр и делал. Однако нельзя забывать, что в европейской практике понятие «европеизм» несет в себе наднациональный смысл, как и понятие имперскости. Публицисты XIX в., выступавшие против европеизма, выступали и против империи, а поскольку имперским был сам образ правления в России — то и против государства.

Рывок Петра был невероятный, он умудрился поставить Россию едва ли не на центральное место Восточной Европы, создав, по слову Тютчева, «вторую Европу». Многие, прежде всего русские гении (А.С. Пушкин, П.Я. Чаадаев), понимали, что складывание просвещенного общества в России идет против правил и сроков исторического развития. Александр Пушкин в «Евгении Онегине» сроки определял достаточно отчетливо:

Когда благому просвещенью  
Отдвинем более границ,  
Со временем (по расчисленью  
Философических таблиц,  
Лет чрез пятьсот)...

Итак, пятьсот лет... От европейских веков варварства до Каролингского возрождения — примерно пять столетий; далее столько же до становления эпохи Возрождения и Реформации, от которых отсчитывает начало современная цивилизация Европы. Это темы, над которыми размышлял друг Пушкина — Чаадаев. Поэтому «философические таблицы» содержат намек на писавшиеся параллельно с «Евгением Онегиным» «Философические письма». Именно Чаадаев первым сказал о трагической судьбе России «в общем порядке мира», о том, что «плащ просвещения», брошенный России Петром, пришелся ей не впору. Эта формула Чаадаева требует осмысления: что есть «общий прядок мира», и почему он важен для России?

Построив Петербург, первый русский император восстанавливал европейский стиль жизни в России. Петербуржец, несмотря на государ-

ственное чиновничество, — европейский человек, который уже помышляет о личном достоинстве. Вспомним характеристику Евгения из «Медного всадника»:

О чем же думал он? о том,  
Что был он беден, *что трудом*  
*Он должен был себе доставить*  
*И независимость и честь...*

Как известно О. Шпенглер говорил о случайности столицы России. Интересно, что почвенники российские и почвенники западные совпадали в неприятии римского пути России, назвав его ложным развитием или, если воспользоваться термином Шпенглера, «псевдоморфозом». Для немецкого культурфилософа ненависть к России подсказывает и ненависть к Петербургу как бесплодной попытке слабой и дикой расы выйти из самой природой очерченного ей круга примитивности. Ссылаясь на характеристики Достоевского об «умышленности» этого города, он формулирует: «Вслед за этой московской эпохой великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры, с основанием Петербурга (1703) следует псевдоморфоз, втиснувший примитивную русскую душу вначале в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия. Петр Великий сделался злым роком русскости. <...> Примитивный московский царизм — это единственная форма, которая в пору русскости еще и сегодня, однако в Петербурге он был фальсифицирован в династическую форму Западной Европы» [3, с. 197]. Шпенглер утверждал, что «никаких русских городов никогда и не бывало. Москва была крепостью — Кремлем, вокруг которого расстилался гигантский рынок. <...> У Москвы никогда не было собственной души» [3, с. 199]. Петр, строя Петербург, строил именно *город*, возвращал Россию к ее истокам — в европейское прошлое. Шпенглер не считал возможным для культуры принять деяния преобразователя и иначе как фальсификацией по западному образцу не мог их оценить. Петр, считал Шпенглер, навязал историческую жизнь «народу, предназначением которого было еще на продолжении поколений жить вне истории» [3, с. 198].

Петр отказался от бунташной Москвы, не стал ее перестраивать. Как противупор народной стихии, не принимавшей закона и порядка, он возводит Санкт-Петербургскую крепость. До 1917 г. великий город, несмотря на постоянные нападки на него, оказался еще средоточием и центром русской словесности, русского искусства, и именно там появились и первые исследования русской истории (Н.М. Карамзин, К.Д. Кавелин). «Центром центра» стал «Медный всадник», где Пушкин изобразил рождение Петербурга как закономерный возврат России в Европу, в мировую историю Нового времени.

Смысл чаадаевского метафизического вопроса в следующем: географическое ли понятие имеется в виду, когда определяется место России «в общем порядке мира»? Как представляется, современник Шпенглера великий австрийский поэт Рильке, полюбивший Россию, предложил свой метафизический ответ на этот вопрос. В цикле «Истории о Господе Боге» (1900), написанном после первой поездки в Россию с Лу Саломе он создает текст «Как на Руси появилась измена», как и почти все его истории от первого лица. Автор (путешественник), вернувшись из России, отвечает на вопросы больного парализованного юноши, сидящего у окна, своего давнего друга:

«Добрый день, Эвальд, — подошел я к этому окну, как обычно делал, проходя мимо. — Я уезжал.

— А где вы были? — нетерпеливо спросил он.

— В России.

— О, так далеко! — Он откинулся назад и продолжал: — Что эта за страна — Россия? Очень большая, не правда ли?

— Да, она большая, и, кроме того...

— Что, я глупо спросил? — улыбнулся Эвальд и покраснел.

— Нет, Эвальд, напротив. Когда вы спросили “что это за страна?”, мне многое стало ясно. Например, с чем Россия граничит.

— На востоке? — перебил меня мой друг.

Я медлил.

— Нет.

— На севере? — допытывался больной.

— Видите ли, — пришло мне в голову, — людей испортило чтение карт. Там все плоско и ровно, и когда нанесены четыре стороны света,

людям кажется, что все уже сделано. Но ведь страна — не атлас. В ней есть горы и низины. Она должна упираться во что-то вверху и внизу.

— Гм... — задумался мой друг. — Вы правы. Но с чем же может граничить Россия с этих двух сторон?

Вдруг больной стал совсем похож на мальчика.

— Вы это знаете! — вскричал я.

— Может быть — с Богом?

— Да, — подтвердил я, — с Богом» [2, с. 115–116].

Нельзя ли для пользы российского самосознания прочесть в этом восприятии поэта неожиданное решение вопроса, сформулированное великим Петром Чаадаевым, осмыслявшего деяния Петра Великого о «месте России в общем порядке мира»? В докладе ответу Рильке на своего рода «задание» Чаадаева будет уделено основное внимание.

## Литература

1. Брюсов В. Я. Метерлинк — утешитель (О «желтой опасности») [Электронный ресурс]. — URL: [dugward.ru/library/brusov/brusov\\_meterlink.html](http://dugward.ru/library/brusov/brusov_meterlink.html) (дата обращения: 10.07.2018).

2. Рильке Р. М. Как на Руси появилась измена // Рильке Р. М. Стихи. Истории о Господе Боге. — Томск: «Водолей», 1994.

3. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1998.

**Историческое понимание: русская герменевтическая традиция  
в опыте практической философии Н.Н. Стрехова<sup>34</sup>**

В докладе предлагаются к обсуждению перспективы герменевтической традиции исторического понимания в актуальных контекстах исторической памяти. Выявляются эпистемологические затруднения в понимании истории как целостной и интерпретативно изменчивой герменевтической реальности; характеризуются общие познавательные смыслы исторического понимания как герменевтической практики, историчность которых не представима сугубо эпистемологически. Уточняется исключительное место Н.Н. Стрехова в истории русской традиции исторического понимания: анализ герменевтической осмотристельности и целостности, практической определенности его исторических трудов позволяет уточнить историзм русской герменевтики истории, ее событийный статус в «актуальном настоящем».

*Ключевые слова:* историческое понимание; историческая память; русская герменевтическая традиция; Н.Н. Стрехов; практическая философия.

*P.A. Olkhov*

**Historical Understanding: Russian Hermeneutical Tradition  
in the Experience of Nikolai Strakhov's Practical Philosophy**

The report proposes to discuss the prospects of the hermeneutic tradition of historical understanding in the actual contexts of historical memory. Epistemological difficulties in the understanding of history as an integral and interpretationally variable hermeneutical reality are revealed; the conditions for the historical understanding as a hermeneutic practice cannot be represented purely epistemologically. The author argues an exceptional place of Nicolai Strakhov in the Russian tradition of historical understanding for the analysis of

---

<sup>34</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-01252 «Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу».

hermeneutical caution and integrity; the practical certainty of Strakhov's historical works to clarify the eventual status of historicism of Russian hermeneutics of history in the «actual present».

*Key words:* historical understanding; historical memory; Russian hermeneutical tradition; Nikolai Strakhov; practical philosophy.

Герменевтическая традиция понимать историю как деятельную и незавершенную познавательную практику, целостную и вместе с тем интерпретативно изменчивую, порождает немало недоразумений. Самым, пожалуй, досадным из них является сведение смыслового горизонта этой традиции к уже понятному в «актуальном настоящем» (В. Беньямин) — отождествление ее с культурным релятивизмом исторической антропологии, или же подчинение идеологии исторической критики, когда все в истории — «естественноисторический процесс». Довольно широко распространенное умаление герменевтического достоинства исторического понимания нетрудно связать с переменой, мало-помалу совершившейся в установках практикующих историков в течение XX столетия — «века логики» (Г. Х. фон Вригт), когда развилась привычка моделировать историческое понимание, представлять его прежде всего с эпистемологической конкретностью — не как опыт событийного переживания того, что никогда не известно «само по себе», а скорее, как репрезентативно надежное единство локальных исторических нарративов. Герменевтическая традиция исторического понимания, напротив, предполагает терапию экзистенциально-эпистемологического распада целостного образа исторического знания, его общих познавательных смыслов, историчность которых не представима сугубо эпистемологически. Современный историк все менее похож на «сказочного людоеда», каким он виделся М. Блоку, и все более — на мифического «лотофага», насыщающегося своим эпистемологическим настоящим и поработаемого им. За рамками множества эпистемологических моделей исторического знания остается познавательная свобода, которой располагают историки, понимающие историю как сбалансированный разговор, или «сферу разговора» (Т.Г. Щедрина), где, например, эпистемологически выверенная нарративная репрезентация может быть только одним из его событийных моментов. Однако существенно трудна именно терапия памяти о герме-

невтическом достоинстве исторического понимания — перевод знания об этом достоинстве в практическую плоскость познавательного действия.

Переоткрытие русской герменевтической традиции исторического понимания происходит весьма интенсивным образом; между тем история самой этой традиции, ее смысловые возможности до сих пор трудно представимы. Значительное умаление этой традиции произошло в известных трагических контекстах истории отечественной мысли, когда всему был предпочтен историзм, осмысленный из определенного практического, социально-идеологического, избытка познавательной простоты. Довольно резкий и обширный интерпретационный разрыв с познавательным многообразием «золотого» герменевтического столетия в России вполне состоялся в 20–30-х гг. XX в., когда было идеологически санкционировано доверие к исторической критике, принципиальному («идейному») критическому историзму. Это доверие могло достигать некоторых крайних, политически прокламируемых значений, как это было, например, у М.Н. Покровского, «профессора с пикой» (Н.И. Бухарин), отстаивавшего идеологию классово-критической критики; или крайних же значений корпоративно-методологического характера, закреплявших идею критики документов как доминирующую в историческом исследовании. Во всех принципиальных случаях историзм самой исторической критики тогда оставался за скобками эпистемологической рефлексии; закреплялись те условия интерпретации прошлого исторической науки, которые обеспечивали ей самосохранение и познавательную продуктивность, и между тем понуждали ее определенным образом видеть собственное прошлое, не замечать оснований своей когнитивной веры — смысловой заданности, познавательной уместности и, в целом, неединственности. Десятилетиями история чаще всего мыслилась как «одна-единственная наука» (К. Маркс, Ф. Энгельс) или как «единый, закономерный во всей своей громадной разносторонности и противоречивости, процесс» (В.И. Ленин). Неудивительно, что спустя уже более четверти века после внешнего оспаривания идеологических рубежей отечественной истории русская герменевтическая традиция все еще узнается через выявление ее крупных эпизодов — философско-герменевтических программ М.М. Бахтина, Г.Г. Шпета, Н.Н. Страхова и др.; при этом исследования каждой из них далеки от завершения. Эпистемологические касания «Мидаса историзма» (Г. фон Гофмансталь), понимание исторического знания из избытка пере-

обобщенных, всеобщих идей истории часто лишают ее собственного жизненного достоинства.

У герменевтической традиции в России были, разумеется, некоторые рабочие самоназвания — «органическая критика», или «почвенничество», — но после эпохи идеологического историзма в этих самоназваниях легче всего усмотреть литературоведческие смыслы, относимые к довольно ограниченному кругу мыслителей литературно-философской, журнальной среды; впрочем, ни одно из названий не полно. Искать некоторые общие имена для этой традиции преждевременно; однако, расставаясь с «чувством блаженной ясности» (Р. Барт) по отношению к возможностям русской исторической или, шире, гуманитарной мысли, до последнего времени оцениваемой с позиций идеологического историзма как некий анахронизм — не то как принципиально вторичный по отношению к западному познавательный опыт, преодолевающий свою вторичность за счет неких энциклопедических усилий, в «атмосфере неисполнимых заданий» (А.Е. Пресняков), не то как опыт неverified, неповторимо прогнозных исторических пророчеств, — важно понять живую взаимность русских мыслителей в смысловой непрерывности их общения, историческом взаимопроникновении различных сфер их разговора. Исключительное место в этом общении, на мой взгляд, занимал Н.Н. Страхов. Предпочитая говорить «поверх барьеров» — избегая как закрытых эпистемологических стилей, познавательной этики корпоративно-идеологических «знамен», так и этики познавательных упрощений, уклоняясь даже от лекционной работы (как это было в случае с Бестужевскими курсами, на которые он был специально зван К.Н. Бестужевым-Рюминым), — Страхов всегда познавательно берегся, высказывался с герменевтической осмотрительностью и вместе с тем на том «аттическом наречии» русского общества, которое было внятно собеседникам самого разного познавательного склада. Историки общественной жизни или исследователи, так или иначе практиковавшие в области истории философии, науки, литературы и искусств, права (К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский, Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, А.М. Бутлеров, К.А. Тимирязев, В.В. Стасов, А.Д. Градовский и др.), становились его обстоятельными собеседниками или оппонентами — на тех герменевтических перепутьях, на которых встречал их Н.Н. Страхов.

Наиболее заметными, оживленными были разговоры, в которых история представляла как условие практического действия, определялась как трансцендентальная граница практически ориентированного исторического самосознания русского общества. Н.Н. Страхов, прошедший многолетние испытания формально-логическим знанием и историей философии (начиная с философских классов Костромской семинарии), университетскими синтезами критической философии в контексте естественнонаучного образования и, с другой стороны, внимательный к русской исторической словесности (прежде всего, к трудам Н. М Карамзина), стремившейся представить историю России с некоторой критической и, одновременно, нравственной последовательностью, к таким разговорам был вполне готов. Позиция «трезвого между угорелыми», по его собственному выражению, означала последовательный протест в отношении различных познавательных культов — понимание смысловой заданности и функциональных возможностей исторических теорий. Практическим размыканием историзма, устанавливающего метатеоретические границы исторического самосознания, был страховский анализ работ А.И. Герцена, его полемики с П.Л. Лавровым, труды которого об идеальном обществе и активном творении истории («Очерки практической философии», «Исторические письма») стали своего рода евангелием русской молодежи 70-х гг. XIX в., переинтерпретация кантовского историзма, представленного в трудах П.Д. Юркевича. Против апологии исторических абстракций высоких порядков (прогресса, развития, законов и т. п.), представленных в работах А.Н. Пыпина, в пользу теоретического здравого смысла Н.М. Карамзина были написаны иронические, под полу-пушкинским псевдонимом Н. Косицы памфлеты-вздохи «на гробе Карамзина» и др.

