

ISSN 2076-3883

ФИЛОСОФСКОЕ
ОБРАЗОВАНИЕ

В е с т н и к

Ассоциации философских факультетов
и отделений

1 (7), 2016

Москва – Санкт-Петербург
2016

ББК 74
Ф 56

Рекомендовано к публикации
Бюро Санкт-Петербургского философского общества

Редакционный совет:

Председатель АФФО В. В. Миронов (МГУ)
Сопредседатель АФФО С. И. Дудник (СПбГУ)
Сопредседатель АФФО В. С. Диев (НГУ)
А. А. Гусейнов (ИФ РАН)
В. А. Лекторский (ИФ РАН)
В. А. Степин (ИФ РАН)
Г. В. Драч (ЮФУ)
А. В. Перцев (УрФУ)
С. С. Аванесов (ТГУ)
М. Д. Щелкунов (ПФУ)

Редакционная коллегия:

Главный редактор В. М. Дианова (СПбГУ)
Ответственный редактор А. А. Кротов (МГУ)
Члены редколлегии: М. И. Билалов (ДГУ),
Е. В. Борисов (ТГУ),
Е. В. Брызгалина (МГУ),
В. П. Горан (НГУ),
Н. В. Кузнецов (СПбГУ),
В. Н. Порус (НИУВШЭ),
А. Е. Рыбас (СПбГУ),
А. В. Тихонов (ЮФУ),
О. Н. Томюк (УрГУ)
Ответственный секретарь Д. Е. Прокудин (СПбГУ)

Ф 56 **Философское образование:** Вестник Ассоциации философских факультетов
и отделений: Вып. 1 (7), 2016. — М., СПб.: Изд-во СПбГУ, 2016. — 186 с.

ISSN 2076-3883

БК 74

© Ассоциация философских факультетов и отделений, 2016
© Санкт-Петербургское философское общество, 2016
© Авторы статей, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

<i>Дианова В. М.</i> Постмодернистские концепты как познавательные стратегии.....	5
---	---

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ

<i>Красиков В. И.</i> Современное отечественное философское сообщество: динамика групповых консолидаций	17
---	----

ИЗ ИСТОРИИ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

<i>Клестов А. А.</i> Францисканцы и становление Парижского университета ..	28
--	----

ЗАДАЧИ И ЦЕЛИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

<i>Колесников А. С.</i> Философия и педагогика: взаимодействие и взаимовлияние	45
--	----

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: МЕТОДЫ И ОПЫТ

<i>Соловьев В. М.</i> Особенности изучения российской культуры: о контенте для проекта базового курса	59
---	----

<i>Пигров К. С.</i> Размышления о постижении философии будущими историками искусства.....	73
---	----

О ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКЕ

- Емельянов Б. В., Ионайтис О. Б.** Русский философ Александр Галич и его Демидовская премия 1835 г..... 91
- Буланов В. В.** Утопический проект В. С. Соловьева и религиозные основания русской философии 101

КОНГРЕССЫ, КОНФЕРЕНЦИИ

- Рыбас А. Е.** Российско-японский философский диалог..... 109
- Диев В. С., Головкин Н. В., Петров В. В.** Третья миссия университета в современной России..... 122
- Летягин Л. Н., Шипилов А. В.** «Этос Реформации» в контексте истории европейской мысли и ценностные константы современности 131

ПРАКТИКА

- Кукушкина Е. Н.** Этнософия как одно из проявлений этнической идентичности (на примере алтайских народов)..... 137
- Осипова Т. А.** Образы пограничья в русской культуре: ведовство и чернокнижие 146

РЕЦЕНЗИИ

- Рыбас А. Е.** Рецензия на учебник: *Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б.* История отечественной философии XI–XX веков. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 830 с..... 155

- АННОТАЦИИ..... 156
- SUMMARIES..... 162
- СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 168
- CONTENTS..... 170

ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ КОНЦЕПТЫ КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ¹

В. М. Дианова

Концепт – это, разумеется, познание, но только самопознание, и познается в нем чистое событие, не совпадающее с тем состоянием вещей, в котором оно воплощается.

Ж. Делез, Ф. Гваттари

Вначале о концептах вообще. Ж. Делез и Ф. Гваттари задаваясь вопросом о том, что такое философия, дают «неизменный ответ: философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»². Из текста книги «Что такое философия?» явствует, что у каждого концепта есть свой возраст, подпись создателя и имя; что концепт претерпевает становление, касающееся отношений с другими концептами; что концепт может быть подвержен мутации и повинуется требованиям обновления и замены. Поскольку создающий концепт философ конструирует его в контексте своей нации, соответственно формируется геофилософия, отмеченная национальными чертами. Из этого следует, что философские концепты имеют не только историю, но и собственную географию.

¹ При финансовой поддержке гранта РГНФ, проект 15-33-01018.

² Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 1998. С. 10.

Что касается понятия «постмодерн» и концептуального обоснования соответствующего культурного феномена, то, полагаем, именно французский философ Ж.-Ф. Лиотар наиболее убедительно осуществил анализ этого понятия, дал философское обоснование этого социокультурного феномена. Приведем фрагмент из интервью, которое проясняет нам историю формирования постмодернистского концепта у этого автора. «Вас сегодня считают первым философом «постмодернистского» толка» – так начал беседу с Ж.-Ф. Лиотаром профессор Дублинского университета Ричард Керни, состоявшуюся в 1994 г. Никак не опровергая этого суждения Ж.-Ф. Лиотар излагает обстоятельства, в которых он пришел к этой идее: «Я пришел к тому, чтобы сформулировать идею «постмодерна» лишь в конце 1970-х годов, после долгого окольного пути. Термин, намеренно неопределенный и двусмысленный, был позаимствован из американского критицизма и работ Ихаб Хассана»¹. Здесь уместно напомнить, что И. Хассан – урожденный египтянин, который приехав в Америку, сохранил свою тоску по родине и не разделял идею об универсализирующей силе западной культуры. Биографическая книга И. Хассана – это «отражение постмодернистского менталитета»². И. Хассан – автор простой дуальной таблицы, показывающей разницу между модерном и постмодерном, содержание которой охватывает широкий спектр составляющих: мышления, психики, эстетического отношения, экологии и пр. Предлагая не без сомнений читателям эту таблицу, автор признает, что представленные в ней дихотомии неоднозначны³. Теперь обратим внимание на лиотаровскую оценку термина «постмодерн», как неопределенного и двусмысленного. Этой теме Ж.-Ф. Лиотар уделяет немало строк. В письме, озаглавленном «Ответ на вопрос: что такое постмодерн?», он пишет: «Все полученное в наследство, пусть даже от вчерашнего дня (*modo, modo*, как у Петрония), заслуживает подозрения⁴. В письме, озаглавленном «Заметки о смысле “пост-”», датированным 1985 г., он анализирует несколько сложившихся коннотаций термина «постмодерн» и ни одну из них не находит приемлемой, поэтому пред-

¹ Лиотар Ж.-Ф. Что есть истина? // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 298.

² См.: Гончарова Ю.С. Особенности поэтики авто/мета/биографии текста И. Хассана «Из Египта». URL: mirlit.dp.ua/index.php/LC/article/download/56/57.

³ Hassan I. Postmoderne heute // Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion / hrsg. von Wolfgang Welsch. Berlin, 1994. S. 47–56.

⁴ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985 / Пер. с фр., примечания и общая редакция А. В. Гараджи. М., 2008. С. 27.

лагает свою трактовку: приставка «пост-» означает «некий “ана-” процесс – анализа, анамнеза, аналогии и анаморфоза, – который разрабатывает нечто «изначально забытое»»¹.

Ж.-Ф. Лиотар придерживался такого же дихотомического принципа, как и И. Хассан, при характеристике отношения к метарассказам в модерне и постмодерне. В работе «Состояние постмодерна» (1979), положившей начало исследованию постмодернистской темы, он писал о значимости нарративного жанра в модерне, перечислив некоторые великие рассказы: «диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т. п.»². Что касается постмодерна, то читаем следующее: «Упрощая до крайности, мы считаем «постмодерном» недоверие в отношении метарассказов»³. В опубликованных письмах, написанных по поводу изложенных в книге идей, Ж.-Ф. Лиотар приводит аргументацию этого разграничения. Он перечисляет негативные факты XX века: тотальные войны, тоталитаризм, растущий разрыв между богатством Севера и Юга, нарастающая безработица, всеобщее обескультуривание, возникающее вследствие кризиса Школы, т. е. механизма передачи знания, и задается вопросом: «Как же в подобных условиях умудряются по-прежнему взывать доверие большие нарративы легитимации?»⁴. Продолжая аналитику М. Хоркхаймера и Т. Адорно, он проблематизирует разработанную в конце XVIII века в философии Просвещения и Французской революции идею освобождения человечества, показывая, что реализация этой идеи оказалась невозможной именно вследствие технонаучного, художественного, экономического и политического развития; что это развитие это привело к процессу невиданного ранее усложнения, к тому, что человечество вовлечено в гонку безудержного накопления объектов практики и мышления. Развитие технаук сделалось недугом, но не освобождением человечества. В результате этой гонки человечество разделилось на две части: «Одна имеет дело с вызовом сложности, другая – с древним, страшным вызовом выживания»⁵.