Опыт Н.Н. Страхова, на мой взгляд, содержит именно практические условия возобновления и познавательной консолидации герменевтической традиции исторического понимания — размышления о смысловых возможностях философской герменевтики в отечественных познавательных контекстах, мощь которых нуждается в систематическом исследовательском внимании.

## **Органическое понимание истории: структура и смыслы<sup>35</sup>**

Доклад содержит изложение актуальных аргументов в пользу органического понимания истории как основы исторического образования и просвещения. На основе обращения к классическим работам русской органической школы (А.А. Григорьева, Н.Н. Страхова, К.Н. Бестужева-Рюмина и Г.С. Померанца) показывается социальная и эпистемологическая предпочтительность уходящего горизонта личностно-смыслополагающей истины органического понимания перед догматическими формулами исторической идеологии и теоретического позитивизма. Обосновывается необходимость формирования в обучении и просвещении установок целостно-органического исторического видения и критического мышления для распространения идеи единства истории при многообразии ее понимания и трактовок в сложном современном обществе.

*Ключевые слова:* органическое понимание истории, русский органицизм, догматизм, смыслополагание, холизм, теоретический скепсис, антипозитивизм, историческое образование.

*E.N. Motovnikova*

## **The Organic view of History: Structure and Meanings**

The theses contain an account of actual arguments in favor of an organic understanding of history as the basis of historical education. It is shown on the basis of classical works of the Russian organic school (Apollon Grigoriev, Nikolai Strakhov, Konstantin Bestuzhev-Ryumin and Grigory Pomerants) that the outgoing horizon of personal truth within the framework of organic understanding is socially and cognitively more preferable, than the dogmatic formulas of historical ideology and theoretical positivism. The author substantiates the need to formulate an integral-organic historical vision and critical thinking in teaching and enlightenment, which would serve to spread the idea of the

---

<sup>35</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-01252 «Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу».

unity of history along with the diversity of its understanding and interpretations in a complex modern society.

*Key words:* organic view of history; Russian organicism; dogmatism; the interpretation of meaning; holism; theoretical skepticism; anti-positivism; historical education.

Органическое понимание истории — сегодня единственно правильный подход в преподавании истории в средней и высшей школе, как и в широком историческом просвещении, в популяризации исторических знаний через литературу и СМИ. Если в работе профессиональных историков разработка исторических теорий, наверное, неизбежна, то для «потребителей» исторического знания не следует никогда историю превращать в ее противоположность — теорию (в рамках классического эпистемологического противоположения логического и исторического).

Органическое историческое понимание, известное с античных времен (аристотелевский телеологизм), приобрело особую значимость в новое и новейшее время как противовес росту позитивизма в исторических науках, как такая метаисторическая позиция, которая отвергает общезначимость любых теоретических моделей объяснения таинственных в своей глубинной основе процессов жизни.

Наиболее важными структурными основами органического мышления как особенного, несводимого ни к системному, ни к «биологической метафоре», являются установки мышления, известные в философии как холизм (или холистичность), телеологизм, познавательный кеносис и теоретический скепсис. Это значит, что органическое исследование стремится, во-первых, принимать за значимые именно специфические, проявленные уже как характерные для данного изучаемого исторического феномена, черты и искать в прошлом истоки этого своеобразия; а во-вторых, не замыкать все внимание на отдельных чертах, но стараться учесть взаимовлияния разных характеристик внутри исторического целого и воздействий на него извне, выявить исторические корни его взаимоотношений с большим миром, в котором он, как раз в силу своего своеобразия, играет некую органически важную роль.

Такая генетическая цельность и связность, историческая в узком смысле слова, есть структура, вызывающая порождение смысла, наводящая и исследователя-рассказчика, и читателя-реципиента на телеологическое видение исторического процесса. Смысл как мысль о самом глав-

ном в некоей истории не задается здесь теоретически, в начале, и не следует в конце как логический вывод или обобщение, а рождается как ответ на вопрос о смысле.

Телеологизм в истории вариативен и полемичен — вспомним версии смысла российского исторического примера перед лицом западной цивилизации, извлеченные из органического исторического рассмотрения П. Я. Чаадаевым, В. С. Соловьевым и Н. Я. Данилевским в XIX в. Это полемическое многообразие само по себе органично для исторического познания, в отличие от догматизма теоретических схем — «одноточных теорий» (Г. Померанц). «Анти-органические», абстрагирующие от исторических индивидуальностей обобщающие модели истории появляются и сегодня, как, например, теория технико-информационного развития, в которой теоретически преодолеваются факторы национальной культуры и естественного человека в качестве основных факторов исторического развития. Случайно ли, что на пике признания информационного подхода в истории в мире заговорили о кризисе, откате и даже «закате глобализации»? Более того, мы видим, как депривация национального оборачивается «восстанием архаики» в самых грубых, доцивилизованных ее проявлениях.

Об ошибочности и опасности лишения истории традиционных оснований страстно-обеспокоенно писал русский органицист А. А. Григорьев. Культ развития, умственный прогрессизм, перенося в бесконечное будущее знание об идеале и совершенстве человека, оставляет его в настоящем без всякой нравственной опоры, с ложным представлением о своем «величии» по отношению к людям прошлого и в ожидании «поглощения» еще более «яснейшим» будущим [2, с. 46–47].

О нравственной индифферентности внеисторического конструирования социальной и ментальной реальности размышлял уже в XX в. Г. С. Померанц [3]. Универсальные логические формы представлений могут составлять ряды конструкций разной сложности (от геометрических до синергетических), между которыми нет никакой иерархии смыслов. Привычно впитав наукообразность в процессе институализированного образования, мы не замечаем, что в шаблонных теоретизирующих описаниях не видно ни живой преемственности, ни творчества мысли — они не самобытны, не рождены, а сконструированы, как «винтики» или «кле-

точки», всецело подчиненные универсальному космическому целому (холизм без телеологии).

Теоретизм и методологизм по существу своему противоречат органическому всматриванию, «вчувствованию» в историю. «Вообще совершенно неправильно рассматривать органические категории как какие-то заранее составленные образы или мнения, к которым мы потом стараемся пригнать все, что нам ни встретится» [4, с. 120–121]. Органическое понимание исходит из автономного самоопределения человека и его самобытного (Н.Н. Страхов), свободного, искреннего и ответственного поступка (М.М. Бахтин), перенося эти субъектные характеристики свободы и ответственности с отдельного «я» на коллективные исторические «мы», когда общность проявляет себя как ответственный исторический субъект. Традиция русского органицизма сохраняет глубину Григорьевской мысли о том, что подлинная основа истории, как и основа исторического суждения — не теории, сменяющие друг друга, а единый, всем эпохам понятный, боговдохновенный идеал человеческой души — «идеал правды, красоты и любви» [2, с. 47], познаваемый целостным органическим видением.

Еще раз подчеркну: органическое понимание истории — единственно адекватная сегодня установка преподавания истории и ее популяризации. Историческое знание воспринимается сегодня общественными группами как аналог самосознания отдельного человека, и история снова стала ареной идеологических сражений. Подобно переломной обстановке рубежа XIX–XX вв., сегодня можно сказать словами К.Н. Бестужева-Рюмина: «...у всех народов мы видим стремление к полному и всестороннему изучению своего настоящего и прошедшего; то, что когда-то считалось признаком учености или тайною канцелярии, делается теперь общим достоянием» [1, с. 44]. Однако само по себе распространение интереса к исторической литературе еще не означает углубления исторического знания и сознания; интерес должен быть направлен на выяснение исторической истины, через деконструкцию различных исторических идеологий.

Размышляя о популяризации исторического знания в массах людей, не способных к критическому отношению к публикуемым материалам, зачастую нацеленным на «проведение той или другой мысли, и притом так, что мысль выражается нередко только в подборе фактов, в более ярком освещении той стороны, которую более желательнее осветить»

[1, с. 45], опытный педагог К. Н. Бестужев-Рюмин формулировал проблему исторического просвещения: обычный человек полагается на свой здравый смысл, из-за чего ему «приходится или принять совершенно ложное, но искусно сочиненное известие, или отвергнуть то, что действительно было, и что кажется невероятным...» [1, с. 46.] Как возможно объяснение исторически достоверное? К. Н. Бестужев-Рюмин писал, что «такие объяснения дает только цельное, связное изложение» [там же]. Но теоретические схемы способны создавать видимость цельности и связности, недостижимой для всегда противоречивой действительности.

На опасность научной формы для исторического знания много раз указывал Г.С. Померанц: «Чем однозначнее отправной пункт мысли, тем сильнее угроза порабощения духа логикой...» [3]. Научные предрассудки — препятствие к полноте истины, поэтому историческое образование должно дополняться развитой философской рефлексивностью и критическим мышлением, чтобы сознательно избегать «однониточных теорий» и логико-методологического самогипноза. Современные процессы реформирования образования показывают нам пример механического, не органического подхода к высшей школе России. Что из этого выйдет — вопрос не теоретический. Чтобы не сбиться в очередной круг бессмысленной растраты сил на утопические проекты, надежнее всего руководствоваться историческим органическим взглядом на жизнь, искать неизменного идеала человеческой души (А. А. Григорьев) в его живом конкретном воплощении.

## Литература

1. *Бестужев-Рюмин К. Н.* Задачи популяризации знаний. (Неизданная статья К. Н. Бестужева-Рюмина) // *Исторический вестник*. — 1897. — Том LXVIII. — Апрель. — С. 42–47.

2. *Григорьев А. А.* Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства // *Григорьев А. А.* Искусство и нравственность. — М.: Современник, 1986. — С. 31–69.

3. *Померанц Г. С.* Однониточные теории // Григорий Померанц и Зинаида Миркина [Электронный ресурс]. — URL: [http://www.pomeranz.ru/p/pub\\_one\\_thread.htm](http://www.pomeranz.ru/p/pub_one_thread.htm) (дата обращения: 18.06.2018).

4. *Страхов Н. Н.* Органические категории // *Вопросы философии*. — 2009. — № 5. — С. 116–124.

**О роли логики в историческом познании:  
опыт русских мыслителей начала XX века  
(А.И. Введенский, Н.О. Лосский, Г.Г. Шпет, Н.И. Кареев)<sup>36</sup>**

Многие крупные русские мыслители начала XX в. (такие как А.И. Введенский, Н.О. Лосский, С.И. Поварнин, И.И. Лапшин, Г.Г. Шпет и др.) сопровождали построение целостных систем разработкой собственного методологического инструментария. В центре оказывалась логика. Именно она рассматривалась как ядро рациональности внутри знанковой системы. Мыслители принадлежали по своим взглядам различным гносеологическим традициям (например, А.И. Введенский и И.И. Лапшин — кантианской, Н.О. Лосский — интуитивистской, а Г.Г. Шпет — феноменолого-герменевтической). В докладе проводится мысль о том, что эти традиции обеспечивали диалог различных когнитивных практик в гуманитарном познании, а логико-методологические идеи были сквозной частью эпистемологии гуманитарных наук.

*Ключевые слова:* логика, историческое познание, опыт, история.

*V.S. Popova*

**On the Role of Logic in Historical Cognition:  
The Experience of Russian Thinkers of the Beginning of the XXth century  
(A.I. Vvedensky, N.O. Lossky, G.G. Shpet, N.I. Kareev)**

Many major Russian thinkers of the early XXth century (such as A.I. Vvedensky, N.O. Lossky, S.I. Povarnin, I.I. Lapshin, G.G. Shpet and others) accompanied the construction of integrated systems by developing their own methodological toolset. Logic was also in its centre. It was considered as the core of rationality within the system of knowledge. These thinkers belonged to different gnoseological traditions, (e. g., A.I. Vvedensky and I.I. Lapshin —

---

<sup>36</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-03-00707 «Логическая культура в России: прошлое и современность».

to the kantianist, N.O. Lossky — to the intuitivist one, And G.G. Shpet on his own account — to phenomenological-hermeneutical), what was based on their philosophical views. The report suggests that these traditions granted the possibility of dialogue to various cognitive practices in humanitarian cognition; and logical-methodological ideas were a cross-cutting part of the epistemology of the humanities.

*Key words:* Logic, historical cognition, experience, history.

Хотя русские мыслители начала XX в. не выстраивали парадигмальных логических теорий, но их собственные варианты адаптации традиционной логики для раскрытия важнейших вопросов познания оказывались эффективными, определяли стиль их интеллектуальной деятельности. Этот философский опыт через университетскую научно-педагогическую среду распространялся и на другие сферы познания: историческую, правовую.

Можно очертить ряд вопросов, ответы на которые (при взгляде на работы русских мыслителей начала XX в.) требовали опоры на логику. Например, как производить обобщения идиографического исторического материала? Как получать достоверные выводы о прошлом в «регрессивном направлении», то есть от следствий к причинам? Как относиться к психологизму в исторических исследованиях? И А.И. Введенский, и Н.О. Лосский, обсуждая методологические вопросы в своих «Логиках», приходят к тому, что важнейшая роль логики в гуманитарном познании — это ее способность формировать критическое мышление, очерчивать предмет исследования и определять субъект-объектные отношения на уровне разбора ключевых суждений научной теории. Эти функции позволяют избежать, например, психологизма в научной позиции, сохранив самостоятельность отрасли науки. Логика работает на метауровне выстраивания знания и позволяет преодолеть излишнюю субъективность. Логика контролирует правильность обращения с конкретными суждениями и умозаключениями [1, с. 6–7]. Этот критерий позволяет повысить степень объективности в том с необходимостью субъективном гуманитарном знании, специфика которого всесторонне обсуждается в современной эпистемологии.

На проработке тезиса о главенствующей роли логики в методологии исторической науки был сосредоточен Г.Г. Шпет. История работает с фактами, но наряду с этим история, как и всякая наука, имеет дело

с формами. В исторической науке формой выступает понятие или слово (слово-понятие). Но понятие — это один из важнейших объектов изучения логики. Понятия же соответствуют некоторым предметам (в «Истории как проблеме логики» указано, что через предмет понятие очерчивает границы своего приложения). И поскольку различие в науках проводится по предметам, а им соответствуют специфические научные понятия, то различие в науках есть различие в первую очередь логическое. Поэтому, как ни парадоксально, но Шпет констатирует, что предмет, например, исторической науки должен определять именно логик. То есть *логика помогает различным отраслям знания определить свой предмет*, она является инструментом выстраивания знания, упорядочения его понятийной истории. Из этого вытекает: всякий ученый-историк должен быть и логиком, потому что только в этом случае он может достаточно четко мыслить предмет и концептуальные взаимосвязи своей науки. Владение логикой является «выражением научного мышления» («изложить — значит дать правильное мышление» [3, с. 39]). Но и логика со своей стороны должна получить в рамках гуманитарного познания такое определение, которое было бы релевантным научному статусу истории. В этом Г. Шпет видел перспективы «гуманитаризации» логики. Образ логики Шпета значим в контексте методологии исторического познания потому, что реальность, проявленная через слово, становится предметом логической обработки.

Изнутри исторической науки логике также придавалась весомая роль в исторической эпистемологии. Не только философы, но и историки, и юристы, и все другие университетские ученые чтили логику и старались соотносить свое мышление с ее нормами. Вот пример тому.

В 2017 г. Алексей Малинов и Евгения Долгова ввели в научный оборот отрывок из неопубликованной книги историка Николая Ивановича Кареева «Общая методология гуманитарных наук» [2]. В отрывке речь идет о логических предпосылках, общих для всякой методологии науки. Н.И. Кареев считает необходимым привести «принципы, на которые опираются научные методы», рассматривает различные виды суждений, их познавательный, эвристический статус и способы их обоснования и опровержения, далее — различные способы умозаключений и условия построения доказательств в науке, даже обращается к вопросу о специфике логических законов. Все это дается в соответствии с традициями

изложения перечисленных тем в русской университетской логике начала XX в. (очень близко к тому, как это дано у влиятельного в университетской среде логика А. И. Введенского). Но обо всех этих формальных темах Кареев считает нужным говорить, поскольку научный статус гуманитарного знания зависит от правильности построенных доказательств, ибо всякая наука складывается из опосредствованного (полученного доказательным путем) знания. «Нет знания, раз еще не доказана мысль, имеющая притязание быть знанием», — подмечает историк [2, с. 340]. Кареев считает, что если в логике детально разработан вопрос о неправильных доказательствах, то просто необходимо, чтобы с этими критериями считалась методология. Логика общепринципиальна для всех наук, а работа с фактами очень специфична, а потому это техническая сторона исследования, полагает Кареев. Эта идея перекликается с позицией Шпета: концептуальные принципы выстраивания знания — это и есть логика отдельной науки (и эта наука тем самым становится «проблемой логики»), без которой нет этой самой науки как науки. Н.И. Кареев, давая методологические основы гуманитарного знания, с необходимостью предстает как логик и даже учитель логики, ибо показывает, как из азбучных истин логики следуют выводы о специфике научного исследования в области истории.

В начале XX в. в университетских науках логика являлась необходимой частью методологии гуманитарного познания. Общей чертой эпистемологического стиля многих русских мыслителей начала XX в. являлся высокий уровень владения логической культурой. Современная гуманитарная эпистемология вновь обращается к понятию рациональности, которое раскрывается через различные, но все более антропологически ориентированные модели логики. Это создает основания для переосмысления идейных традиций, созданных русскими мыслителями начала XX в.

## Литература

1. *Введенский А. И.* Логика как часть теории познания. — Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1917.

2. *Малинов А., Долгова Е.* Логика методологии (к публикации «Логических предпосылок всякой методологии» Н. И. Кареева) // *Социологическое обозрение.* — 2017. — Т. 16. — № 3. — С. 327–365.

3. *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть первая. Материалы. — М.; СПб.: Университетская книга, 2014.

4. *Шпет Г. Г.* Логика. Лекции, читанные в 1911–1912 гг. на Высших женских курсах // *Шпет Г. Г.* Философия и наука. Лекционные курсы. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2010.

*С.В. Кузнецова*  
МПГУ, Москва

**История в контексте метафизики всеединства:  
к вопросу о смысле и сущности истории**

В тезисах (на примере творчества Л.П. Карсавина) рассматривается вопрос возможности включить в методологию исторического исследования проблему смысла истории. Автор показывает, что в философии всеединства история представляет собой одновременно процесс единства и множества, а ее смысл укоренен в метафизической сфере бытия. В тезисах раскрываются основные понятия (всеединый субъект, всеединая душа, Богочеловечество), введенные Карсавиным, для обоснования метафизики истории.

*Ключевые слова:* история, смысл истории, Богочеловечество, субъект истории, Абсолютное Всеединое.

*S.V. Kuznetsova*

**History in the Context of Metaphysics of all-United:  
to the Question of Sense and Essence of History**

The theses (by the example of L.P. Karsavin's work) consider the possibility of including the problem of the meaning of history in the methodology of historical research. The author shows that in the philosophy of unity history is

both a process of unity and plurality, and its meaning is rooted in the metaphysical sphere of life. The theses reveal the basic concepts (all-unit subject, all-unit soul, God-manhood) introduced by Karsavin to justify the metaphysics of history.

*Key words:* history, meaning of history, God-manhood, subject of history, Absolute all-United.

История как процесс становления и развития человечества являлась предметом исследования не только профессиональных историков, но также становилась в разные эпохи объектом внимания философов, многие из которых стремились включить историю в контекст осмысления Космоса и Вселенной в целом.

Правомерно ли при изучении исторического процесса ставить вопросы о смысле, цели, конце истории? Или эти проблемы должны интересовать только религию? Наверно, обращение к этим вопросам в большей степени происходит в период напряженных исторических катаклизмов — мировых и локальных войн, социальных потрясений. Человек в это период все чаще задумывается о смысле не только своего бытия, но и бытия своей страны, своего народа, истории в целом.

Поэтому, наверно, не случайно, отечественная философия всеединства во второй половине XIX — первой половине XX вв., стремится обосновать именно метафизические принципы исторического процесса, отыскать абсолютный безусловный смысл в существующей «бессмысленной» эмпирической действительности.

История в трудах В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина рассматривается исключительно в ее отношении к Всеединому Абсолютному. Именно поэтому на первый план в трудах русских мыслителей выходят проблемы смысла, цели, сущности истории, ее субъекта, а сама история являет собой Богочеловеческий процесс.

Наиболее полно история как предмет философского знания изложена в фундаментальном труде Л.П. Карсавина «Философия истории» [1]. Для Карсавина является неоспоримым тот факт, что между теорией истории и философией истории существует глубокая связь. Эта связь обусловлена не чем иным как соотносительностью истории с Абсолютным бытием, а значит, возникает необходимость метафизического обоснования истории. С этой целью философ вводит понятие «всеединый субъект», который есть всеединство своих качественностей, «всеединство стяженное в каждом из них, взятом отдельно» [1, с. 39]. История, таким образом,

представляется не как развитие одного отдельно взятого народа, нации, культуры, а одновременно как единство и множество.

Карсавин предлагает рассматривать историю как процесс социально-психический. Именно поэтому категории — общество, государство, классы, социальные отношения — в понимании философа — суть некие психические реальности. В этом контексте понятно введение Карсавиным понятия всеединой души, которую он определял как всеединство своих моментов, то есть она одновременно есть и единство, и множественность. Здесь, представляется, русский философ следует неоплатонической традиции, в частности, пониманию мировой души Плотинном, которая также являла собой и единство (как обращенная к Уму), и множественность (как обращенная к природе).

Всякое развитие (историческое не исключение), как полагал Карсавин, необходимо понимать только в признании за ним цели и смысла. Однако этот смысл не заключен в отдельно взятом эмпирическом моменте, иначе необходимо признать их равноценность, что противоречит, согласно философу, принципу всеединства. Именно поэтому он полагал, что каждый момент реальности содержит в себе «неповторимое и ценное абсолютного» [1, с. 63]. Каждый момент в своем развитии стремится к идеалу, которым и является всеединство, а критерием Богочеловеческое.

Всеединый субъект истории, в понимании Карсавина, не обезличен, а представляет собой всеединую личность (человечество), который противопоставлен как Абсолютному бытию, так и иному тварному бытию.

Безусловно, историю можно рассматривать как череду причинно-следственных связей, выявлять объективные закономерности, однако лишить ее смысла вряд ли представляется возможным.

## Литература

1. *Карсавин Л. П.* Философия истории. — СПб.: Комплект, 1993. — 352 с.

**Философия истории Питирима Сорокина  
и ее критика в американской культурологии**

Доклад посвящен философии истории Питирима Сорокина, изложенной в четырехтомном исследовании «Социальная и культурная динамика» (1937–1941). Оно вошло в фонд классических произведений по исторической морфологии культуры. Исследование Сорокина, проведенное по нескольким уровням, включая эмпирический (описание огромного количества исторических фактов), с переходом к широким теоретическим обобщениям и мистической интуиции, направлено на то, чтобы достигнуть интегрального синтеза. Показано, что методы, применяемые П. Сорокиным для этой цели, вызвали неоднозначное отношение американских культурологов и критические отзывы.

*Ключевые слова:* философия истории культуры, культурология, П. Сорокин, историческая морфология культуры.

*V.V. Prozersky*

**Philosophy of the History of Pitirim Sorokin  
and Criticism in American Cultural Studies**

The report is dedicated to the philosophy of the history of the culture of Pitirim Sorokin, set out in a 4-volume study «Social and Cultural Dynamics» (1937–1941). It was included in the fund of classical works on the historical morphology of culture. Sorokin's study, carried out at several levels, including the empirical (describing a huge number of historical facts), with the transition to broad theoretical generalizations and mystical intuition, is aimed at achieving an integral synthesis. It is shown that the methods used by P. Sorokin for this purpose have caused an ambiguous attitude of American culturologists and critical reviews.

*Key words:* philosophy, culture, Sorokin, history.

Согласно Сорокину, социально-культурные феномены имеют три уровня реализации: 1) идеологический — в сознании людей, содержащий основные ценности и суперценности культуры; 2) поведенческий, реализуемый в значащих действиях, и 3) объективно-материальный — в биофизических носителях. В соответствии с тем, какие высшие культурные ценности являются спланивающим началом общества, Сорокин выделяет в истории три циклически повторяющиеся типа общества, названные им «культурными суперсистемами», а также «стилями культуры»: 1) идеационный, 2) сенситивный и 3) идеалистический. В *идеационной культуре* высшей ценностью является Бог, и расцвет этой культуры связывается Сорокиным с ранним средневековьем в Европе. В *сенситивной культуре* высшей значимостью признается чувственно-воспринимаемый мир, материальная реальность — такова наша современность. *Идеалистической культурой*, Сорокин называет такую суперсистему, в которой осуществляется синтез основных черт идеационной и сенситивной культур, поэтому периоды недолгого господства этого вида культуры наиболее плодотворны в истории человечества [1].

В отличие от О. Шпенглера русско-американский философ рассматривает историю не как дискретный процесс, составленный из ряда цивилизаций, а континуум, в котором один тип исторического стиля переходит в другой. Сенситивный период нашей истории должен перейти в идеалистический, после чего наступит идеационный, и эти циклы будут вновь и вновь повторяться.

Исследование Сорокина, проведенное по нескольким уровням, включая эмпирический (описание огромного количества исторических фактов), с переходом к широким теоретическим обобщениям и мистической интуиции, направлено на то, чтобы достигнуть интегрального синтеза. Вместе с тем, методы, применяемые П. Сорокиным для этой цели, вызвали неоднозначное отношение американских культурологов и критические отзывы [3]. В число критиков интеграционных построений Сорокина включился и известный американский социолог, польский эмигрант Флориан Знанецкий. С одной стороны Знанецкий отдает должное эрудиции и мощи обобщений Сорокина, но с другой стороны, у Знанецкого именно эта беспрецедентная широта обобщений вызывает сомнение в их научности [4]. Теорию, предложенную Сорокиным, можно назвать новой философией истории, полагает Знанецкий, но она базируется на

научно недоказуемых метафизических постулатах. И сам этот факт показывает, по Знанецкому, что возможность создания научно-теоретической системы культуры все еще остается сомнительной.

Актовая речь П. Сорокина при вступлении на пост президента Американской социологической ассоциации в 1965 г. явилась ответом на критику его непривычного для традиций американской науки образа мышления [1]. В своей речи Сорокин выступил с резким осуждением современного ему состояния социальной философии, потерявшей способность к субстанциальным обобщениям, охватывающим социокультурную реальность в ее целостности и историческом развитии. Вместе с тем Сорокин выражает надежду на то, что в будущем появятся более адекватные системы целостного исторического знания.

## Литература

1. *Pitirim Sorokin. Social and Cultural Dynamics. 4 volumes.* — New York: American Book Co., 1937–1941.

2. *Sorokin P. Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences.* — Chicago: H. Regnery, 1965

3. См.: *The Philosophy of History in our Time / Ed. By H. Meyerhoff.* — New York, 1959

4. *Znaniecki F. Cultural Sciences. Their Origin and Development.* — Urbana, 1952

*И.И. Бендерский*

ГМТ, Москва

### **«Война и мир» Льва Толстого: переворот в переживании исторического опыта**

Доклад посвящен проблеме изображения истории в романе «Война и мир» Л.Н. Толстого. Роман Толстого рассматривается в контексте критики историзма в XIX в.

*Ключевые слова:* Толстой, роман, историзм, исторический опыт, коллективная память.

**«War and Peace» of Leo Tolstoy:  
a Revolution in the Feeling of the Historical Experience**

The message is devoted to the problem of historical representation in the novel «War and peace» by L.N. Tolstoy. The novel by Tolstoy is considered in the context of criticism of a concept of historicism in the 19th century.

*Key words:* Tolstoy, novel, historicism, historical experience, collective memory.

Воспроизводимое на уровнях историко-научной оценки, литературоведческого анализа и самой практики интерпретации романа в рамках среднего и высшего образования представление о «Войне и мире» как о новом эпосе (роман-эпопея), вобравшем в себя «мифологический образ» прошлого, отдаляет от понимания сказанного Львом Толстым об истории в своей книге. «Мифологизация» прошлого в романе-эпопее — прежде всего результат изъятия «Войны и мира» из структуры смысловых взаимосвязей исходного полемического контекста.

Для самого автора роман был скорее развернутой репликой в большой полемике об историческом опыте. Вопреки авторитетной трактовке Б.М. Эйхенбаума временные, тематические и жанровые границы этой полемики выходят далеко за пределы современной написанию романа интеллектуальной ситуации 1860-х гг. и охватывают собой сложноустроенное разножанровое, междисциплинарное поле, внутри которого с конца XVIII в. формировались базовые для исторического мышления всего XIX и почти всего XX в. принципы и повествовательные стратегии осмысления исторического опыта. «Война и мир» обращена не столько к образу самого прошлого, сколько к проблематике воображения и познания истории. Это была попытка изнутри художественного повествования выработать метаязык рассуждений о прошлом. Идеологические, мифологические и религиозно-философские элементы содержания «Войны и мира» подчинены именно этой задаче: критике историзма на самых разных уровнях этого типа мышления. Однако канонизация «Войны и мира» в литературной культуре конца XIX — XX вв., а также последовавшая идеологическая инструментализация практики чтения в XX в. (в совет-

ской средней и высшей школе) действительно превратила роман Толстого в знаковый образец национальной мифологии.