¹ Там же. С. 104–111.

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. С. 10.

³ Там же.

⁴ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. С. 36.

⁵ Лиотар Ж.-Ф. Там же. С. 109.

Мы видим, что Ж.-Ф. Лиотар радикален в оценках прошлого, однако такое его отношение требует разъяснений. Постмодерн для него – не новая эпоха, а продолжение старой, в который раз он обращает внимание на то, что приставка «пост-» неудачная, ибо вызывает ощущение «после», на самом деле постмодерн был всегда, как попытка проанализировать модерн, он всегда развивался с собственным модерном. Основываясь на идеях М. Хоркхаймера и Т. Адорно, Ж.-Ф. Лиотар повторяет мысль о саморазрушении проекта модерна, который полагался общезначимым для всего человечества в целом.

В завершающий период своего творческого пути философ, как нам представляется, склоняется к трактовке постмодерна в русле тойнбианского: т. е. связывает его уже не с провалом проекта модерна, но с вступлением капиталистических обществ в более высокую стадию развития. Тем самым он расширяет геополитические масштабы своего концепта, ограничиваемого ранее интеллектуальной мыслью европейского континента, придает ему измерения мировой величины. Поясним это.

А. Дж. Тойнби в первых шести томах «Постижения истории», вышедших к 1939 г., обозначил наступление нового этапа взаимоотношения между национальными государствами, которые уже не могли быть самодостаточными в следствие растущего индустриализма, ибо международный масштаб промышленности разорвал национальные границы и тем самым ознаменовал вхождение их в глобальную эпоху. В восьмом томе этого многотомного труда, опубликованном в 1954 г., Тойнби пишет о том, что эту эпоху отличали две тенденции: рост влияния промышленных рабочих на Западе и появление за его пределами образованного класса, пытающегося овладеть секретами модерна и обратить их против Запада. Британский марксистский теоретик П. Андерсен, у которого мы позаимствовали изложенную выше информацию о А. Дж. Тойнби, сообщает, что наиболее продолжительные рассуждения английского историка о начале эпохи постмодерна касаются именно этой последней тенденции и что среди приводимых им примеров: Япония Мэйдзи, большевистская Россия, кемалистская Турция и только что возникающий маоистский Китай¹. Любопытно его оценочное суждение: «Тойнби в общем не был почитателем этих режимов, но он весьма язвительно отзывался о над-

¹ См.: Андерсон П. Истоки постмодерна / Пер. с англ. А. Аполлонова, ред. М. Маяцкий. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. С. 14.

менных иллюзиях позднеимпериалистического Запада»¹. П. Андерсон показывает использование этого термина во многих странах и континентах, сопровождающееся различными перипетиями на пути к формированию «устоявшейся» концепции постмодерна.

Но вернемся к цитированному ранее интервью, данному Ж.-Ф. Лиотаром в последние годы жизни. Поясняя употребление термина постмодерн, он говорил: «Я использовал его, чтобы «обозначить» перерастание буржуазного капитализма со всеми присущими ему противоречиями в глобальную «систему», которая – на горе или на радость – управляет всеми его несоответствиями и несообразностями (в частности, на идеологическом фронте, впредь именуемом «культурным»), добываясь роста и развития с помощью научно-технических средств»². Именно эта трактовка постмодернистского концепта близка трактовке постмодернистской эпохи, данной ранее А. Дж. Тойнби, но не получившей известности и развития. В этой связи можно обозначить наступление нового этапа трактовок постмодернистского состояния в культуре, который имеет другие характеристики, лишённые его радикального соотношения с модерном. К такого рода трактовкам причастен американский теоретик культуры Фредрик Джеймисон, являющийся выразителем иного концепта, который сводится к тому, что «новый постмодернизм выражает истинную сущность недавно возникшего социального порядка позднего капитализма»³. Это побуждает к сравнению лиотаровского концепта с концептом постмодерна, представленного в работах американского теоретика культуры, связывающего постмодерн с возникновением нового периода капитализма. Эти авторы, конечно же, несопоставимы в рамках исследуемой нами темы, поскольку Ж.-Ф. Лиотар – философ, давший нам убедительное обоснование постмодерна как особой ситуации в культуре и формы мироощущения, а Ф. Джеймисон – теоретик культуры, изложивший лишь некоторые черты постмодернистского искусства и отдельные черты культуры, сложившиеся в период позднего капитализма. Это уточнение вызвано категорическим неприятием суждения, приведенного в аннотации к русскому изданию цитируемой ранее

¹ Там же.

² Ж.-Ф. Лиотар. Что есть истина? // Керни Р. Диалоги о Европе. С. 298.

³ Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры / Пер. с англ. М., Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 291.

книги П. Андерсона (английское издание – 1998), что работы Ф. Джеймисона «представляют сегодня наиболее выдающуюся общую теорию постмодерна»¹.

В своих рассуждениях Ф. Джеймисон исходил из других посылок, нежели Ж.-Ф. Лиотар. Он не анализировал глубоко истоки этого феномена, но в свое время отметил, что понятие постмодернизма еще не получило широкого признания или хотя бы понимания. И для прояснения этого феномена обратился к анализу уже сложившихся художественных практик, описав их черты и отметив новые тенденции. В статье «Postmodernism and Consumer Society» (1983) американский исследователь увязывает появление постмодернизма с формированием иного отношения к высоким стилям модернизма. Для поколения 1960-х гг. эти «некогда подрывные и воинственные стили», среди которых он называет абстрактный экспрессионизм, великую модернистскую поэзию Паунда, Элиота, международный стиль Ле Корбюзье, музыку Стравинского, произведения Джойса, Пруста и Томаса Манна, все они становятся по его мнению «истэблишментом и врагом, – мертвыми, удушающими, каноническими, застывшими монументами, которые нужно разрушить, для того, чтобы создать нечто новое»². И делает вывод, что должно появиться столько различных форм постмодернизма, сколько было форм высокого модернизма. Видим, как предельно сужаются рамки: речь идет не об особом состоянии культуры, но лишь о сфере художественного творчества.

Отмечает американский теоретик культуры еще одну черту постмодернистского искусства: разрушение старого различия между высокой культурой и так называемой массовой (или поп-) культурой. В этой тенденции он увидел «тревожное развитие событий с академической точки зрения, которая традиционно предполагала заинтересованность в сохранении области высокой или элитарной культуры во враждебном ей окружении филистерства, безвкусицы и кича, культуры телесериалов»³. И если в период формирования постмодернистских практик и теоретического обоснования этой проблемы, отсчет которой можно начинать с появления работы Лесли Фидлера «Пересекайте границы, засыпайте рвы» (1969), развитой и продолженной Ч. Дженксом, У. Эко и др., эта идея казалось благотворной, по крайней мере не вызыва-

¹ Андерсон П. Истоки постмодерна. С. 4.

² Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления. С. 289.

³ Там же.

ла опасения, то в сегодняшней реальности мы видим, тревога на это счет Ф. Джеймисона весьма оправдана.

Следующая важнейшая составляющая постмодернистского концепта Ф. Джеймисона состоит в отмеченном им появлении нового типа письма, нового типа дискурса, названного просто «теорией», который представляет прежние академические дисциплины сразу и ни одну из них в отдельности. Такого рода сформировавшийся «теоретический дискурс» он так же причисляет к «манifestациям постмодернизма»¹. Заметим лишь, что постмодернизм ничего не «манifestирует», что явствует из его отказа от центрирования, тотальности, линейности, межевания границ. Действительные причины появления такого дискурса вызваны стремлением к комплексности исследования, приведшему к трансдисциплинарности, что вызвало «пересечение» академических границ, нарушение законов жанра и устаревшей систематизацией наук.

Обстоятельно Ф. Джеймисон рассматривает особую черту постмодернистской художественной практики, которая именуется им «пастиш». Он сравнивает пастиш с пародией, которая «является имитацией конкретного, или уникального стиля, ношением стилистической маски, речью на мертвом языке. Но это нейтральная мимикрия, без скрытого мотива пародии, без сатирического импульса, без смеха, без этого еще теплящегося в глубине чувства, что существует нечто *нормальное*, по сравнению с которым объект подражания выглядит весьма комично»². Появление пастиша обусловлено тем, что в современном мире, по утверждению Ф. Джеймисона, стилистические новшества более невозможны, поскольку все стили уже были изобретены, остается лишь «подражать мертвым стилям, говорить из-за масок и голосами этих стилей в воображаемом музее»³. Отсюда он делает вывод о неизбежной неудаче постмодернистского искусства и эстетики, подкрепляя свои суждения анализом ряда фильмов. Эти выводы Ф. Джеймисона весьма спорны и заслуживают отдельного анализа, ибо художественная практика последних десятилетий убедительно их опровергает, да и в теории можно встретить противоположное суждение. Сошлемся на Ж. Делеза, по мысли которого, повторение неизбежно, поскольку оно конститутивно для жизни:

¹ Там же. С. 290.

² Там же. С. 292–293.

³ Там же. С. 294.

процессы повторения разворачиваются во всяком живом существе по ту сторону сознания, это процессы пассивного синтеза, задающие образцы привычек и памяти. Напомним, что Ж. Делез выделял несколько видов повторений: унылое повторение привычки (физическое), глубинное повторение памяти (психическое), метафизическое и онтологическое повторения. Что касается искусства, то Ж. Делез полагал высшим объектом искусства синхронную игру всех разновидностей повторений, с их сущностным и ритмическим различием, взаимным смещением и маскировкой, расхождением и децентрацией. В каждый вид искусства встроены свои техники повторения, которые рассчитаны на то, чтобы увести нас от унылых повторений привычки к глубинным повторениям памяти, а затем к высшим повторениям, о которых упоминает Ж. Делез.

Другая особая черта постмодернизма, так же обстоятельно представленная Ф. Джеймисоном, это особое отношение к времени, называемое «текстуальностью», но он предпочитает обозначать его как «шизофрения», поясняя, что это слово никак не связано с диагнозом, но сближается с лакановской трактовкой языкового беспорядка и свидетельствует о разрыве отношения между означающими.

Остановимся еще на одном моменте. Ф. Джеймисон написал Введение к американскому изданию (1988) книги Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна» и поэтому известны некоторые его оценки лиотаровских идей. Характеризуя воззрения французского автора, Ф. Джеймисон комментирует, что «боевой и пророческий голос, знакомый читателям по другим его работам, удивит здесь своей относительной приглушенностью»¹. Со многими идеями Ж.-Ф. Лиотара американский теоретик не согласен, признавая по ходу исследования, что обзор книги становится для него мучительным и, в конечном счете, разочаровывающим. Из текста мы видим, что анализ лиотаровских идей осуществляется им в русле собственной трактовки постмодернизма, сводящейся к тому, что постмодернизм возникает как реакция на высокие формы художественного модернизма. Отсюда его вывод о воззрениях Ж.-Ф. Лиотара, что «он суммирует характеристику постмодернизма в некоей поразительной форме, определяя его не как то,

¹ Джеймисон Ф. Введение [к книге Жака-Франсуа Лиотара «Постмодернистское состояние: доклад о знании»] // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. С. 271.

что следует за модернизмом и его специфическим кризисом легитимации, но, скорее, как циклический момент, возвращающийся всякий раз перед появлением совершенно новых модернизмов в более строгом смысле»¹.

Из все этого можно сделать вывод, что американская традиция, представленная воззрениями Ф. Джеймисона, является выразителем иного концепта, в котором утрачена критическая составляющая европейского постмодернистского концепта, взамен приходит понятие игры, пастиша. И если А. Дж. Тойнби писал о постмодерне, возникшем как сопротивление западному активизму, то у Ф. Джеймисона мы видим благодушное отношение к постмодернизму, появление которого он связывает с возникновением позднего, потребительского или многонационального капитализма, отмечающего при этом, что «формальные особенности постмодернизма во многих отношениях выражают глубинную логику этой конкретной социальной системы»². И хотя американский теоретик упоминает о разрыве между довоенным и послевоенным состоянием общества и культуры, качественное отличие этого разрыва видится ему преимущественно в уровне экономического развития и возросшем уровне потребления. Что же касается того, сопротивляется ли постмодернизм логике потребительского общества, то задавая этот вопрос, Ф. Джеймисон оставляет его открытым³.

На сегодняшний день постмодернистских концептов сложилось множество. Впервые их генетический и содержательный анализ проделал немецкий исследователь Вольфганг Вельш в статье «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия», опубликованной в сборнике с многозначительным названием «“Постмодерн”, или борьба за будущее»⁴. Согласно В. Вельшу, годом рождения этого понятия следует считать 1917, когда увидел свет книга Р. Паннвица «Кризис европейской культуры». В. Вельш повествует о спорадическом всплывании этого слова в различных смысловых трактовках, в разных национально-языковых средах культуры и политики. Постепенно разноречивой в его

¹ Там же. С. 282.

² Там же.

³ Там же. С. 308.

⁴ *Welsch W.* «Postmodern». Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs // «Postmoderne» oder der Kampf um die Zukunft / Hrsg. von R. Kemper. Frankfurt a. M., 1988. S. 9–36; русское издание: *Вельш В.* «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // *Путь.* 1992. № 1. С. 109–135.

употреблении и различные оценочные суждения соответствующего культурного феномена, проявившегося в литературе, архитектуре, живописи и скульптуре, культуре повседневности сменились от негативных – до позитивно окрашенных. В итоге сформировались вполне определенные его очертания: «Постмодерн радикально плюралистичен, и не из-за поверхности подхода или безразличия, но благодаря сознанию бесспорной ценности различных концепций и проектов. Ведение постмодерна – *видение плюралистическое*»¹. В этой статье и других сочинениях, посвященных анализу постмодерна, В. Вельш показывает сложности, сопровождающие признание такого рода видения, отмечая при этом заслуги Ж.-Ф. Лиотара, давшего философское обоснование этого феномена, наиболее обстоятельно изложенного в книге «Спор» (1983). Характеризуя идеи этой книги, немецкое издание которой появилось в 1987 г., В. Вельш отмечает, что Ж.-Ф. Лиотар «вполне отдавал себе отчет в опасностях, связанных с неограниченным и чересчур примитивным плюрализмом, как то: вседозволенность, индифферентность, откровенная эклектичность (попури, мешанина), поэтому французским философом в этой книге выдвинута концепция «постмодерна, достойного уважения»².

Формирование постмодернистских концептов множилось, трактовки этого многогранного культурного феномена модифицировались, в итоге все это привело к значительным изменениям, далеким от исходного его смыслового содержания. Постмодернизм приобрел черты «поверхностного и эклектичного оппортунизма, характерного для этого направления в Соединенных Штатах Америки и Европе»³.

После обвала здания Всемирного торгового центра 11 сентября 2001 г., произошедшего в Нью-Йорке, эпоха постмодерна на Западе закончилась, посчитали многие. Одно из представлений об этом событии, сводилось к тому, что «шок от бомбардировок Всемирного торгового центра показал бессодержательный характер постмодернистской теории культуры, ее разрыв с реальной жизнью»⁴. Однако это представление верно лишь отчасти, полагает

¹ Там же. С. 129.

² Там же. С. 128.

³ *Гваттари Ф.* Архитектурные машины Шин Такамацу. URL: kapitel-spb.ru/article/феликс-гваттари-архитектурные-машин.

⁴ *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню реального / Пер. с англ. А. Смирного. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 56.

С. Жижек, причем, добавляет он, по ошибочным основаниям. Отмечая изъяны теории, он относит их к «постмодернистскому пренебрежению большим идеологическим Делом, к представлению о том, что в нашу постмодернистскую эпоху вместо того, чтобы пытаться изменить мир, мы должны заново открывать самих себя, весь свой мир целиком, вовлекать себя в новые формы (сексуальные, духовные, эстетические...) субъективных практик?»¹. В этой связи можно признать, что словенский философ подымает вопрос о формировании иной теории культуры и предлагает увидеть дилемму в определении ее предмета исследования: либо она будет заниматься проблемами внутри первого мира капиталистической вселенной, «а это означает, что в случае разрастания конфликта между западным первым миром и внешней угрозой ему она вынуждена будет заявить о своей верности американской либерально-демократической системе, или, делая рискованный шаг в сторону радикализации собственной критической позиции, она поставит под вопрос саму эту систему»². Полагаем, С. Жижек разделяет последнюю точку зрения, о чем свидетельствует следующее его суждение: единственная возможность понять, что же произошло 11 сентября, «состоит в том, чтобы рассматривать эти события в контексте антагонизмов глобального капитализма»³. Капитализм он называет «чудовищной формацией», социальная система которой поймана в порочный круг непрерывной экспансии «Сверх-Я».