Со времен критических статей П.В. Анненкова и Н.Н. Страхова тезис о переоткрытии Толстым эпической формы стал уже «общим местом». И если в свете задач первичной эстетической оценки только что опубликованного произведения этот тезис имел продуктивный смысл, то дальнейшее сближение романа и эпопеи все же требует определенных оговорок.

«Эпосом» «Война и мир» скорее стала на определенном этапе читательской рецепции. Процесс канонизации романного текста и навязываемые школой практики чтения привели к восстановлению смысловых доминант эпического жанра, которые в самой книге «Война и мир» были скорее поставлены под вопрос. Это касается прежде всего «эпической дистанции» между читательской аудиторией и героями художественного повествования. В «Войне и мире» эта дистанция снимается, герои принципиально представлены «такими же людьми», как и читатели, великие события прошлого изображены в горизонте повседневного опыта, а будущее героев в финале романа отсылает к современности читателя (в образе Пьера легко читалась судьба многих декабристов, вплоть до их последующего возвращения из Сибири в Европейскую Россию со второй половины 1850-х гг.).

Разумеется, конфигурация исходных отношений между автором, героем и читателем, релевантная для ситуации создания романа, не могла не быть искажена в условиях, когда институтом передачи литературно-художественного опыта стала советская и постсоветская высшая и средняя школа, когда основным читателем «Войны и мира» стал советский и постсоветский старшеклассник. В рамках школьного «сочинения на тему» герои романа оказались изъяты из общей для автора и читателя структуры жизненных взаимосвязей и действительно были перенесены в некое абсолютное «эпическое» пространство. Из собеседников своего времени Пьер Безухов и Андрей Болконский превратились в носителей «высоких идей». Костюмированные экранизации романа особенно отчетливо подчеркнули этот разрыв прозаического нынешнего века с «возвышенным» прошедшим.

В то время как в самой книге «Война и мир» серьезность и высокая форма «абсолютного прошлого» релятивизируются. Даже аргументация, которую задействует Толстой, чтобы оспорить «наполеоновский миф»,

отсылает именно к житейскому современному опыту автора и читателя (психологическому, военному, эстетическому). Полемический импульс «Войны и мира», обращенный против традиции, подчинен романной логике столкновения жанров речи, переворачивания верха и низа: низкое (частный интерес рядовых участников событий) возвышается до поэтического, а возвышенное (эстетизированные в классицистском и в романтическом духе формулы «подвига» и «общественного служения») низводится до объекта сатиры и осмеяния. Если учитывать более глубокие пласты «памяти жанров» и вспомнить о мифологическом и эпическом истоке самой историографии (каковая рождалась в V в. до н. э. на обломках эпического сознания наравне с классической трагедией), то мы увидим, что «Война и мир» по траектории романизации изображения действительности идет дальше историографии. Последняя, отходя от эпоса и от драмы, «застревает» на эстетизации фактов, в то время как Толстой переворачивает повествовательную форму осмысления исторического опыта. Категории действия, события и возможности их осмысления ставятся в романе под сомнение.

Интеллектуальный скептицизм Толстого опирается на определенную традицию, по меткому выражению современного исследователя П.А. Ольхова, «эпистемологической аскезы» отечественной исторической и публицистической мысли (Н.М. Карамзин, Н.Г. Устрялов, Н.И. Надеждин, Ап.А. Григорьев). Ольхов в этой связи не без основания говорит о настроенности романа «Война и мир» на «аскетическое переживание» [1]. Этот тезис нуждается в комментарии.

Арсенал аргументов и соответствующих им метафорических конструкций дистанцирования от «западных» просвещенческих проекций мышления, выработанный в российской зарождающейся «публичной сфере» в первой половине XIX в., был в полной мере задействован Толстым в романе «Война и мир». Однако в романе консервативная критика «отвлеченных начал» и «самонадеянного разума» становятся уже не только элементом «политической идиоматики» художественного текста, но и новым принципом изображения действительности. Толстовское принципиальное «остранение» всех привычных способов риторической организации событийного опыта в пространстве романа приводит к необходимости компенсировать эту «эпистемологическую аскезу» избытком иного порядка: романное слово становится метаязыком коллек-

тивной памяти о прошлом. Отсюда особенности стилистического, композиционного и тематического строения «Войны и мира». Отсюда же — необходимость постоянного перешагивания границ речевых жанров, их смешения и полемического напряжения между ними в одном произведении. Изобретенную Толстым *ad hoc* повествовательную конструкцию, конечно же, не следует приравнивать к канону «романа-эпопеи», который сложился в XX в. в литературе и в литературоведении. Сам Толстой лучше, чем его компетентные читатели, умел ставить под сомнение продуктивность открытых им самим повествовательных форм и до самой смерти продолжал ставить новые эксперименты в разных речевых жанрах, раздвигая границы полемических возможностей своего слова.

## Литература

1. *Ольхов П. А.* Пострижение в историки: эпистемологическая аскеза Н. М. Карамзина // *Вопросы философии*. — 2016. — № 12 — С. 129–133.

*Е.В. Сердюкова*  
ЮФУ, Ростов на Дону

## Смысл истории в аксиологической парадигме Н.О. Лосского<sup>37</sup>

В докладе рассматривается концепция «иерархического персонализма» Н.О. Лосского и выявляется место в ней истории. Показано, что особое значение для мыслителя имела идея исторического развития личности как «субстанциального деятеля».

*Ключевые слова:* история, персонализм, субстанциальный деятель, личность.

---

<sup>37</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 17-03-50234 «Реконструкция философского наследия Н.О. Лосского: новые архивные материалы».

### **The Meaning of History in the Axiological Paradigm of N.O. Lossky**

The report considers the concept of «hierarchical personalism» N.O. Lossky and reveals the place of history in it. It is shown that the idea of the historical development of the personality as a «substantial actor» had a special significance for the thinker.

*Key words:* history, personalism, substantial actor, personality.

Н.О. Лосский — известный русский философ XX в. — исследовал исторический процесс с точки зрения персонализма, то есть учения о том, что мир состоит из личностей, действительных (примером действительной личности является человек) или потенциальных (которые способны к развитию и могут со временем стать действительными личностями). Под личностью Н.О. Лосский понимал сверхпространственное и сверхвременное я, которое называл субстанциальным деятелем. Субстанциальный деятель обладает творческой мощью и является носителем нормальной идеи — в ней заложено идеальное назначение этой личности: «...история есть биография всех этих личностей, и, рассуждая о смысле истории, нужно иметь в виду смысл развития всех существ всего мира» [1, с. 97]. Русский философ называл еще свое учение «иерархическим персонализмом» и полагал, что субстанциальные деятели, взаимодействуя между собой, объединяются в новые, более высокого и сложного типа субстанциальные единства, которые он тоже рассматривал как особого рода личности (общности биологических существ, нации, этнические сообщества и т. п.).

Мир понимается Н.О. Лосским и как органическое целое, где отдельные реальности создаются в рамках целого, которое является первичным. Система мира не может быть источником своего бытия: она может быть мыслима только как творение Бога. В такой системе каждый субстанциальный деятель есть индивидуум, единственный и неповторимый элемент мира. В отношении к миру Бог есть Любовь. Он стоит рядом с каждым существом как любящий Отец и способствует нашему совершенствованию. В Царстве Божием все члены его совершенны, обожены и живут абсолютно полной жизнью, поэтому здесь нет развития, про-

гресса, как постепенного совершенствования. Все же остальные деятели, будучи отпавшими от Бога и Царства Божия, «ведут поэтому жизнь в той или иной степени обедненной, нередко даже стоящую на степени лишь потенциально-личного существования» [2, с. 232].

В работе «Бог и мировое зло» Лосский объясняет все виды зла и несовершенства вселенной и выводит их из эгоизма субстанциальных деятелей. Бог наделил свои творения вместе со свободой и всеми средствами для осуществления добра, но, если какой-либо деятель вступает на путь зла, то начало этого зла кроется только в самом этом деятеле. Согласно Лосскому, существуют два основных пути развития: прогресс — приближение к Царству Божьему и регресс («сатанинский путь») — удаление от Царства Божьего, но возможны также и «боковые отклонения от прямого пути». Благодаря свободе, всегда сохраняется возможность раскаяния и вступления на правильный путь. Мыслитель считает, что в истории человечества нет линейного прогресса: «Во многих случаях определенный вид возрастания добра не передается из одной культуры в другую, следующую за нею. Линейного прогресса в истории человечества нет. На наших глазах произошли такие скачки из области добра в область зла, как режим Гитлера, как диктатура в советской России. Таким образом, история человечества, доступная нашему знанию, есть нечто несистематическое, “растрепанное”, как характеризовал ее Герцен» [1, с. 105]. Весьма примечательно, что для демонстрации несостоятельности линейной модели истории Лосский ссылается на исторические явления только XX в., не сосредотачиваясь на более основательном опровержении теории. В другом месте статьи «Смысл истории» Н.О. Лосский вторит О. Шпенглеру, утверждая следующую идею: «...каждый народ и каждое государство возникает во времени и, просуществовав несколько столетий, умирает» [1, с. 97–98]. Следует особо отметить, что Н.О. Лосский, в отличие от многих других русских философов XIX–XX вв., в своей философской системе весьма мало места уделяет вопросам философии истории.

## Литература

1. Лосский Н. О. Смысл истории // Записки русской академической группы в США. — Том XIX. На исторические темы. — Нью-Йорк, 1986. — С. 95–105.

2. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — М.: Изд-во Политической литературы, 1991. — С. 24–237.

*М.А. Дидык*  
ЮФУ, Ростов-на-Дону

**От философии истории к исторической культурологии  
(В. Соловьев, К. Ясперс, М. Петров)**

В докладе проводится мысль о том, что существование особого способа мысли, в рамках которого появляется возможность к вопрошанию и к поиску ответов, к мышлению в понятиях, то есть существование философии, имеет своим атрибутом *неожиданность* в истории и культуре. Именно эта *неожиданность* в разворачивании истории и культуры постоянно рождает потребность и опыты отыскания ее начал и причин, что, в свою очередь, мы и находим далее в истории философской мысли.

*Ключевые слова:* история, философия истории, историческая культурология, история мысли.

*М.А. Didyk*

**From the Philosophy of History to Historical Culturology  
(V. Solovyov, K. Jaspers, M. Petrov)**

The report suggests that the existence of a special way of thinking, within which there is an opportunity for questioning and searching for answers, for thinking in concepts, that is, the existence of philosophy, has its attribute of suddenness in history and culture. It is this suddenness in the deployment of history and culture that constantly generates the need and experiences of finding its beginnings and causes, which, in turn, we find further in the history of philosophical thought.

*Key words:* history, philosophy of history, historical culturology, history of thought.

*История*, как и философия, суть два исходных образования античной мысли, составляющие фундамент гуманитарного познания и знания. *Философия истории* — не просто «раздел философии, связанный с интерпретацией исторического процесса и исторического познания» [3, с. 351]. Контекстуально, говоря исторически, ее появление связано с двумя пиками развития философии — в христианскую эпоху античной мысли (Августин) и в завершении новоевропейской эпохи собственно западноевропейской мысли (Гегель). В первом случае — в оппозиции «философия — теология», во втором — «философия — наука» или, словами Р. Дж. Коллингвуда, «на пороге научной истории» [2, с. 83]. Тема истории, исторического развития, исторического познания не перестает быть актуальной в европейской мыслительной традиции в XIX–XX вв. Если, согласно Гегелю, история разумна и для ее познания необходима именно *философия истории*, то в философии *религии* (поздний Шеллинг) восстанавливается первичная теологическая традиция. С другой стороны, для Маркса задача ее познания — это уже функция исторической *науки*. Наконец, в гуманитарно-иррационалистской линии (Ницше) обнаруживается связь истории с *культурой* [6, с. 106–162, 326–432].

Рассмотрим три сюжета.

В религиозной философии истории В. С. Соловьева [5, с. 118–125] находим в его периодизации «центральное» время и место уникальности универсального мышления. Оно похоже на «ось» всемирной истории Гегеля, а его «движение» (буддизм в Индии, философия в Греции, синтез этих великих начал и преодоление их ограниченности в христианстве) напоминает его общеисторическую линейность и культурно-региональную специфику. Однако *культурное триединство оси-центра* придает философии истории существенно новый характер — *философии культуры*.

В «осевой» идее философии истории экзистенциалиста К. Ясперса [7, с. 28–286] независимо друг от друга в пяти разных культурных очагах — Китае, Индии, Греции, Персии, Израиле, — но рождается человек универсального и самосознательного типа. Пятиточечное *культурное единство «осевого времени»* и его *философское триединство* придает ясперсовской мысли об истории в еще большей степени, чем у Соловьева, вид *философии культуры*.

В отличие от них М. К. Петров [4], продолжая принципиальную сциентистскую критику гегелевской философии истории у Маркса, стро-

ит историческую науку, однако базирующуюся не на экономически-материалистической модели понимания истории, но на ее восприятии в знаково-лингвистической схеме, приложенной к феномену культуры непосредственно. Он показывает принципиальную уникальность феномена универсальности как специфически европейского способа мысли и *ограничивает* его рождение только греческим очагом культуры. Здесь уникальность превращается в универсальность («греческое чудо»). Историческая наука, вытесняя философию истории, здесь впервые превращается в историческую культурологию.

Таким образом, *философия истории* пересекается в момент самых ярких самопроявлений с *исторической культурологией* [1]. И эта связь значительно расширяет горизонты современного осмысления историко-культурной действительности в формате быстроразвивающихся технологий и моделей проектирования.

## Литература

1. Дидык М. А. Типология культуры в историко-философских исследованиях. — Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2016.
2. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980.
3. Кон И. С. Философия истории // Философская энциклопедия. — Т. 5. — М., 1970.
4. Петров М. К. Язык, знак, культура. — М., 1991.
5. Соловьев В. С. Исторические дела философии // *Вопросы философии*. — 1988. — № 8.
6. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с. (Мыслители XX в.).

## **Нужна ли метафорам история?**

### **Генезис метафоры жизненного пути в русской культуре**

Предлагаемый доклад направлен на то, чтобы продемонстрировать необходимость осмысления истории метафор в современном философском дискурсе. В качестве центральной метафоры мы рассматриваем концепт «жизненный путь» и выявляем ее значение для российской культуры.

*Ключевые слова:* история, метафора, жизненный путь, философский дискурс.

*L.Yu. Yakovleva*

## **Do Metaphors Need a History?**

### **The Genesis of the Metaphor of the Life Path in Russian Culture**

The proposed report is aimed at demonstrating the need to understand the history of metaphors in modern philosophical discourse. As a central metaphor, we turn to the metaphor of the "life path" and its role for Russian culture.

*Key words:* history, metaphor, life path, philosophical discourse.