Словенского философа С. Жижека причисляют к постмодернистам, что верно лишь отчасти, поскольку в «постмодернистской» манере пишет он свои труды: содержащие иронию, аллюзии, дискурсивную множественность, проистекающую из привлечения смежных дисциплинарных пространств. Приведем в подтверждение этому фрагменты текста из книги «Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической экономии» (1999). Введение озаглавлено: «Введение. Призрак бродит по западной Академии...». Далее следует начало текста: «...призрак картезианского субъекта. Все академические силы объединились для священной травли этого призрака⁴». Наряду с этим игровым момен-

¹ Там же. С. 95–96.

² Там же. С. 57.

³ Там же.

⁴ Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Щукиной. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 23.

том, проявляющимся в стилистике изложения, ему свойственен критический пафос, лаконизм, радикальность и конкретность оценочных суждений, в отличие от постмодернистского релятивизма. Его воззрения о постмодернизме охватывают широкий спектр вопросов, высказанные идеи порой остро полемичны, в его аргументации, как и у Ж.-Ф. Лиотара, сохраняется актуальность «диалектики Просвещения». Он сам непрестанно обращается к этой теме, считая ее определяющей для так называемой второй современности, обоснование которой находим в работах Э. Гидденса и У. Бека: «... так, если говорить о Франкфуртской школе, выбор, с которым мы сталкиваемся во второй современности – это вновь выбор между Адорно/Хоркхаймером и Хабермасом. Хабермас порывает с Адорно и Хоркхаймером, отвергая их фундаментальное понятие *диалектики* самого проекта современности и Просвещения»¹. Как и Ж.-Ф. Лиотар, который трактовал постмодернизм как некий «ана-» процесс – анализ, анамнез, анаморфоз, так и С. Жижек отмечает у Т. Адорно и М. Хоркхаймера то, чего придерживается он сам: «единственный способ, позволяющий достичь некоего понятия или проекта, состоит в рассмотрении того, где этот проект пошел не так»². Исходя из этого, он каждый раз в своем творчестве, опираясь на предшественников, обращается к анализу современного состояния «нашей сложной и рассеянной постмодернистской вселенной». Если продолжить систематизацию типологии постмодернистских концептов, то воззрения его можно было бы причислить к новому этапу развития этих концептуальных идей.

Итак, подводя итоги, еще раз заметим, что европейская традиция трактует постмодерн в русле парадигмы «модерн-постмодерн», в рамках которой выстраиваются оценочные суждения о характере соотношения этих двух составляющих. К ней примыкают Ж.-Ф. Лиотар, С. Жижек и Ю. Хабермас, при всем отличии взглядов последнего. Иное у американского теоретика Ф. Джеймисона: постмодернизм у него усиливает логику позднего капитализма. И это не абстрактное различие трактовок постмодерна, касающееся лишь дискуссий в академических кругах, но принципиальное отличие, сказывающееся в устроении социальной жизни и проводимой культурной политике.

¹ Там же. С. 462–463.

² Там же. С. 462.

СОВРЕМЕННОЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЕ ФИЛОСОФСКОЕ СООБЩЕСТВО: ДИНАМИКА ГРУППОВЫХ КОНСОЛИДАЦИЙ¹

В. И. Красиков

Единое поле интеллектуального внимания в советском философском сообществе просуществовало вплоть до конца 80-х – начала 90-х гг. XX в. и обеспечивалось всеобщей принудительной профессиональной социализацией философов (обществоведов) – в режиме советско-марксистской парадигмы. Последняя центрировалась как специальными дискуссиями (в рамках истмата, диамата, этики, эстетики и пр.), так и общеформатными (наиболее знаменитая из которых – об идеальном: между Э. Ильенковым, Д. Дубровским и М. Лифшицем).

Содержанием перестроечных изменений в поле интеллектуального внимания советского философского сообщества, куда включалась значительная часть сегодняшних специализированных дисциплинарных сообществ (политологов, культурологов, социологов), были десакрализация и фрагментация.

Десакрализация стала итогом общей дискредитации марксизма-ленинизма как тоталитарной и утопической идеологии, впоследствии – содержательно-аргументативных атак в основных областях марксистско-ленинской философии: исторического материализма, научного коммунизма, диалектического материализма и т. п.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФГФ, проект № 15-03-00087 «Особенности научных коммуникаций в современном российском философском сообществе: формальная и неформальная».

По сути, это все сильно напоминало секуляризацию при переходе от средневековья к Новому времени – с поправкой лишь на более малый период существования советской псевдорелигиозной идеологии с мощными рационалистическими и сциентистскими обертонами. Коммунистическая партия, как и католическая церковь, была становым хребтом «общества массового вероисповедания», в данном случае коммунистического. Имела свои патристику и схоластику, индекс запрещенных книг и инквизицию.

Наряду с «теологией» или «научным коммунизмом», была и «религиозная философия» – диамат, истмат и прочие марксистско-ленинские этики и эстетики. Заметим, они были не хуже других конфессиональных философий, поскольку разрабатывались вполне талантливыми, а то и гениальными, людьми в условиях, когда советский марксизм был «социально-естественным» верованием, в который верили «по умолчанию», а диссиденты и прочие дети советской же элиты, проживали в основном в столицах.

Да и в головах последних, как показала последующая история, была некая мировоззренческая каша из взаимоисключающих ингредиентов: восторженного примитивного либерализма и восторженного критического марксизма – нечто, подобное «социализму с человеческим лицом» общества «конвергенции». Вот этот-то утопизм и был идеолого-содержательной основой мышления того поколения, которое и затеяло затем перестройку, в том числе и в философии. Сначала это выглядело привлекательно, прогрессивно и круто: плюрализм, «пусть расцветают тысячи цветов».

Итогом, однако, стала полная фрагментация общего поля интеллектуального внимания.

Последовали волны возвращения и переводов: русская дооктябрьская и эмигрантская философия, западная философская классика XIX в., потом и XX в. Все смешалось в доме Облонских, тем более что вслед за Ницше и Фрейдом уже шли и маркиз де Сад и «Mein Kampf».

Может показаться удивительным, однако типичные массовые реакции со стороны массы дезориентированных преподавателей собственно и стали впоследствии основой для последующего фракциогенеза. При зрелом же размышлении это выглядит вполне закономерным и логичным: философия рефлектирует-резюмирует именно исподние экзистенциальные реакции типичных средних интеллектуалов данного времени, так сказать своего «электората». Как и всякая эпоха кризиса, наши 90 гг. породили

типичный, примерно похожий на первый такой классический расклад – периода эллинистических школ. Потому мы рискуем использовать метафорические обозначения тех времен для характеристики недавнего прошлого.

Первая реакция, кстати довольно заметная своим несокрушимым стоицизмом (и соответствующим рациональным эклектицизмом), – консерватизм советского марксизма. Социально-естественная основа оказалась на удивление сильна: то, что усвоено в юности, исходная лояльность – в принципе не нарушаются. Можно как-то обновить фасад, покрасить забор, но конструкция в целом остается неизменной. Вероятно, большинство членов прежнего большого советского преподавательского философского сообщества, т. е. прошедшие профессиональную социализацию не позднее начала 90 гг. прошлого столетия, остаются верны прежним схемам. Чистых догматиков, однако, немного. Разумеется, они отчасти, с той или иной степенью основательности, переопределяют – с помощью иного, более релевантного времени категориального словаря (культурологического, психоаналитического или еще какого-либо) – врезавшиеся в их головы в ходе профессиональной социализации положения. Рунет до сих пор полон эклектикой химер подобного рода, плодящихся в итоге скрещивания советско-марксистских идей со всем усвоенным в 90-е гг. Студенты воспроизводят это на семинарах и экзаменах как вполне релевантное. Старички оказались на удивление бодры и технологичны, успешно освоив просторы Интернета.

Вторая реакция романтически-консервативная, платонистская, продуцирующая, по определению, выпретенные мифы: «а все равно мы лучше всех, что означает, вера наша – лучше». Нет коммунизма, но есть родина – Россия, которую мы потеряли. Свято-отеческое наследие, православная традиция, русская религиозная философия начала XX в. – «наше все».

Третью реакцию можно охарактеризовать как индивидуалистически-космополитическую, киническую по древнегреческой шкале. Понятно, что это преемники и продолжатели западной линии в отечественной философии, либеральный мейнстрим. Их кредо: «мы пребываем в полном отстое, истина – как всегда самая последняя и трендовая – пребывает в западных чертогах мысли: «постмодернизм (экзистенциализм, феноменология – вставить по надобности) навсегда!»