Различным аспектам образа пути в русской культуре, его связи с дорогой, временем, движением посвящено немало исследований (исследования Н.Д. Арутюновой, М.М. Бахтина, Ю.М. Лотмана, О.В. Пыстиной, В.Н. Топорова, Т.Б. Щепанской). Тем не менее многие из них рассматривают проблемы семантики и языковой картины мира с точки зрения филологии и лингвистики. С нашей точки зрения, метафора жизненного пути должна быть проинтерпретирована в рамках проблем философии культуры и философской антропологии. Данные области философской рефлексии не только дают типизацию значений и их трансформаций, но и выдвигают гипотезы более универсального характера: относительно положения человека в мире, соотношения антропологического субъекта в контексте российского и европейского ландшафтов, необходимости и неустранимости символических ресурсов метафоры для

описания жизненного мира человека, проблем опространствливания времени в пути жизни. Сохраняя возможность культурно-философской и онтологической постановки вопроса о метафорике жизненного пути в русской культуре, необходимо удерживать и историческую изменчивость, «жизнь» самой метафоры в ее трансформациях.

В качестве важнейшей исследовательской фигуры для интерпретации истории метафоры для нас выступает современный немецкий философ Г. Блюменберг и его понятие «абсолютной метафоры» (*Blumenberg H. Paradigmen zu einer Metaphorologie*). Под абсолютной метафорой Блюменберг понимает такие метафоры, которые используются для неподдающихся окончательному определению таких областей, как истина, Бог, свобода, сознание и др. В отличие от таких знаковых для понимания метафоры фигур, как Д. Лакофф, П. Рикёр, М. Блэк или Ж. Деррида, Блюменберг стремится показать не только значимость метафоры для нашей языковой реальности, но и продемонстрировать ее функцию для самопонимания человека на протяжении истории. Выявление изменений какого-либо метафорического образа, ставшего определяющим для той или иной эпохи (истины как света, мира как книги, государства как машины и др.), направлено на критику мышления, на понимание изменчивости самых устойчивых и привычных образов, которыми человек описывает себя на протяжении истории, и зависимость этих образов от социокультурного контекста.

В этом отношении, на основе путевых заметок, автобиографий и мемуаров, которые с большей конкретикой могут презентировать образы жизненного мира (*Lebenswelt*), необходимо выявить исторические сломы парадигм метафоры пути, ее связи с культурой странничества, с ее переходом в проблемы эмиграции и трансформацией в современное явление туризма. Подобное выявление «словом» метафорики позволит, с одной стороны, удерживать связь метафорологии Г. Блюменберга с исторической семантикой, из которой она произошла; и с другой стороны, представить культур-философскую рефлексию понятия жизненного мира в контексте современного интереса к специфике ландшафта и территории в его символическом выражении в российской культуре.

### **Проблема истории в философии Г. Ландау**

Рассмотрены концептуальные установки Г. Ландау относительно европейской истории и культуры. Автор делает попытку актуализировать идеи мыслителя для современности.

*Ключевые слова:* Г. Ландау, русское зарубежье, Россия, Европа, история, культура, максимализм, демократия, идеал, государство.

*D.V. Gurin*

### **Problem of history in G. Landau's philosophy**

The report examines G. Landau's conceptual setting towards European history and culture. The author attempts to make Landau's thoughts actual for the present days.

*Key words:* G. Landau, Russian émigré community, Russia, Europe, history, culture, maximalism, democracy, ideal, state.

Григория Ландау (1877–1941), выпускника юридического факультета Петербургского университета, можно характеризовать как представителя культуры Серебряного века и русского зарубежья. Период творческой деятельности мыслителя охватывает промежуток с 1903 по 1941 г. и включает различные по тематике публикации — от повседневно-политических до философско-культурологических.

Книга Ландау «Сумерки Европы» (1923) считается основным и одним из самых известных трудов, упоминания о котором можно встретить у многих современников философа, которым название его книги было созвучно работе Шпенглера «Закат Европы» (1918).

«Сумерки Европы» можно назвать снимком культурно-политической жизни Европы. В целом эта книга, с титульным названием, оставшимся от статьи 1914 г., представляет собой дополненную компиляцию нескольких значимых дореволюционных статей мыслителя. В ней

мыслитель во многом дал общую политическую характеристику событий, происходивших в Европе. Для Ландау Европа является местом расцвета творческого духа современного человека и местом появления великой общечеловеческой культуры. При этом мыслитель не преуменьшает значения других культур и народов, но отмечает, что их значение становится заметным только через призму западноевропейской цивилизации. Даже Россию философ рассматривает как исторически построенную «западными» Киевом и Москвой, а критикуя евразийцев, говорит о небольшой исторической роли восточных территорий довоенной Российской империи. Подобные взгляды характеризуют Ландау как западника, и такой позиции он придерживался на протяжении всей жизни.

Главным сюжетным мотивом всей работы является критика «идейного максимализма», который проявляется в исторической судьбе народов, как России, так и Европы. В первую очередь максимализм выразился в постановке военной цели — вечного мира. Ландау считает, что произошло обоснование войны через стремление к миру, то есть произошел самообман — попытка претворения идеала в реальность. Философ говорит, что главными последствиями войны для Европы станут материальные разрушения, уничтожение живой силы и нравственная деградация. При этом Ландау отмечает, что в остальном мире будет продолжаться исторический процесс развития культуры, но Европа не будет иметь прежнего значения. По его мнению, европейская цивилизация находится под угрозой, но подобные изменения в истории необходимы, они были, есть и будут, это объективный исторический процесс, здесь появляется потенциал возрождения на более высоком уровне и из другого базиса. Оправдывая эту позицию, Ландау использует концепцию органической культуры, в которой важное место занимают внутренние противоборство. Органичность для него не биологический термин, она, скорее, соотносима с организацией. Гармония культуры рождается через борьбу, появляется в ней, проходя определенные стадии: естественные критические (сверхнапряжение) и органические (окаменение). Но такой процесс нельзя отделить от свободы и риска, а такому культурному становлению может угрожать срыв. Этим срывом, в историческом контексте, для Европы послужила мировая война. Гибель Запада — это закономерность, после которой вновь проявится культурный потенциал, наступит новая стадия в единстве с целостного мира.

В причинах Первой мировой войны Ландау видит два основополагающих аспекта: самоопределение и империализм. Мыслитель пытается объяснить их на метауровне и отмечает, что империализм выводит историю человечества на более высокую стадию развития — в вечность. Империализм для Ландау — это творческий прогрессивный процесс культурного развития и объединения человечества. Империалистический путь проходили многие народы, и в этом контексте идея самоопределения малочисленных народов представляет собой консервативный (пассивно-охранительный) или даже регрессивный процесс, возвращающий целые народы к архаичным стадиям государственного существования. Важно отметить, что философ абсолютно не считает самоопределение отрицательным процессом, но отмечает, что для европейских народов оно уже не актуально, что «единонациональность государства есть его счастье, его удача, а не задача, не цель, которую ему надлежало бы преследовать». Ландау обращает внимание на тот факт, что только в условиях существования империй отдельные нации смогли сохранить свою самобытность, проявить себя и даже решить многие проблемы национального характера.

Большое внимание Ландау уделяет роли демократии. В самой демократической концепции он выделяет системную внутреннюю проблему — сохранение устойчивой целостности множества индивидуальных волей. Именно поэтому он считает заблуждением, что при демократическом государственном строе каждый представитель может, а тем более обязан, вмешиваться во все дела государства. Устойчивость демократического строя возможна, но только при сильной власти, в противовес тому, что слабая власть может спокойно существовать в абсолютной монархии. По мнению Ландау, демократия выводит на первый план частные интересы и, скорее, подразумевает распад целого на отдельные элементы, что в историческом процессе выражается различными государственными кризисами. В сущности, демократия для мыслителя — это проявление идейного максимализма.

В чем же причина гибели Европы, в чем лежат истоки войны? Ландау считает, что надо отличать проблему, кроющуюся во внутренней слабости западноевропейской культуры от проблемы ее внутренней завершенности. Причины войны Ландау видит не в милитаризме и империализме, а в присущем историческому развитию творческом духе, в стремлении к организации, к культурной органичности. Главным ее

свойством в культуре является противоречивость, и это не отрицательное свойство, а показатель жизненной силы, что и проявляется в истории западноевропейской цивилизации. Все противоречия и конфликты европейской культуры, по мнению Ландау, все же являются показателем ее силы и исторической перспективности.

*Н.Б. Афанасов*

НИУ ВШЭ, ИФ РАН, Москва

### **Социологический метод и историческая наука: Дюркгейм и Шпет**

В докладе автором предпринимается попытка обнаружить единое основание в методах социологии и исторической науки. Обращаясь к социологическому методу Эмиля Дюркгейма и феноменологической философии Густава Шпета, делается вывод, что понимание реальности как объекта исследования у двух областей знания сходно. Реальность исторична, социальна и обладает независимостью, является фактом.

*Ключевые слова:* социологический метод, социальный факт, методы исторического познания, социальная реальность, Густав Шпет, Эмиль Дюркгейм.

*N.B. Afanasov*

### **Sociological Method and Historical Science: Durkheim and Shpet**

In the report the author tries to trace the unite basis in sociological methods on the one hand and in the methods of historical science. Applying to Durkheim's sociological method and Gustav Shpet's phenomenological philosophy it is concluded, that the understanding of the reality as an object is common to both spheres of knowledge. The reality is historical, social and has its own independence being a sort of a fact.

*Key words:* sociological method, social fact, methods of historical cognition, social reality, Gustav Shpet, Emile Durkheim.

Сама возможность взаимосвязи философской мысли Густава Шпета, несмотря на весь широкий спектр проблем от эстетической теории до гносеологии, который ею охватывается, именно с социологией не часто попадает в орбиту внимания исследователей. Причем речь идет, как о тех исследованиях, которые в качестве своего предмета выбирают именно историю социологической мысли, так и о тех, которые предметно посвящены истории русской философии. В отечественной литературе упоминаний имени Шпета рядом с именами как классиков социологии, так и отечественных представителей этой науки встречается не так много. Тем не менее постановка исследовательского вопроса о связи мысли Шпета и социологичности ее в смысловом ключе существует. А учитывая значение Густава Шпета для истории гуманитарной мысли — как российской, так и мировой, — ей должно быть дано подобающее рассмотрение (см.: [1, с. 47]).

Отходя на некоторое время от историко-философского казуса конкретных фигур интеллектуальной истории, вынесенных в заглавие, о которых, собственно, и пойдет речь в докладе, необходимо сказать, что и сами темы (или лучше будет обозначить их как сферы знания: истории, с одной стороны, и социологии, с другой) в спектре гуманитарных исследований второй половины XX в. получают новое прочтение. Этот процесс был вызван целым рядом факторов, произошедших внутри социологии как дисциплины (см.: [7, с. 213]).

Имея в своем ядре мощный позитивистский импульс, сравнимый, если говорить в рамках исторической эпохи, с проектами построения науки всех наук (и неважно, какая из них претендовала бы здесь на статус «главной») и с проектами трансформации общественного устройства (различные варианты социалистических утопий, переживавшие взлет популярности и творческой активности с середины XIX в.), «социальная физика» Огюста Конта изначально не предполагала в себе включение истории, как суб-дисциплины (см. [3, с. 58]). Но речь не шла о том, чтобы использовать исторические методы как самодостаточные, да и в целом речь не шла о том, что история обладает самостоятельным методом, имеющим возможность получать доступ к реальности как таковой, реальности, имеющей смысл для позитивной науки.

Тем не менее развитие социологии уже на стадии формирования ее в классическом виде, под которым мы подразумеваем разработку социоло-

логической методологии Карлом Марксом, Эмилем Дюркгеймом и Максом Вебером, с разной степенью артикуляции начинает осознавать свою ограниченность и проблематичность. В интересующем нас аспекте — это проблема того, что феномены социальной жизни не существуют вне времени, а имеют, как минимум, свою историю формирования, которая крайне важна. Социология работает с реальностью, существующей во времени, и во времени историческом. В этом смысле оказывается, что прямого доступа, как это присуще наукам, к тому, что является ее объектом, у социологии нет.

Такое положение дел было осознано достаточно рано и, как мы можем видеть, отчетливо понималось самими основоположниками социологии, которые в категорию «эмпирического материала» относили и исторические свидетельства. Достаточно сказать, что наиболее известный, а потому показательный для подтверждения нашей идеи, труд Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» во многом напоминает по форме историческое сочинение.

Обращаясь к Дюркгейму, который хотя и занимает равновеликое положение с Вебером в пантеоне классиков социологии, стоит в нем особняком: он понимается и изучается именно как основоположник *методологии социологического познания* [2, с. 412]. Действительно, «Правила социологического метода» — книга, значение которой не может быть переоценено, а назвать ее исторической по форме, вероятно, было бы неразумно. Но, и это крайне важно, мысль Дюркгейма на протяжении жизни последовательна. Нам неизвестно, чтобы он отрицал или радикально переформулировал идеи, высказанные им в ранние годы. Более того, мы можем взглянуть, во-первых, на его поздние работы как на продолжение развития социологического метода, им же разработанного, а во-вторых, на их эксплицитное применение на практике, применение на эмпирическом материале.

Обратившись к недавно переведенной на русский язык книге «Элементарные формы религиозной жизни», мы увидим, что при работе с эмпирическим материалом Дюркгейм поступает точно так же, как и в знаменитой работе «Самоубийство»: все то многообразие, с которым имеет дело социология, существует в темпоральной перспективе [4, с. 128–129]. Обращает на себя внимание и то, что Дюркгейм использует в качестве источников работы исторические сочинения и де-факто на их

основе пишет свою особую историю, которая имеет самоцелью не описать, к примеру, формы верований племени N, родом из области O, но продемонстрировать универсальность и социологии, и ее методов.

Внимательному читателю может прийти в голову мысль, что мы используем здесь особенное и в некотором смысле специфичное понимание истории. В действительности, это так, поскольку перед нами стоит задача соотнесения социологического метода и исторической науки на материале философии Густава Шпета. И мы подходим к истории в ее формальном изводе так, как это делал сам Шпет, что должно быть дополнительно прояснено.

Итак, несмотря на наличие достаточно обширного материала в философии Шпета касательно истории, нас здесь будет интересовать то, что есть история с фундаментальных философских позиций. В этом отношении история есть набор событий, конститутивными характеристиками которых является их со-бытийность, или, если изменить терминологию, социальность. Затем темпоральность, поскольку каждое событие имеет место в однонаправленном времени человеческой и мировой истории, имеет свой хронотоп [6, с. 20, 25]. И наконец, нельзя опустить лингвистический элемент, если речь идет о философии Шпета в целом. Для целей же нашего настоящего рассмотрения этот элемент может быть опущен.

Обращает на себя внимание параллелизм в методологическом подходе к объекту — факту. И в социологии, и в истории оказывается, что речь идет об одном и том же — о социальной реальности. Да, несомненно, во всех науках речь идет о мире, исходя из определения познания как соответствия представлений и реального положения дел. Но не требует комментария факт, что физик и социолог смотрят на мир по-разному, просто исходя из своих задач. И вот тут как раз оказывается, что глубокое философское понимание того, что есть реальность, Густавом Шпетом соотносится с тем, что лежит внутри социологии, и с тем, что будет осознано социологами.

Примечательно, что и сам Шпет во «Введении в этническую психологию» обратил внимание на то, что позиция Дюркгейма верна: «...вообще всякое “взаимодействие”, поскольку оно есть не только акт, но и “результат” — действие как последствие деятельности, — поскольку оно, значит, есть *социальный* факт, есть не что иное как “вещь”» [5, с. 448]. Простая форма, в которой выражена эта мысль может ввести нас

в заблуждение, потому что Шпет в своем труде ставит другие задачи, не имеющие отношения к методологической рефлексии над социологией, но, в сущности, дает нам право утверждать, что философом постулируется имманентно присущая и базирующаяся на фундаментальных основаниях связь между историей и социологией.

Эвристичность этого наблюдения заключается не только в том, что для истории мысли это важный факт, который должен быть обстоятельным образом описан и зафиксирован, исходя из достоинства истории философии, но и в том, что он буквально несет в себе практический смысл в осознании социологическим методом своих границ и сути. Хотя, как мы отметили, социология и обратила внимание на факт историчности своего объекта позднее, но для нас как философов важно и то, на каких философских основаниях это было сделано. Особый философский метод Густава Шпета несет здесь в себе нечто важное, что нельзя игнорировать. Мы не беремся утверждать, что социологическое исследование есть особый вид истории, это было бы слишком смело и не добавляло бы ничего к ясности, которой так часто не хватает методологической рефлексии, но необходимо признать, что в основе и социологии, и истории лежит на уровне предмета нечто одно, и оно может и должно быть понято философски.

## Литература

1. *Гоффман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России: рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. — М.: Изд. Дом ГУ-ВШЭ, 2001.

2. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991.

3. *Журавлев Л. А.* Позитивизм и проблема исторических законов. — М.: Изд-во Московского университета, 1980.

4. *Куракин Д.* «Элементарные формы»: великая книга и великая тайна // Социологическое обозрение. — Т. 17. — 2018. — № 2.

5. *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост., предисл. и коммент. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2006.

6. *Шпет Г. Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Часть вторая. Архивные материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной / Отв. ред.-сост., вступ. статья, рекон-

струкция Т. Г. Щедрина; археограф. работа Т. Г. Щедрина, И. О. Щедрина. — М.; СПб.: Университетская книга, 2016.

7. *Bhattacharjee A. Social Science Research: Principles, Methods, and Practices.* — Tampa, University of South Florida, 2012.

*Н.В. Янковская*

### **Тема развития в «Философии истории» Л.П. Карсавина**

Тема развития становится главной для философии истории Л.П. Карсавина. Развитие — одно из основных исторических понятий, разворачивание, раскрытие чего-либо уже потенциально данного, то есть актуализация ранее актуально не бывшего. В докладе показано, что именно развитие составляет само существо исторического процесса, а значит, истории без развития быть не может.

*Ключевые слова:* философия истории, развитие, субъект, Л.П. Карсавин.

*N. V. Yankovskaya*

### **The Theme of Development in the L.P. Karsavin's «Philosophy of History»**

The theme of development becomes the main for the L. P. Karsavin's philosophy of history. Development is one of the base historical concepts, unfolding, uncovering something that is already potentially given, that means actualization of what was earlier as non-existent. The report shows that it is development, that constitutes the very essence of the historical process, and therefore there can be no history without development.

*Key words:* philosophy of history, development, subject, L. P. Karsavin.

Цель исторического развития — познание развития человечества. «Содержание истории — развитие человечества как всеединого, всепро-

странственного и всевременного субъекта» [1, с. 88]. Объектом изучения для историка всегда является развивающаяся личность, и в этом смысле история есть преимущественная «наука о жизни». «Субъект» истории и «развитие» неотделимы друг от друга. Индивидуальное развитие личности показывает нам не только всеединство, оно показывает также развитие индивидуальностей, то есть позволяет переодизировать развитие.

Под развитием Л.П. Карсавин понимает процесс, в котором какое-либо целое (организм, душевная жизнь) непрерывно изменяется, становится качественно иным не под воздействием извне, а благодаря диалектической природе самого субъекта развития. Это переход от одного момента исторического субъекта к другому. Взаимоотношения между отдельными людьми, социальными группами, взаимосвязи между историческими явлениями следует объяснять не прямым воздействием одних на другие, а разными проявлениями высших субъектов. Л.П. Карсавин считает, что между душой человека и историческим процессом существует глубокая связь, «внутреннее родство», а, следовательно, становление индивидуальной души, ее раскрытие, ее последовательности и есть то, что он называет развитием.

## **Литература**

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

*Ю.А. Бычкова*

### **Тема истории в работе С.Н. Булгакова «Свет невечерний»**

В докладе обстоятельно рассматривается проблема историзма, представленная в работе С. Н. Булгакова «Свет невечерний». Автор анализирует основные представления Булгакова об истории и делает вывод о том, что предложенный им подход актуален для исследования проблем современного исторического сознания.

*Ключевые слова:* история, С.Н. Булгаков, «Свет невечерний».

### **The Theme of History in the Work of S.N. Bulgakov «Unfading Light»**

In the report, the problem of historicism, presented in the work of S.N. Bulgakov «Unfading Light» is examined in detail with comprehensively. The author analyzes the main ideas of Bulgakov about the history and concludes that the approach, that he proposed is relevant for studying the problems of contemporary historical consciousness.

*Key words:* history, S.N. Bulgakov, «Unfading Light».

История человечества представляет собой смену поколений, потому точкой отсчета истории Булгаков обозначает изгнание Адама и Евы из рая: «*История есть, прежде всего, рождение человечества, объективное время, наполненное рождениями, а потому и смертями*» [1, с. 301].

Объективное время не является абстрактным и не бесконечно, оно имеет начало и конец. Рождение человека есть не только биологический акт, но и, благодаря свободному выбору, акт «самотворения». Сотворение самого себя, раскрытие собственной сущности и есть то, что Булгаков называет тем актом творения, который доступен человеку. Получается, что самотворение и есть основа жизни человека, и сама жизнь является творческим актом. А так как жизнь — это творчество, то и история есть творчество.

Путь человечества начался с грехопадения, с ним же пришло разделение на хозяйство и искусство. В раю человек был царем и творцом — то были его владения, и его поставили следить за ними. Но после изгнания Бог заповедовал ему возделывать землю. И если тогда «...райский труд его имел не подневольный, а вдохновенный характер любовно-творческого отношения к миру» [1, с. 305], то теперь он обречен работать — это необходимость и тяжелый труд, далеко не всегда удовлетворяющий творческие порывы человека.

Хозяйство прагматично, оно ищет выгоду и не может позволить себе тратить драгоценные ресурсы — время ли, силу — на то, что не приносит ощутимой пользы. А искусство, в свою очередь, высокомерно относится к «низкому» удовлетворению потребностей, ведь душа желает создавать. Хозяйство и искусство как бы соперничают, то объединяясь,

то сталкиваясь в противоборстве. «В этом взаимном притяжении искусства и хозяйства, в стремлении искусства стать действенным, а хозяйства художественным, сказывается их изначальное единство» [1, с. 308], которое было разделено грехопадением. Именно тогда изначальный путь возделывания земли в раю, который был указан Адаму и Еве, — путь синтеза хозяйства и искусства, «деятельной, творческой жизни в красоте», — был потерян.

Искусство Булгаков располагает выше хозяйства по иерархии, «ибо область его находится на грани двух миров. Оно зрит нездешнюю красоту и ее являет этому миру» [1, с. 318]. Но в этом заключается и его трагедия — оно не способно что-либо изменить, и, лишь любуясь недоступным для человека миром, может только утешать. Искусство способно продемонстрировать истинную красоту мира, но бессильно и не способно что-нибудь сделать с «наличной его безобразностью и безобразием». Хозяйство же, в свою очередь, способное преобразовывать мир, ищет лишь выгоду и не стремится изменить мир по указанным искусством картинам — тогда это было бы уже и не хозяйство, ведь его цель и представляет собой его суть. Но даже так хозяйство и искусство по-прежнему неразделимы полностью. «Каждая эпоха, — пишет С.Н. Булгаков, — имеет эстетический минимум, соблюдение которого становится уже хозяйственно необходимым, как и известный художественный вкус является хозяйственно обязательным» [1, с. 308]. Это разделение, появившееся во время грехопадения, будет длиться на протяжении всей человеческой истории.

Булгаков же сравнивает конец всего человечества со смертью одного. Она кажется нам насильственным актом, но по сути является «наступлением наибольшей зрелости», своевременным, закономерным и мотивированным моментом. Смерть представляется вершиной развития, «с этой точки зрения можно сказать, что история удалась, если она подготовила свой закономерный конец и выход за историю» [1, с. 350]. Грехопадение не положило начало истории человечества, которая началась еще в раю, оно придало ей трагический оттенок. Только после окончания человеческой истории, «когда окончится время» и «человек и вся тварь воскреснет во Христе», только тогда завершится сотворение мира.

## Литература

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М., 1994. — 415 с.

**Антропологические ресурсы исторического понимания  
(проблематизация Г.В. Флоровского)**

Доклад посвящен особенностям антропологического понимания смысла и задач исторического познания Г.В. Флоровским. На основе анализа ключевых статей по философии истории подчеркивается значение общечеловеческой задачи самопонимания человека, выполняемой в процессе понимающего обращения отдельной личности из своего настоящего с вопросами к документам прошлого.

*Ключевые слова:* историческое исследование, историческое понимание, личность, Георгий Флоровский, христианство.

*V.P. Polukhin*

**Anthropological Resources of Historical Understanding  
(George Florovsky's Problematization)**

The report is devoted to the peculiarities of historical knowledge, as Georgy Florovsky understands and explains it in his main articles on this subject. Florovsky writes about history as a common task of mankind, which individuals people solve, communicating through times. He emphasizes the basic importance of interrogative and interpretation procedures in historical methodology.

*Key words:* historical research, historical understanding, personality, George Florovsky, Christianity.

Георгий Васильевич Флоровский — выдающийся богослов и мыслитель XX в. На его счету десятки научных статей, глубокие исследования в области патристики и богословия. Особое место в его исследованиях занимает проблема истории — замысла Божия о человеке, который проявляет себя во временности общного существования людей, в спасительном предстоянии каждого человека и всех людей в их одновременном и разновременном единстве перед вечностью. Как проявляет и исчерпывает себя мотив времени в истории? Как снимается ветхозаветное

покрывало с сердец человеческих, уразумевающих, поколение за поколением, себя как «друзей» Христовых и детей Божиих по благодати? Все эти вопросы не имеют окончательных ответов: исторические исследования, которые направлены на процессы, отношения и события в истории как на явления, закономерно организованные, при всей их сложности, оказываются недостаточными. Всякая история есть история людей и отношений между ними, но сводимо ли историческое начало человеческой жизни к самому себе?

Согласно размышлениям о. Георгия Флоровского, в исторических событиях христианин может проследить определенную часть промысла Божьего о мире и человеке: эти события признаются верой как истинные, решающе судьбоносные. Вера определяет их как «великие дела» Бога. Здесь же о. Георгий уточняет: «Христианство по существу своему есть решительное обращение к истории, свидетельство веры об определенных событиях прошлого, определенных исторических фактах... христианская религия есть повседневный призыв к изучению истории» [3, с. 671].

Изучение истории видится о. Георгию как *изучение человеческого прошлого*, но он отмечает, что это «предприятие двусмысленное» [3, с. 675]. Отправным пунктом для изучения истории является именно настоящее, к которому принадлежит сам исследователь. Тем самым он *оглядывается* назад, а точкой отсчета его исследований являются первичные источники. Историк-исследователь «восстанавливает» прошлое, которое невозможно непосредственно наблюдать. Оно действительно прошло, и поэтому его познание неизбежно косвенно, оно выводится путем заключений; оно всегда является интерпретацией. Эту интерпретацию неверно представлять как совершающуюся самостоятельно, закономерно или произвольно. Суть ремесла историка — искусство герменевтики, правильного, осмотрительного толкования исторических свидетельств из своего настоящего. Но дело не в разнице времен самой по себе: основным принципом настоящей экзегезы является понимание мысли писавшего, именно того, что автор исторического документа хотел сказать. Нельзя надмеваться над свидетельствами, аргументируя к неким преимуществам своего настоящего времени, нельзя отбрасывать какой-либо текст или фразу как «бессмысленные», если и кажется в ситуации перечтения документальных свидетельств, что в них нет смысла, или смыслы до неразличимости «устарели». Чтобы обнаружить смысл, нужно

знать или предполагать вопрос, возникший в уме автора текста. Вопрос, на который текст должен служить ответом. Первым правилом ремесла историка является именно «перекрестный допрос свидетелей», постановка правильных вопросов, заставляющая реликвии и документы на них отвечать [3, с. 681–682].

Ученый, исследующий свидетельства и документы, восстанавливая историческое прошлое, в силу своего познавательного положения стремится рационализировать поток истории. Как писал о. Георгий, «часто, вместо живых людей, неустойчивых и всегда не “вполне определившихся”, историки описывают определенные характеры, как бы индивидуальные типы в характерных положениях» [3, с. 688]. История человечества не сводима к рациональным структурам исторического понимания, как непредставима и в некоем, пусть и актуальном, но отнюдь не исчерпывающем ее полноту политическом аспекте, с которым часто связаны *утопические требования и иллюзии*. Человеческая история содержит в себе «историю духа, историю роста человека в меру возраста совершенства, под господством исторического Бого-Человека, самого нашего Господа Христа Иисуса» [3, с. 706].

Трактуя задачу понимания истории, о. Георгий полагает суть изучения истории не столько в рассмотрении божественного действия — такого рода прямые исследования невозможны, — конечная цель исторического исследования состоит в понимании деятельности человека, несводимой к самой себе. Встреча с иной жизнью в ее утешительной, открытой полноте и глубине [3, с. 693], налаживание коммуникации через свидетельские высказывания-документы с людьми прошлого — таковы пределы ближайших стремлений всякого историка.

Рассуждая об истории, ее целях и задачах, Г. В. Флоровский особое внимание уделяет происхождению человека, его исторической сути. Происхождение всего существующего — это «великое чудо: Мира могло бы и не быть. И то, чего могло и не быть, для чего нет неотвратимых причин, однако есть» [3, с. 288]. Определение человеку дается догматически, как творение Божие, а понятие «тварь» может быть отнесено не только к миру сотворенному, но и к его части — человеку. В человеке Флоровский видит связующее звено между физическим миром и духовным. По его словам, «человек сотворен амфибией, жителем двух миров, более того — связью между мирами, “строителем мостов”» [5, с. 437].

Это можно интерпретировать и в том смысле, что человек не просто «строитель мостов», а сам есть «мост»: «Человек подобен амфибии: он одновременно духовен и телесен, таким он был создан Богом. Тело органически принадлежит единству человеческого бытия» [4, с. 634]. Соответственно трактуется и идея личности: «Личность есть прежде всего свободный субъект, субъект самоопределения, творческий центр сил. <...> Но, являясь сверхприродной личностью, творчески-свободной сущностью, человек существует потому и вследствие того, что он есть абсолютная мысль Бога» [5, с. 433, 439].