Четвертая реакция самая спокойная, скорее скептическая (периода платоновских «академиков») – тех философов, терять которым было нечего, чье положение осталось институционально неизменно – в тихой заводи гносеологии и философии науки (ИФ РАН). Наиболее одиозные отделы здесь были расформированы или переименованы, а в остальном все осталось по-прежнему – «писатели пописывают, читатели почитывают». Потому и фракциогенез здесь начался в последнюю очередь, когда далее пребывать в дремотном состоянии стало уже вроде бы, как и неприлично – вокруг уже все сорганизовались.

Меж тем, уже в течении четверти века в современном отечественном философском сообществе идут глубинные процессы неформальных (внеинституциональных) консолидаций. Это, кстати, многие уже признают – наличие подобных неформальных консолидированных групп, внутри которых уже существует какая-то мировоззренческая общность, взаимопонимание, взаимная поддержка и некий энтузиазм в разработке значимых для них вопросов. И почему требуется обязательно наличие одного общего поля консолидации – на каком, спрашивается, основании? Ведь заведомо «правильное» возможно лишь в условиях внутридисциплинарного контроля, когда здесь некая элитарная группа управляет иерархией и может вырабатывать условия для селекции приемлемых тем и стандартов философской рациональности – это мы уже проходили совсем недавно под зонтиком академических структур.

Итак, консолидации на групповом уровне идут, и это нормально, рассмотрим их динамику.

Одними из первых проявились в монохроме советской марксистской философии *феноменологические* группы. В Прибалтике (Риге и Вильнюсе) возникает первая группа молодых феноменологов, издавших с 1981 по 1991 гг. пять сборников по феноменологии и герменевтике по итогам соответствующих конференций, семинаров, летних школ. В 1989–1991-е гг. в Москве появляются, правда, ненадолго, «Русское феноменологическое общество» (В. Анашвили, И. Чубаров, О. Никифоров и др.) и журнал «Логос». В 1996–1998-е гг. на философском факультете РГГУ усилиями В. Молчанова и В. Калининченко был создан Центр феноменологической философии.

В Санкт-Петербурге первыми феноменологами считаются А. Г. Черняков и Н. А. Печерская, в настоящее время институ-

ционально феноменология воплощена прежде всего в Центре феноменологии и герменевтики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (рук. Д. Н. Разев).

Феноменологическое сообщество, имея центром все же, похоже, московскую группу, Санкт-Петербургское и региональные ответвления, представляет собой узкую сплоченную, самодостаточную и в целом закрытую от влияния и проникновения иных философских влияний и других (не своих, незнакомых) людей.

В 90-е гг. XX в. быть философом в России – означало быть *постмодернистом* – по крайней мере среди столичной продвинутой молодежи, такие же настроения разделяли и молодые провинциальные преподаватели.

Начиная с конца 80-х гг. и особенно в 90-е гг. прошлого столетия началась широкая институциональная экспансия постмодернистов. Наиболее влиятельные из них присутствовали («служили») одновременно, через институт совместительства, чуть ли не в десятках мест. В 1987 г. в ИФ РАН была создана лаборатория постклассических исследований в философии, а в 1997 г. она была преобразована в сектор аналитической антропологии (глава – В. Н. Подорога, И. М. Чубаров, Д. Б. Голобородько и др.), также ими был облюбован сектор эстетики (глава с 2011 г. Е. В. Петровская, затем О. Аронсон и др.)

Другая представительная группа находима в стенах Института РГГУ под обозначением «Русская антропологическая школа» – Е. В. Петровская, О. В. Аронсон, А. В. Гараджа, К. В. Бандуровский, Д. В. Барышникова, Т. Ю. Дашкова, И. А. Протопопова, А. И. Сосланд и др.

В Санкт-Петербурге постмодернизм был представлен на философском факультете (ныне Институте философии) СПбГУ Центром современной философии и культуры, а также альманахом «Метафизические исследования», исследовательскими работами В. М. Диановой, В. В. Савчука и др.¹

Имеет место быть постмодернизм и в регионах, особенно в образовательных институциях крупных областных центров. К примеру, это Национальный исследовательский Томский государст-

¹ См.: «Постмодерн не ушел». Беседа с В. М. Диановой // Хора. 2009. № 1 (7). С. 159–165; Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб., 1999. – 238 с.; Савчук В.В. Топологическая рефлексия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 416 с.

венный университет, там на философском факультете работают довольно известные философы, разрабатывающие свои идеи в постмодернистском формате (В. Н. Сыров, Е. А. Найман).¹

Помимо освоения институций, постмодернистское сообщество вырабатывает свою теоретическую платформу, создает групповые медийные «подиумы» – для общения и пропаганды своих достоинств среди околотитературных кругов. В нашем случае это журнал «Новое литературное обозрение» с 1992, главред – И. Прохорова и журнал «Синий диван» с 2002 г., главред – Е. В. Петровская (обойма авторов: Н. Самустина, Н. Сосна, А. Скидан, О. Аронсон, А. Магун, Э. Надточий и др.)

Группа позиционировала себя как «философия становления», экстерриториальная по отношению к прежним жанровым, дисциплинарным границам и практике университетского преподавания. В начале 90-х гг. прозвучали новые, неслыханные дотоле в российских глубинках революционные постулаты о десубъективизации, различении, рассеивании, открытости, плюрализме, антициентизме-антитоталитаризме и т. п.²

Постмодернизм в наших условиях – это широкое гуманитарное новообразование, стержнем которого явился предложенный новый способ мирочувствования, призванный «оттачивать нашу чувствительность к различиям и усиливать нашу способность переносить несоизмеримое». Соответственно, редко можно найти чисто философствующих постмодернистов – в области, к примеру онтологии, эпистемологии или же истории философии. Реальные постмодернисты, в том числе и наши, любят заниматься вопросами, связанными с искусством, литературой, литературоведением, филологией, историей литератур, литературной критикой текущего момента, культурологией, историей культур и немного собственно философией.

Марксистские группы в сообществе многочисленны, но малочисленны, имеют разные организационные и медийные возможности. Есть условно говоря «ортодоксы», полагающие, что классический и советский марксизм в целом адекватны, причины поражения временны и субъективны, необходимо вернуться к незамутненной чистоте первоисточков. «Ревизионисты» же настаивают

¹ См.: Сыров В.Н. Массовая культура: мифы и реальность. М., 2010. – 328 с.; Найман Е.А. Эстетические основания философской онтологии. Томск, 2004. – 289 с.

² Подорога В.А. Философское произведение как событие / Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 3.

вают на творческом прочтении и развитии аутентичного марксизма.

В первом случае заметны следующие группы, объединяющиеся вокруг таких неформальных институций, как:

– теоретический семинар «Марксовские чтения» при ИФ РАН, с 1997 г. (руководитель – профессор Д. В. Джохадзе);

– серия конференций «Марксовские чтения» в Нижневартовске с 1998 г. (руководил безвременно ушедший из жизни профессор В. Д. Жукоцкий);

– «Экономическая и философская газета», издающаяся под разными названиями также с 1997 г., имеет свой сайт¹ (лидер – А. П. Проскурин);

– обществоведы из организации «Российские ученые социалистической ориентации» (работы Р. И. Косолапова, написанные в 2007–2008 гг.);

– «Марксистские семинары» в МГУ с 2003 г., сайт в Интернете² (лидер – Г. А. Багатурия).

Во втором случае это, прежде всего, «постсоветский критический марксизм» – таково самоназвание небольшой группы обществоведов: экономистов, философов, социологов, юристов и политологов, объединенных журналом «Альтернативы», издаваемом в Москве на русском и английском языках с 1991 г. Идейными вдохновителями группы являются экономисты А. В. Бузгалин и А. И. Колганов. Их проблематика, однако, оказывается в большей степени философско-культурологической и политологической, нежели чисто экономической: оценка «реального социализма» и его кризиса, понимание современного состояния мира и России и возможностей социализма, перспективы коммунистической формации как «царства свободы».

Как и постмодернисты, они демонстрируют развитое групповое самосознание, заявляя о своей школе³, задача которой – создание нового марксизма как современной теории эмансипации от неоимпериализма.

¹ См.: URL: www.eifgaz.ru.

² См.: URL: marxmsu.wordpress.com.

³ Бузгалин А.В., Колганов А.И. Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы XXI века (тезисы к формированию научной школы) // Вопросы философии. 2005. № 9. С. 3–26.