Флоровский видит в человеке связующее звено между миром духовным и миром физическим, в христианине — подлинного исследователя, интерпретатора и экзегета. Через служебное понимание мысли автора, писавшего исторический документ, исполняется историчность мышления, совершается историческое событие, встреча у самих истоков совместного мышления людей.

Г.В. Флоровский относился к изучению истории весьма серьезно. В истории мыслитель видел не просто науку, а нечто большее, некий процесс, изучение которого необходимо для жизни каждого верующего и обретающего веру человека. Его исторические труды и по сей день вызывают неослабевающий интерес у исследователей, как начинающих, так и опытных [1, 6].

## Литература

1. Тюменцев Ю. А. Г. В. Флоровский о природе исторического познания // *Вестник Томского гос. университета*. — 2004. — № 281. — С. 162–168.

2. Флоровский Г. В. Евангелие Воскресения // *Флоровский Г. В. Вера и культура*. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 634–641.

3. Флоровский Г. В. Затруднения историка христианина // *Флоровский Г. В. Вера и культура*. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 671–707.

4. Флоровский Г. В. Тварь и тварность // *Флоровский Г. В. Вера и культура*. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 280–316.

5. Флоровский Г. В. Эволюция и эпигенез // *Флоровский Г. В. Вера и культура*. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 422–441.

6. Щученко В. А. Конкретный историзм Г. В. Флоровского // *Вестник РХГА*. — 2012. — Т. 13. — Вып. 4. — С. 60–70.

**«Автор» и «актор» исторического понимания  
(к поискам А.Я. Гуревича)**

Рассматривается классическая проблема авторства в историческом познании: кто пишет историю? и что пишет историк? В теоретико-методологическом наследии А.Я. Гуревича обнаруживается ответ на эти вопросы, содержащий элементы современного сетевого подхода, но без отказа от онтологической подлинности. Стремление к воспроизведению исторических целостностей реализуется через эпистемологическую иронию и коммуникативную открытость.

*Ключевые слова:* история, историк, историческое понимание, эпистемология истории, эпистемологическая ирония, историческая реальность, сетевой подход.

*D.I. Gladkov*

**«Author» and «Actor» of Historical Understanding  
(about the Searches of Aron Ya. Gurevich)**

The classical problem of authorship in historical knowledge is considered: who writes history? and what does the historian write? The answer to these questions is found in the theoretical and methodological heritage of Aron Ya. Gurevich. The approach of Aron Gurevich contains elements of a modern network approach, but without the renounce of ontological authenticity. His desire to reproduce historical integrity is realized through epistemological irony and communicative openness.

*Key words:* history historian, historical understanding, epistemology of history, epistemological irony, historical reality, network approach.

Проблема авторского, творящего начала в историческом понимании может быть отнесена к числу «вечных» в философии и методологии исторической науки. В познавательной ситуации современных практикую-

щих историков эта проблема, как представляется, приобретает некоторый сетевой вид. Множественные пролиферации исторического знания и форм его организации ведут к тому, что историк перестает быть «коллективным лицом» (подобно тому, как он к концу XIX в. перестал быть уникальным персонажем *Weltgeschichte*). Истощается не только онтологический момент авторской полноты исторического понимания, но и его эпистемологическая субъектность. Авторский момент исторического понимания — участия историка в своем другом, свидетельства об этом другом — воплощается в некоторых сетевых или, иначе, негативных онтологиях эпизодов исторического понимания, эпистемологических протоколах исторического письма и др. [2]. Нетрудно прогнозировать новую эпоху протоколно распределяемого или управляемого доверия к историку; однако небесполезно, на мой взгляд, и обратить внимание на риски, которые таким образом возникают, уточнить планы «экзистенциального вращения» (П.А. Ольхов), которые возникают в новую эпоху «сетевого» авторства.

Интенсивные исследования проблемы авторства в историческом понимании в отечественной исторической науке конца XX — начала XXI в. были предприняты А. Я. Гуревичем. В опыте этого уникального историка пересеклись и образовали сеть смысловых форм авторского исторического понимания эпистемологические стили марксистского, неокантианского, анналистского и, драматическим образом, герменевтико-диалогического, бахтинского историзма. Своего рода максима здравого смысла, общее место опыта А.Я. Гуревича: историк не создает историю как нечто прежде небывшее, но он и не воссоздает историю такой, какой она была в действительности. Миссия историка заключается в том, чтобы отстаивать реальность истории в меру своего участия в ней; это подразумевает ироническое отношение к эпистемологическим стилям как маскам исторического понимания. Как отмечает П.А. Ольхов, историк выявлял и уточнял категориальные структуры «как некоторую реальность ума другого» в их общем интонативном или стилевом строе, проявляя «коммуникативную интуицию» [3, с. 24–25]. Ученый доказывает, что история общества и образующих его больших и малых групп не должна изучаться в отрыве от истории картин мира, систем ценностей, форм социального поведения, символов и ритуалов. Он показывает необходимость выработки такого способа рассмотрения истории, который был бы ориентирован на воспроизведение исторических целостностей.

Историк-автор становится актором речевого действия, определенность которого состоит главным образом в заботе об историчности другого. Действие занято не только и не столько поисками некоторой последней истины этого другого, сколько созданием «охранной грамоты» для этого другого: эпистемологическая ирония оказывается условием сбережения некоторой онтологической подлинности, сквозного по отношению к различным эпистемологическим формам смыслового единства исторических событий. Перемены, которые претерпевают различные исторические эпистемологии в опыте А.Я. Гуревича [1], обеспечиваются бесспорной для него экзистенциальной позицией в историческом понимании — позицией самообнаружения себя как своего наиболее близкого исторического другого при поиске условий возможности своего авторства. Это позиция своего рода эпистемологической «гласности»; исследовательски она незакрыта, пластична, это позиция аналитически распределенного или, глядя из сегодняшней ситуации, протосетевого исторического самопонимания, приступая к которому важно соблюсти самое трудное — «не обманывать самого себя» (Л. Витгенштейн).

## Литература

1. *Гуревич А. Я.* История — нескончаемый спор. — М.: РГГУ, 2005. — 899 с.
2. *Ло Дж.* После метода: беспорядок и социальная наука. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. — 351 с.
3. *Ольхов П. А.* Историческая реконструкция как диалогический проект: категориально-речевые и нравственные доминанты А. Я. Гуревича // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке.* — 2018. — № 1. — С. 21–32.

**Г.П. Федотов и П.М. Бицилли. Историзация гуманитарного познания**

Русская рецепция общеевропейской линии развития гуманитарной мысли включает в себя такие знаковые фигуры, как Петр Михайлович Бицилли (1879–1953) и Георгий Петрович Федотов (1886–1951). Оба автора изначально медиевисты, ученики И.М. Гревса. В докладе их творческое наследие анализируется не с точки зрения их воззрений на историю (что авторы думали об историческом процессе), но с точки зрения их понимания идеи истории, а этот вопрос непосредственно примыкает к проблемам методологии.

*Ключевые слова:* гуманитарное познание, история, историзация, Г.П. Федотов, П.М. Бицилли.

*М.А. Yushkevich*

**G.P. Fedotov and P.M. Bitsilli. Historisation of Humanitarian Cognition**

The Russian reception of the pan-European line of development of humanitarian thought includes such iconic figures as Pyotr Michailovich Bitsilli (1879–1953) and Georgiy Petrovich Fedotov (1886–1951). These both authors were originally medievalists, students of I. M. Grevs. In the framework of this report their work and heritage are not analysed from the point of view of their opinions on history (what the authors thought about the historical process), but from the point of view of their understanding of the idea of history, and this question is directly adjoins to the problems of methodology.

*Key words:* humanitarian knowledge, history, historisation, G.P. Fedotov, P.M. Bitsilli.

История каждой конкретной науки включает в себя последовательное развертывание ее внутреннего содержания. Нет науки вне ее истории. Хотелось бы подчеркнуть, что речь тут идет об истории как об осуществившемся в тех или иных социальных практиках опыте, опыте, который собственно и является в конечном итоге «предметом» исследования, но только таким предметом, с которым познающий нерасторжимо связан

и который меняет самого познающего. Отсюда по-новому встают проблема познания и вопрос о границах метода.

П.М. Бицилли в 1925 г. опубликовал объемистый труд «Очерки теории исторической науки», где подробно изложил и свои взгляды, и круг исследователей, на труды которых он опирался в ходе изложения своих мыслей. Методологию Г.П. Федотова мы можем только эксплицировать и представить ее в контексте положений П.М. Бицилли.

П.М. Бицилли начинает изложение полемически, критикуя историков, использующих номотетический подход в описании исторического процесса. История для П. М. Бицилли — это деяния людей, при этом построение закономерностей влечет за собой логическую перестановку объекта и субъекта. Так, гуманистически понятая история позволяла избежать «гипостазирования исторических понятий», ставя в центр творческо-волевое начало человека. Другим адресатом полемики были историки, использующие генетический метод описания истории, согласно которому главной задачей историка становится установка происхождения, генетической связи исторического явления с чем-то ему предшествующим. Но поступок человека, говорит П.М. Бицилли, во-первых, не выводим целиком из предшествующего опыта. Во-вторых, суть того, что познает историк, — это развитие социальной практики, ее изменение. Итак, для П.М. Бицилли важно показать уникальность явления — ренессанс связан со средневековьем, но не выводим из него как необходимое продолжение. Уникальность же определяется временем и местом или, другими словами, культурой в том значении, какое придавал этому термину О. Шпенглер.

По мысли П.М. Бицилли, каждое время содержит в себе и огромные пласты прошлого и семена будущего, отчего бессмысленным становятся все попытки выстроить исторические события в правильную генетическую последовательность. Напротив, поиск индивидуальности фокусирует взгляд исследователя на конкретике исторического содержания события. В качестве иллюстрации этой мысли я позволю себе сослаться на работу Генриха Вёльфлина «Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве». Автор убедительно показывает, что ренессансное искусство имело своей главной отличительной чертой от искусства барокко живописность, выраженную в динамичности изображаемого. Ясно, что в этом смысле барокко не выводимо из ренессанса, барокко и ренессанс имеют совершенно разные внутренние законы, явля-

ясь самостоятельными воплощениями художественных задач. Хотя сюжеты работ могут совпадать — обе работы созданы внутри католических религиозных представлений, — но центром внимания историка становится уникальность ведущей живописной идеи — замысла, характерного для каждого из стилей. Взгляд историка направлен на идею. П.М. Бицилли приводит пример: «...так, у Ранке идея папства воплощена каждым понтификом по-своему». Но «воплощение идеи папства по-своему» происходит не изолированно, не само по себе. Оно происходит в русле определенной самодовлеющей констелляции социально-исторических идей. Это теоретическое предписание о различении времен, фокусировка взгляда исследователя на индивидуальности времен были частью определенного мировоззрения, мыслительной традиции, ведущей свое «происхождение» от романтизма.

В статье «Carmen saeculare» 1928 г. Г.П. Федотов говорит о разрыве между людьми «послевоенного поколения» со своими «отцами» и проявившемся в войне и революции кризисе социально-политической модели общества, а также о кризисе культуры, которая существовала в Европе на протяжении столетий. Выразителем перемен стал и новый человек — человек начала XX в. Федотов, проводя довольно скрупулезный анализ того, как изменились привычки, нравы, социальные выборы общества, постепенно, штрих за штрихом, создает набросок лица этого «нового человека». Работа эта по сути является прояснением «вызова времени» в тойнбианском смысле этого слова. Каков же ответ?

С конца 1920-х гг. Г.П. Федотов не только преподает в богословском институте, но и активно участвует в различных христианских движениях. Этот яркий положительный социальный опыт и опыт обращения к религии существенной части интеллигенции в России в пореволюционную пору дают ему возможность в христианстве увидеть пути преодоления социальных и культурных вызовов. Несмотря на принципиальное несогласие Г.П. Федотова со многими положениями евразийцев, в число которых входил и П.М. Бицилли, взгляды на методологию у них часто, не теоретически, а именно практически, были близки. Впрочем, это сближения делается только отчасти, поскольку исторические концепции авторов различны. Одним из воплощений принципов индивидуализации как сути взгляда исследователя становится поиск Г.П. Федотовым уникальных национальных черт — «Лицо России». Эта принципиальная по-

зиция национально индивидуализировать культуры — центральное место многих его работ. Совпадают у Г.П. Федотова и П.М. Бицилли и воззрения на собственно материал, с которым работает гуманитарный исследователь: идеи, а не факты — влиятельные идеи, индивидуализирующие творческие потенции традиций, каждая в свое время.

*А.А. Воробьев*  
МПГУ, Москва

**Схватить и удержать время:  
история меня и история нас  
(несколько тезисов о советской литературе)**

В докладе поднимается проблема философичности русской советской литературы. Проводятся аргументы против понимания советской литературы как периферийного и маргинального явления. Показано, как литературные тексты, в которых компонент философской рефлексии значителен, могут «схватывать» хронологическое и перцептуальное время и тем высвечивать глубокий экзистенциальный опыт советской эпохи. Сделан вывод о фундаментальной значимости прояснения таких текстов для восстановления традиции преемственности национальной мысли — как для нас, современников, так и для потомков.

*Ключевые слова:* философия литературы, советская литература, хронологическое время, перцептуальное время, экзистенциальный опыт, историческое мышление, восстановление традиции.

## To Catch and to Hold the Time: the History of Mine and the History of us (some Theses about Soviet Literature)

The report raises the problem of the philosophical contents of Russian Soviet literature and gives certain arguments against understanding of Soviet literature as peripheral and marginal phenomenon. It is shown how literary texts, in which the component of philosophical reflection is significant, can «grasp» chronological and perceptual time and thus highlight the deep existential experience of the Soviet era. As the conclusion the author argues the fundamental importance of the clarification of such texts for restoration of the tradition of continuity of national thought — as for us, contemporaries, and also for future generations.

*Key words:* philosophy of literature, Soviet literature, chronological time, perceptual time, existential experience, historical thinking, restoration of tradition.

Характерной особенностью русской национальной культуры является ее литературоцентричность. «Культовый» статус классической литературы поддерживается не в последнюю очередь благодаря консервативной школьной программе. При заметном количестве недостатков программы (одним из которых является однозначный «перекос» в сторону изучения литературы XIX в.) сохранение традиции «чтения классиков» есть на практике поддержание основ русского мировоззрения.

Литература фиксирует опыт проживания-переживания жизни (индивидуальный и коллективный) в ее исторически сложившихся формах, характерных для *конкретного* времени и *конкретного* места. Писатель «кристаллизует историзм» (но не превращает его в «окаменелость»), который, в свою очередь, будучи выражен в емких, плотных, смыслонасыщенных словах, расширяет возможности культурной коммуникации. Грубо говоря, количество цитат, которыми мыслит народ (образованная его часть и малообразованная) в обиходе, определяет глубину общения. А общение — это способ выживать.