Группа «гносеологов» устанавливает свою преемственность от специалистов по теории познания конца 70-х – середины 80-х гг. прошлого века в советской философии. Объединяющим началом является признание сердцевинной теоретической философии исследований в области эпистемологии, а их основными регулятивами – методологическую рефлексию и рационально-критическую установку. Организационное оформление группы произошло в ИФ РАН, первоначально на ежемесячном семинаре по эпистемологии (с 2002 г.), затем – вокруг журнала «Эпистемология и философия науки» (с 2004 г.). Организаторами семинара были проф. Д. Дубровский и член-корр. РАН И. Касавин. Помимо формальных лидеров группы, сюда часто наведывались: Р. Апресян, В. Аршинов, Л. Баженов, Л. Буева, И. Герасимова, В. Казютинский, Г. Левин, В. Лекторский, Е. Мамчур, Л. Маркова, И. Меркулов, Л. Микешина, А. Никифоров, В. Порус, Б. Пружинин, В. Розин, М. Розов, Ю. Сачков, В. Самохвалова, Г. Сорина, В. Степин, В. Филатов, Н. Юлина, В. Яковлев и др. Внутри группы идет уже многолетняя дискуссия между «реалистами» и «конструктивистами». В 2016 г. учреждено «Русское общество истории и философии науки».

Группа «аналитических философов» имеет своим началом переводческую и исследовательскую деятельность выдающихся столичных специалистов по «по критике современной буржуазной философии» еще с советского периода. Конечно, как и следует ожидать, наиболее видные представители отечественной аналитической традиции представлены в обеих столицах. Они уже заняты не только переводами, но и теоретическими исследованиями, которые уже вполне могут быть охарактеризованы как принадлежащие к аналитической философии: М. В. Лебедев, А. З. Черняк, Д. Б. Волков, А. С. Карпенко, Л. Б. Макеева, Е. Г. Драгалина-Черная и др.

Особенностью аналитической группы является ее выдающаяся сибирская представленность – в Томске и Новосибирске. Большая часть новых переводов философов-аналитиков, которые появились за последние пятнадцать лет, – это результат деятельности томичей В. А. Суровцева и В. А. Ладова (ТГУ). В Новосибирске это прежде всего В. В. Целищев, А. В. Бессонов, В. В. Петров, А. Л. Блинов (философский факультет НГУ и Институт философии и права СО РАН).

Современные «контекстуалисты» воспроизводят родовые черты славянофильски-почвеннической традиции. Это: критическое отношение к рационализму западной культуры; интенсивное мифотворчество, традиционалистский пафос; спекулятивные построения универсальных схем и уникальных идентичностей.

В многообразии этой части отечественного мировоззренческого спектра отчетливо выделены три позиции – по критерию ориентации на те или иные историко-философские ресурсы, которые являются для них и объяснительным идеалом, и арсеналом методологических средств.

Для первой из них таковым идеалом и арсеналом, который они все же подвергают некоторой доместикации, являются постмодернизм и западный традиционализм. Критически-радикальный характер этих теоретических ресурсов обуславливает и соответствующий настрой их российских реципиентов: консервативный революционизм. Это мировоззрение А. Дугина, Ф. Гиренка, группы «петербургских фундаменталистов» (А. Секацкий).

Для другой позиции характерна ориентация на святоотеческое наследие, византийскую, российскую православную традицию, или же на идеи русской религиозной философии начала XX века. Догматически-традиционалистские параметры данных мировоззренческих источников определяют некий сусальный, сентиментальный, анахроничный характер их построений. Так, в Петербурге с 1991 г. существовало «Русское Философское Общество», выпустившее с 1994 по 2008 гг. семь номеров журнала «Русское самосознание». По сути, их содержание составили труды председателя Общества Н. П. Ильина (псевдоним – Н. Мальчевский), его заместителя Б. Г. Дверницкого (псевдоним – Б. Андрианов) и их ответственных секретарей М. А. Желамкова и А. К. Цыцулина.

Один из представителей постсоветского славянофильства – А. Л. Казин. Его концепция, по сути, представляет собой обновление основных положений «старших славянофилов».

И, наконец, третьи ориентированы на экзистенциалистскую (феноменологическую) традицию, стремятся использовать средства ее эмоциональных концептуализаций и метафоризаций для выражения более широкого, нежели рациональный, спектра отечественного мирочувствия. Здесь заметна концепция «синергийной антропологии» С. С. Хоружего. Экзистенциалистский вариант понимания русской православной философии мы можем встретить у

профессора Воронежского госуниверситета В. В. Варавы, а также в виде «экзистенциальной культурологии» у Г. Гачева.

Итак, группогенез в современной отечественной философии начинался в разное время и шел с разной скоростью – в зависимости от условий. По инерции всегда более активны консерваторы с их реакцией Вандеи, потом – в силу многочисленности и массовой популярности – постмодернисты. Самыми поздними по институционализации оказались гносеологи (философы науки), которым это в течении неопределенного времени казалось ненужным – в силу того, что и так почти все скудные ресурсы профессионального сообщества находились в их руках.

Для последней четверти века характерно сужение фокуса коммуникации, формальной и неформальной, в современном российском философском сообществе, отсутствие межфракционного общего поля интеллектуального внимания. Преобладают локальные дискурсы – со своими темами, категориями, равно и как локальные фракционные поля – междусобойчики: семинары, конференции. Описать подобное множество не представляется возможным.

Фракционные столкновения могли быть лишь ассиметричными, доминантная группа (в силу своего прежде всего административного ресурса) устраивала по сути публичные наказания. Первый раз это произошло в рамках круглого стола «Постмодернизм и культура» журнала «Вопросы философии» в 1993 г., второй – спустя 16 лет, на сходном круглом столе «Философия и литература: проблема взаимных отношений», в рамках того же журнала¹. По существу, эти дискуссии были самоидентификационными – кого считать современным: «рационального» или же «литературного» философа, университетского философа-преподавателя или «свободного, медийного» философа?

Другой редкой пока в нашем сообществе общей дискуссионной площадкой следует признать историко-методологический семинар «Русская мысль», который функционировал на базе Русской Христианской Гуманитарной Академии в Санкт-Петербурге с 2005 по 2011 гг. (63 заседания) под руководством А. А. Ерми-

¹ Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 2–80; Философия и литература: проблема взаимных отношений // Вопросы философии, 2009, № 9. С. 56–97.

чева. Там была представлена интересная палитра идей современных философов-россиян¹.

Однако таких общеформатных площадок катастрофически мало. Каким же видится возможный выход? Представленная панорама имеющихся самобытных мыслителей и групп, которая не может претендовать на полноту, свидетельствует о временности подобного состояния. Пессимизм и алармистские настроения части интеллектуалов-компрадоров среди наших интеллектуалов, задающихся вопрошаниями, типа: «постсоветское пространство до сих пор не смогло продемонстрировать ни миру, ни себе, что его жители действительно способны мыслить» – можно считать не более, чем их мегаломанией².

Как сторонник теории интеллектуальных эволюций Р. Коллинза, в отношении возможных рецептов восстановления общности поля интеллектуального внимания отечественной философии, я присоединяюсь к точке зрения Н. Розова: «для развития мышления оптимальны локальные споры (например, между основными позициями в рамках Москвы, Петербурга, ростовского, уральского, сибирского философских сообществ), но с учетом общенационального и глобального контекстов»³. Вероятно, лишь подобная консолидация – через предстоящие глобальные ожесточенные интеллектуальные столкновения – и сможет возродить утраченную интенсивность отечественной мысли.

¹ Историко-методологический семинар «Русская мысль». РХГА. URL: rhga.ru/science/conferences/rusm.

² *Глостанова М.* Существует ли постсоветская мысль? О колониальности знания, внешнем имперском и двойном колониальном различиях. 23.09.2015 // Гефтер. URL: gefter.ru/archive/16006.

³ *Розов Н.С.* Русская философия в поворотах истории: фатальна ли периферийность // Философия и общество. № 3. 2016. С. 109.