В каком-то смысле, русская литература выступает «ученой» продолжательницей (в смысле цитат-афоризмов, «врастающих» в общественную память) «народных» пословиц и поговорок. В цитатах классиков заключен смысл, не универсально работающий везде (национальный

писатель, даже если имеет статус мирового писателя, прежде всего — национальный), а работающий предметно, «на всю мощь», в России (как например, «на всю мощь» работает Т. Манн внутри немецкой культуры). Такой смысл улавливается «сходу» (иногда — дорефлективно), если сохраняется хотя бы минимальный уровень знакомства с литературой.

Мышление, предполагающее обращение к цитатам ведущих произведений национальной литературы, есть *конкретное мышление* — оно уже само по себе заслуживает быть проясненным в своей специфике. Рассмотрим бытовую ситуацию. Некий гражданин N. ворует на заводе медные провода. По факту кражи он говорит в сердцах: «Всю страну разворовали!» При этом себя (свой поступок) в эту фразу не включает (потому как украл у «государства», а не у «страны»). Однако подспудно совесть его колет — хотя бы после первой кражи. А вот цитата из классика: «Так... кто же... убил?» — «Да вы убили, Родион Романыч!» («Преступление и наказание»). Опытны понятны и ситуация, и цитата, которая «вмещает в себя ситуацию»: соотнесенные друг с другом, они ощущаются как «то самое», как что-то, что «работает», как «так оно и есть». Это принимается на «внутреннем уровне», как бы сказали в повседневном разговоре. Однако для нынешних времен, которые можно охарактеризовать в культурном смысле как времена с *критически непроясненной целью движения* (куда? зачем?), оснований для утверждения русской литературоцентричности поубавилось.

Чем дальше от классиков XIX в., тем объективно труднее их понимание и тем легче проходит их эстетизация — или, скажем сильнее, чрезмерная эстетизация (двойная чрезмерность). Понижение уровня практики чтения почти всегда приводит к «окаменению» выдающихся деятелей литпроцесса. Существует некая закономерность: чем меньше люди читают, тем более великими в общественном сознании становятся классики именно *в силу непрочитанности*. Но для России указанная выше закономерность представляется опасной, раз литературоцентричность есть ее характерная особенность. Скажем, Достоевский суть национальный пророк, мыслитель — так «принято считать». Кажется, утверждение верное, но *в каком смысле* он пророк и что в нем пророческого для нас, для меня конкретно, какая связь его пророчеств прошлого со свершившимся уже? То есть: как опыт его пророчествования может быть *современен* для первой трети XXI в.? Это — не ясно, поскольку между Достоевским и нами практически полторы сотни лет исторического шага. Если такие вопросы не возникают, значит, мышления нет, значит, невоз-

можно ни понять толком, ни развивать собственную литературу, начинается догматизация и мифологизация в их грубом виде. Традиция живого текста и его пульсации (коммуницирование через цитаты) превращается в имитацию традиции, в дурные эпидейктические речи по поводу и без.

Потому прояснение литературного текста и его затекста, контекста, и, возможно, самого важного — сознательного авторского умолчания (характерного для писателей XX в.), продиктованного историческими обстоятельствами времени, есть прояснение истории, исторического мышления, и итогом природы человека (если историю понимать как социальную природу человека) и самого русского субъекта. Конечно, есть разница между писателем, ставящим задачу выговорится «для себя и ради себя», и писателем, «выговаривающим из себя» коллективную боль всех. Это разные писатели в смысле их общественной значимости. Для России более значительным традиционно будет считаться тот писатель, который «про нас», однако и тот, который «про себя», тоже часть «нас»: «А без меня народ не полный!» (*Платонов А. «Старый механик»*.) Если мысленно «изъять» цитаты, например, из Достоевского, из обихода, то культура и коммуникация беднеет — эта мысль *кажется* очевидной. Менее очевидна иная мысль: есть опыт литературы, который глубоко отразил русскую жизнь, корни пустил, но не прижился (потому как корни были вырваны или пересохли от отсутствия ухода). Это опыт советской литературы.

Тоже справедливо и для выведенных «типажей»: Манилов, Базаров, Смердяков «прижились». Однако советское продолжение русской классики расширило видение типажей — потому что для иного века иные фигуры, — и толком не прижилось. Типажи, вроде описанного Ю. Трифоным Вадика Батона — «никакого человека» («Дом на Набережной»), не могут никак войти в обиход, стать нарицательными, хотя обиход иной раз сами и составляют. Практически это сказывается в сужении видения количества потенциальных способов проживания жизни (литературных сценариев).

Советская литература, которую правильнее называть употребляемым в литературоведении термином «русская советская литература», состоявшись, в итоге, не совсем состоялась — она незаслуженно оттеснена на периферию, и носит среди своих же, среди носителей того же языка, полумаргинальный статус. Опыт советской литературы ожидает быть проясненным: как удивительно и неожиданно созвучны текст-для-своих Н. Трубникова «Зефи, Светлое мое Божество, или После заседания (из записок покойного К.)», и «Другая жизнь» Ю. Трифонова! Как они коннотируют с «Историей

историка» А. Гуревича. Вот, кажется, такие разномастные — философ, писатель и историк, однако они своими смыслами, «ухваченными ситуациями времени» сообщают опыт чрезвычайно близкий друг другу. Как так получилось? Тексты «схватили» в себе время — и хронологическое, объективное (так было), и перцептуальное, субъективное (так ощущалось). Тексты *удались*. Для современников такое «схваченное время» есть история *про меня* (про каждого), которая история *про нас* (про всех). А для потомков «удержание» времени — уже сверхзадача, уже понуждение, уже постановка себя в (полу)непонятную ситуацию, под которую необходимо выделить «резервуар памяти». Потомки вполне могут заявить (и так оно и получилось): «А зачем нам — вы, которые не мы?» Но «не мы» ли?

Несмотря на то что связи мысли крепки во времени, сохранение традиций тонко — потому легко рвется. Стереотипы в отношении советской изящной словесности (эдакая «презумпция виновности»), являющиеся «кумулятивным эффектом» безответственных спекуляций, заставляют чаще вспоминать слова Ивана Вихрова, героя романа Л. Леонова «Русский лес»: «...все правдоподобно о неизвестном». Советское, оно же русское в ином историческом изводе, глубоко неизвестно, потому как чрезвычайно сложно, как сложна сама жизнь — это наш принципиальный тезис. Оно было разное: были и те, кто «за мзду», а были, кто «правды ради». Были и живые пророки, как великий классик Леонид Леонов... Был и забылся. При ином историческом раскладе, в котором память поколений удержала бы «схваченное время», ситуация с пропажей национальных писателей-мыслителей была бы немыслима.

Часто приходится слышать такое утверждение: в советское время-де ни литературы толковой не было, ни уж тем более философии. Цитата: «Все правдоподобно о неизвестном». По-видимому, есть только один медленный способ вернуть самим себе наше время и нас самих («историю меня» и «историю нас», в «схваченном» и «удерживаемом» времени) — произвести глубокую гуманитарную расчитку текстов, реактуализировать их, восстановить традицию в самих себе. Разрыв традиции тем еще усиливается, что историки, философы и филологи *слишком опредмечены* и никак не могут соотноситься, хотя по сути являют *одно нераздробляемое гуманитарное знание*. Задача, не инициируемая никакой властной институцией, но глубокой потребностью быть созвучными своему народу и его культуре, видится в том, чтобы преодолеть это «правдоподобное о неизвестном» и прийти к *правде* того, что было и что, осуществившись, стало, чтобы быть вечным.

## Сведения об авторах

---

Автономова Наталия Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН, научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и Государственной службы, Москва.

Ажимов Феликс Евгеньевич – доктор философских наук, директор Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Амкуаб Гурам Артемович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики Абхазского государственного университета, Сухум, Абхазия.

Аникин Даниил Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, Саратов.

Арламов Александр Анисимович – кандидат педагогических наук, профессор факультета педагогики, психологии и коммуникативистики Кубанского государственного университета, Краснодар.

Аров Ярослав Игоревич – аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Артамошкина Людмила Егоровна – доктор философских наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург.

Афанасов Николай Борисович – младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, Москва.

Бабкова Майя Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник Центра японских исследований Института востоковедения РАН, Москва.

Балаховская Татьяна Игоревна – директор Мемориального музея-кабинета академика П.Л. Капицы, Москва.

Бендерский Илья Игоревич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Государственного музея Л. Н. Толстого, Москва.

Бычкова Юлия Андреевна – аспирантка кафедры истории русской философии и теоретического россиеведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, Ростов-на-Дону.

Воробьев Андрей Александрович – аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Воробьева Светлана Александровна – доктор философских наук, заведующая кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного химико-фармацевтического университета, Санкт-Петербург.

Гайдуков Валерий Игоревич – аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Гладков Дмитрий Игоревич – аспирант кафедры философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород.

Грановская Ольга Леонидовна – доктор философских наук, профессор Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Грякалов Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Гурин Дмитрий Валерьевич – кандидат философских наук, ведущий менеджер ООП Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени И. Канта, Калининград.

Даценко Павел Александрович – аспирант исторического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, младший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, Москва.

Демидова Серафима Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальных наук и технологий Национального технологического университета «МИСиС», Москва.

Денн Мариз – профессор университета М. Монтеня, Бордо, Франция.

Джавиш Осман – аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Дидык Марина Александровна – кандидат философских наук, доц., и.о. заведующего кафедрой истории русской философии и теоретического россиеведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, Ростов-на-Дону.

Дроздова Дарья Николаевна – кандидат философских наук, заместитель руководителя Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

Ермичев Александр Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербург.

Загуменнов Александр Владимирович – аспирант кафедры русского языка, журналистики и теории коммуникации Вологодского государственного университета, Вологда.

Зимбули Андрей Евгеньевич – доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Игнатъев Денис Юрьевич – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург.

Исупов Константин Глебович – доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург.

Канаев Илья Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета Университета Сунь Ятсена, КНР.

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, ординарный профессор, заведующий Международной лабораторией русско-европей-

ского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

Карабыков Антон Владимирович – кандидат филологических наук, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета, Омск.

Киселева Марина Сергеевна – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН, Москва.

Козлова Наталья Юрьевна – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Коляда Мария Сергеевна – аспирантка философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, редактор журнала «Вопросы философии», Москва.

Конончук Дмитрий Васильевич – кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Коптева Ирина Андреевна – аспирантка кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Кузнецова Наталия Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, главный научный сотрудник Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, Москва.

Кузнецова Светлана Вениаминовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Курохтина Софья Руслановна – аспирантка Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, Саратов.

Латыпова Алина Раилевна – младший научный сотрудник Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, со-

трудник Центра медиафилософии и Лаборатории исследований компьютерных игр, секретарь научно-исследовательского семинара «Визуальные практики», Санкт-Петербург.

Ленкевич Александр Сергеевич – сотрудник Центра медиафилософии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, организатор научно-исследовательского семинара Лаборатории исследований компьютерных игр, Санкт-Петербург.

Леонидов Денис Владимирович – кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Леонидова Виталина Владимировна – кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Летягин Лев Николаевич – кандидат философских наук, заведующий кафедрой эстетики и этики, заместитель директора Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Линченко Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник Липецкого филиала Финансового университета при Правительстве РФ, Липецк.

Мануйлов Алексей Николаевич – магистрант исторического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, Москва.

Махлин Виталий Львович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Медушевский Андрей Николаевич – доктор философских наук, ординарный профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

Микешина Людмила Александровна – доктор философских наук, почетный профессор Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Мотовникова Елена Николаевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород.

Мурадян Олеся Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теории культуры, этики и эстетики Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, Ростов-на-Дону.

Ноговицын Никита Олегович – доцент кафедры Культурологии, философии культуры и эстетики Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург.

Носков Алексей Александрович – магистр философии, преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна, Санкт-Петербург.

Ольхов Павел Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород.

Осминкина Евгения Владимировна – магистрантка кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Очеретяный Константин Алексеевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии науки и техники Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург.

Персиянова Мария Вадимовна – магистрантка кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Пишун Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Полухин Виктор Павлович – аспирант кафедры философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород.

Попова Варвара Сергеевна – кандидат философских наук, доцент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени И. Канта, Калининград.

Порус Владимир Натанович – доктор философских наук, ординарный профессор, руководитель Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

Прозерский Вадим Викторович – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург.

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, профессор Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», главный редактор журнала «Вопросы философии», Москва.

Рожкова Диана Сергеевна – аспирантка кафедры философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Белгород.

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, ординарный профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

Сабанчеев Рустам Юнусович – аспирант философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, Москва.

Сабенникова Ирина Вячеславовна – доктор исторических наук, заведующая сектором использования архивных документов Отдела архивоведения Всероссийский научно-исследовательский институт документоведения и архивного дела, Москва.

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики, директор Центра медиафилософии института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург.

Сайганова Вероника Святославовна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии культуры факультета философии

фии и социальных наук Белорусского государственного университета, Минск, Беларусь.

Самойлова Анастасия Геннадьевна – аспирантка сектора истории политической философии Института философии РАН, Москва.

Светлов Роман Викторович – доктор философских наук, директор Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург.

Сердюкова Елена Владимировна – кандидат философских наук, доцент, директор Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, Ростов-на-Дону.

Сливкова Юлия Викторовна – аспирантка кафедры туризма, гостиничного и ресторанного бизнеса Омского государственного технического университета, Омск.

Тарба Иван Дорофеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Абхазского государственного университета, Сухум, Абхазия.

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, зам. главного редактора журнала «Вопросы философии», ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и Государственной службы, профессор Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва.

Хвостова Ксения Владимировна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, Москва.

Шевченко Олег Константинович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, Ялта.

Шипилов Александр Викторович – аспирант кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, заместитель директора научной библиотеки Российской академии художеств, Санкт-Петербург.

Шоломова Татьяна Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Шумейко Максим Викторович – кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Щедрина Ирина Олеговна – аспирантка философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, Москва.

Щедрина Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Юшкевич Михаил Андреевич – аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

Яковлева Любовь Юрьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург.

Янковская Нина Владимировна – соискатель кафедры истории русской философии и теоретического россиеведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, Ростов-на-Дону.

Янцен Владимир Владимирович – кандидат философских наук, хранитель архива Д. И. Чижевского, Халле, ФРГ.

Ячин Сергей Евгеньевич – доктор философских наук, профессор департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток.

Научное издание

**История**  
**как фундамент гуманитарного познания**

*К 100-летию исторического образования  
на Дальнем Востоке*

Материалы международного семинара

15–17 октября 2018 г.

Подписано в печать 8.10.2018 г.

Формат 60×84 / 16. Усл. печ. л. 21,86.

Тираж 500 экз. (1-й завод 1–130). Заказ **xxx**.

Дальневосточный федеральный университет  
690091, г. Владивосток, ул. Суханова, 8

Отпечатано в Дальневосточном федеральном университете  
690091, г. Владивосток, ул. Суханова, 8  
(Типография Издательства ДВФУ,  
690091, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 10)