Из истории университетского образования

ФРАНЦИСКАНЦЫ И СТАНОВЛЕНИЕ ПАРИЖСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

А. А. Клестов

Введение

В нашей статье дана скорее конкретизация уже состоявшихся выводов, хотя этой теме касаются почти все пишущие теперь о ранней истории университетского движения¹; но кроме того, мы вводим малоизученный материал российской истории, какой, как представляется, расширяет исследовательские возможности. Речь идет о трудах ученых конца Российской империи таких, как св. Иоанн (И. В. Попов), В. И. Герье, Е. Н. Трубецкой, С. А. Котляревский, А. С. Вязигин, Л. И. Писарев и других, написавших значительные труды по Средним векам в связи с августинианским течением в Европе, в которых мы обнаруживаем важную для нас мысль: никто из «западных» и «восточных» отцов церкви не оказывал такого мощного воздействия на христианскую цивилизацию, какое выпало на долю св. Августина. В. И. Герье, например, подчеркивал: «Августин стал одним из главных строителей средневекового мировоззрения, около тысячелетия слагавшегося и господствующего над культурной частью человечества»². Августинианский характер перехода от школьной философии XII века

¹ Обширный труд в этом направлении исследований с тем же названием принадлежит Луиджи Пеллегрини. См.: *Pellegrini L. L'incontro tra due "invenzione" medievali: università e ordini mendicanti. Napoli, Liguori, 2005.*

² *Герье В.И. Зодчие и подвижники «Божьего царства». Ч. I: Блаженный Августин. М., 1909. С. X–XI.*

к богословско-философской схоластике в университете XIII в. – в случае нашей статьи – будет тезисом, какой потребует конкретного подтверждения. Поэтому следует сказать о тех направлениях, какие сложились у св. Августина в течение жизни и какие продолжают до сегодняшнего дня в философии и богословии в Западной Европе. К их числу относятся:

– *Личностное (исповедальное) отношение человека к Богу.* Нет нужды перечислять труды Августина, его проповеди и письма к разным лицам; а также авторов, писавших о нем (даже наиболее известных), да и сделать это не представляется возможным¹. Мы укажем на *Confessiones*, как итог усилий еп. Гиппона и выделим самые существенные высказывания из его ранних работ: «Я желаю познать Господа и душу!», «Господи, Ты всегда – Тот же, могу ли я познать, кто – я и Кто – Ты!»².

– *Единство веры и разума христианина.* Мы разделяем мнение И. В. Попова на предмет темы: «отношение между знанием (разумом) и верой двустороннее (у Августина). Поскольку для того, чтобы отдаться под водительство веры, нужно видеть ее пользу, поскольку необходимо понимать формулу верования и уметь распознавать истинный авторитет, разум предшествует вере, но поскольку вера подготавливает и воспитывает к пониманию своего внутреннего содержания, она предворяет знание. Здесь нет противоречия, потому что в одном отношении вера зависит от знания, а в другом – знание от веры»³. Это направление нашло отражение во второй главе *De doctrina christiana*, в отдельных частях таких произведений, как *De fide et symbolo*; *Epistula CXX*, *Sermone XVIII*, 3; *XLIII*, 9; *Ennarat. in PS XVIII (CSEL)* и других. Тема связана с другой – о благодати и свободном выборе человека. Следует заметить, что последняя считается совершенно августинианской, вернее, лежащая в ее основе проблема благодати Божией в деле свободного выбора человека, с особенной силой прозвучала в полемике св. Августина с Пелагием.

– *Преимственность учения церкви и translatio studiorum.* Личный опыт изучения языческих наук, духовный опыт и знание

¹ См., напр.: *Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium*, XCII – A, XCII – B. *Collectanea augustiniana*. Mélanges, T. J. Van Bavel, publié par B. Bruning – M. Lamberigts – J. Van Houtem, Leuven, 1990.

² *Soliloquorum*. PL XXXII, I, 7. P. 872; *ibid.*, II, 1. P. 885.

³ *Попов И.В.* Личность и учение Блаженного Августина. Т. 1 (Ч. 1–2). Сергиев Посад, 1916. С. 484.

учения церкви, опыт епископа и непрерываемая педагогическая практика ведут Августина к теме преемственности учения церкви, к проблеме передачи знания (*translatio studiorum*). В этом направлении философской активности Августин высказал много важных суждений, разбросанных, начиная от первых работ *Contra academicos*, *De ordine*, *De musica* до *De civitate dei* и *Retractationes*. В общем, эта тема, например, в *De doctrina christiana* выступает из учения о Троице, нравственности, учения о вере, надежде и любви с приложением классификации свободных наук пифагорейцев, Платона, Аристотеля и неоплатонизма Плотина.

– *Апология христианства в учении о Царствие Божием*. Здесь мы обращаем внимание на фундаментальный, и, пожалуй, итоговый труд *De civitate dei*. Последний был закончен в 426 году. В нем нашло отражение учение, какое назовут апологией христианства и учением о Царствие Божьем. Хотя поводом к его написанию для Августина можно считать взятие Рима готами Алариха и его «плач по Риму», тем не менее, в этой апологической речи мы находим самые лучшие слова о христианском учении: «Апологету христианства предстояло войти в глубочайшие основания всего христианского мирозерцания, – писал М. Я. Красин, – указать сущность христианства, его начало, историю, задачу и цель... Отсюда творение «О царствии Божием» является апологией в самом широком смысле»¹.

Итак, трудно переоценить значение Августина для судеб христианской цивилизации, особенно, с VI–VII вв., когда по бенедиктинским монастырям, разбросанным по всей Европе, монахи принялись изучать труды великого мыслителя. Апогей процесса приходится на конец жизни св. Ансельма (Кентерберийского) и период интеллектуального ренессанса XII века.

Интеллектуальный ренессанс как предыстория

Понятие «интеллектуальный ренессанс XII века» принадлежит Ч. Г. Гастингсу², в последующем оно было принято многими выдающимися учеными³. Гастингс выделяет следующие призна-

¹ Красин М.Я. Творение Блаженного Августина *De civitate dei*, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань, 1873. С. 349.

² Haskins Ch.H. Renaissance of the Twelfth century. Cambridge, 1928.

³ См. известный труд и приведенную в нем библиографию: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / ed. by Robert L. Benson and Giles Constable with Carol D.

ки ренессанса: возрождение античного наследия, школы, как центры обучения, книжный рынок и возрождение классического латинского языка, оживление в философии. Понятие интеллектуальный ренессанс всецело культурологическое и выводится из текстуальной действительности, вершиной которой выступает идея университета. «Двенадцатый век, – писал Гастингс, – был не только эпохой обновления в области обучения, это была эпоха в области институализации и более всего в области институализации высшего образования». В 1100г. «школа следует за учителем», т. е. создавалась вокруг магистра, а в 1200 г. «учитель следует за школой» в том смысле, что магистр – сотрудник университета. Отметим, однако, удивительный энтузиазм времени, какой в 1164 году в самой непосредственной форме выразил Иоанн Сальсберийский, когда пришел в Париж: «И тогда, как узрел я изобилие, радостный народ, благочестивых клириков, величавые и славные церкви и множество философствующих. После тяжелого путешествия, подвигнутый впечатлением, изумленный, что будто лестница Иаковлева протянулась с вершины небес и ангелы сходили и поднимались по ней, подумал я, что поистине Господь здесь, а я и не знал. И такие, вот, строки пришли мне на ум: «Счастливы изгнанники, места сего достигший!»¹

Итак, интеллектуальным ренессансом считается протяженность истории, ведущая отсчет от двух Ансельмов: Ансельма Кентерберийского (+1109) и Ансельма из Лаона (+1117) и до первых университетов 1200–1229 гг. Вкратце, укажем на его общие черты: возрождение интереса к Библии и духовной жизни. Мы читаем, например, у св. Ансельма: «Не пытаюсь я, Господи, проникнуть в высоты Твои, потому что ни в коем случае не равняю Их с

Lanham. Harv. Univ. Press. Cambridge; Massachusetts, 1982; Foundation of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism. Cambridge Univ. Press, 1955 repr. 1968, rev. ed. Leiden Brill, 1998; The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century / Ed. by Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, and Christopher M. Bellitto. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008. Понятие «интеллектуальный ренессанс» используется известными учеными, см.: Jacques Le Goff. Les Intellectuels au Moyen Age / Edit du Seul. Paris, 1985; Jacques Paul. Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval. Armand Colin, 1998; Claudio Leonardi. Medioevo Latino. La cultura dell'Europa cristiana. Sismel, ediz. Del Galluzzo, Firenze, 2004.

¹ Cartularium Universitatis Parisiensis, sub auspiciis consilii generalis facultatum parisiensium... // Henricus Denifle (o.p). Tomus I (ab anno MCC usque ad annum MDCCLXXXVI). Parisiis. MDCCLXXXIX. No. 19. P. 17–18.

разумом моим, но я хотел бы как-то понять истину Твою, потому что верит и любит сердце мое. И еще я, ведь, не ищу разумения, чтобы поверить, но верую, чтобы понять, и я верую, что если не поверю, то и не пойму»¹. Бог для Ансельма – не дилемма: есть или нет, но Сама реальность и познать Его следует из веры, чтобы быть ближе к Нему. Другой Ансельм из Лаона, магистр грамматики в епископальной школе, задался целью составить глоссарий Библии. Он возвел толкование текста Библии в систему, опираясь а priori на ее структурное единство. Он ввел новую экзегезу, очистив тексты от разночтений. С это времени обостряется проблема правоверия и возникает потребность в богословском образовании. Тогда же усиливается потребность в философском знании в связи активизацией античного традиционного взгляда на жизнь и миграцией культур с востока, то есть, в связи с укреплением связей с исламо-иудейской ученостью (медицина, торговля, мореплавание, архитектура) на юге Франции, в Сицилии и Испании, и наконец, в связи с «толедским прорывом» греческой, исламской и иудейской литератур в переводах на латинский язык – невиданном еще типе интеллектуальной деятельности².

Социально-правовое становление

В XII–XIII веках в Болонье и Париже действуют сообщества магистров и студентов, *studium*, появившиеся почти в одно время. Остановимся на Парижском *studium* и сразу же оговоримся, что встроенная в социальное тело города, государства и церкви, представленная избранными руководителями пред лицо внешнего авторитета (J. Verger), – эта ассоциация, организующая внутреннюю функциональность почти что автократически, не имеет с самого начала ничего общего с императорскими школами, учрежденными Марком Аврелием, с высшими школами Константинополя и исламскими высшими медресе, например, аль-Азхар в Каире. Что это значит? Европейский средневековый университет рождался в среде города, как одна из социально-необходимых и

¹ Proslogion. PL CLVIII. I. P. 227C.

² См. до сих пор не потерявшую научную ценность работу: *Amable Jourdain* «Recherches critique sur l'age et l'origine des traductions latines D'Aristote» et sur des commentaires grecs ou arabes employers par les docteurs scolastiques. Paris, MDCCCXLIII // *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* / ed. by Robert L. Benson and Giles Constable with Carol D. Lanham. Harv. Univ. Press. Cambridge; Massachusetts, 1982.

свободных форм. Действительно, учиться медицине, праву, философии и теологии – это еще и возможность использовать знания в обществе, быть свободно встроенным в социально-правовую структуру и экономические отношения и быть, в известной мере, хозяином своей жизни. Чего, конечно, нельзя сказать о школах древности, константинопольской дворцовой школе Магнавре, кайрском высшем медресе; эти учебные заведения обслуживали высшую власть и нужны чиновничества. Здесь учили или передавали правила составления и порядок ведения документов (знаний), как светских, так и духовных. Поэтому энциклопедизм и традиция являются признаком этих государственных учебных заведений – знания воспроизводятся от древности, но редко производятся, и только, если во имя стабильности (симфонии) в обществе. Последнее составляет суть византийской ученой и государственно-правовой политики¹.

Отсчет деятельности парижского университета идет с привилегии короля Филиппа Августа, данной обществу студентов и магистров в 1200 году (после инцидента в трактире)². Далее, мы идем в хронологическом порядке, что касается наименования образовательного учреждения, – булла Иннокентия III (1209), где упоминаются *universis doctorum*³ Св. Писания, Права, Свободных искусств и дается *benedicio societas eorum in magistralibus*⁴.

Важным считается август 1215 г., когда кардинал-легат Роберт Курсон предписал порядок, какого следует придерживаться при обучении *artes liberalis* и *theologiam*. С буллы Григория IX начинается становление образовательного учреждения университетского типа в Европе. Уточним: около 1209 года сообщество магистров и студентов, созданное при содействии Иннокентия III для наделения «статусом», возможно, именно тогда завладевает правом самому распоряжаться *licentia ubique docendi*⁵; положение пролонгировано кард. Робертом Курсорном в 1215 г.; подтверждено 13 апреля 1231 г. Григорием IX буллой *Parens scientiarum* («Великая Хартия», *Magna charta*).

¹ *Libera A de*. La philosophie médiévale (puf., 2-ed.) Paris, p. 45: в Византии «высшее образование имеет своей задачей формирование чиновничества».

² *Cartularium Universitatis Parisiensis...* Т. 1. P. 59–60.

³ Пер. с лат. яз. «сообщество докторов».

⁴ Пер. с лат. яз. «благословение сообществу их в учительстве».

⁵ Пер. с лат. яз. «лицензия на преподавание»; см: *Cartularium universitatis parisiensis*. Т. 1, 8. P. 67–68.

В 1254 году мы обнаруживаем запись в университетском письме, в котором говорится об организации четырех факультетов: факультета искусств (философии или *artes*), факультета теологии, факультета Права и Медицины. Университет управляется избранным из магистров (как правило, факультета искусств) Ректором, каждая нация имеет прокуратора. Во многих письмах, папских буллах того времени от 1215 до 1259 года, например, мы видим обращения «*Rector Universitatis*»¹. Источником прав Университета являются акты ректората, магистрата (прокуроров), папские буллы, письма светской власти с привилегиями и интердиктами. Социально-правовой основой для университета Парижа служит все множество школ XII в. *Universitas* является сообществом, то есть, он формируется в одном и том же режиме права для студентов и магистров, уже собранных в пространстве города².

После Парижа, Болоньи, Оксфорда мы наблюдаем довольно быстрое распространение подобных институтов: Саламанка – 1218; Монпелье – 1220; Тулуза – 1229; Неаполь – 1224; Падуя – 1228; в различных социально-правовых вариациях движение продолжается на Восток.

От философии школы к теологии университета, первые магистры-францисканцы

Франциск из Ассизи (+1226) является необычайным святым Средневековья. Начав в 1206 году подвиг покаяния и молитвы, сын купца Петро Бернардоне никогда и не мечтал создать религиозное движение, однако, уже к 1210 году вокруг него было братство, а 29 ноября 1223 году папа Гонорий III утвердил новое религиозное движение – Орден Меньших Братьев. Необычайной чертой подвижника является то, что он оставил «Произведения»³, чего ранее в подвижничестве не наблюдалось. Этот корпус был первичным осознанием духовных и интеллектуально-практических задач Ордена: *sequela Christi*⁴, проповеди и просвещения словом и делом. «Братья пусть не приобретают ничего, ни дома, ни

¹ Пер. с лат. яз. «ректор университета».

² См.: Душин О.Э. Средневековые университеты: формирование интеллектуальной элиты // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2015. 1 (6). М.; СПб., 2015. С. 81–93.

³ *d'Assisi F. Scritti (Testo latino e traduzione italiana)*. EFR-Editrici Francescane, Padova, 2002.

⁴ Пер. с лат. яз. здесь и далее «следование за Христом».

земли, ничего другого, – говорится в VI параграфе “Правила Ордена”, – и как пилигримы и странники, служа в этом мире Господу в бедности и в смирении просят милостыню с верой и не испытывают стыда, потому что Господь из любви к нам сделался бедным в этом мире»¹.

Естественное сближение двух субъектов, не оформившихся в правовом отношении: Ордена францисканцев и университета, началось около 1219 года, когда францисканская миссия в Париже взялась за организацию возможности для *fratres*² обрести глубокие знания с целью проповеди. Нам следует считать двадцатилетие 1231–1250 периодом установления связей – иногда не очень корректных – между магистрами из нищенствующих Орденов и магистрами кафедр в университете; первые укрепляли собственное положение внутри университетских структур, другие – организацию этих структур. Десятилетие 1240–1250 является периодом разрешения проблем, касающихся введения в обучение Аристотеля Одновременно с вхождением Ордена св. Франциска в структуры университета, формируется новая интеллектуальная протяженность деятельности: схоластическая богословско-философская проблематика (Л. Пеллегрини).

Началом схоластики следовало бы считать «*De sacramentis christiana fidei*»³ Гуго Сен-Викторского и «*Sententiarum, libri IV*»⁴ его ученика Петра Ломбардского.

Для конкретизации перехода образования периода интеллектуального ренессанса в университет – качественно иную ситуацию высшего образования – в связи с вовлечением в него Ордена св. Франциска, мы выбираем деятельность двух мыслителей: магистра Гуго (+1141) школы аббатства Сен-Виктор и магистра богословия Бонавентуру (+1274) из университета Парижа и их труды: «*Didascalicon. De studio legendi*»⁵ и «*De reductione artes ad theologia*»⁶. Наличествующая в этих работах проблема единства понимания взаимосвязи веры разума, как нам представляется, являет-

¹ *d'Assisi F. Scritti* (Testo latino e traduzione italiana). P. 378–379.

² Пер. с лат. яз. «братья».

³ «О таинствах христианской веры», сумма составлена викторинцем в 1130–1134 гг. См.: Dr. *Grabmann M.* Die Geschichte der Scholastischen Methode. Band, 1. Freiburg, 1909–1911.

⁴ Пер. с лат. яз. «Сентенции, IV книги» (ок. 1154 г.)

⁵ Пер. с лат. яз. «Дидаскаликон. Об искусстве обучения» (ок. 1125 г.)

⁶ Пер. с лат. яз. «О восхождении искусств к теологии» (ок. 1257 г.)

ся общей для Гуго и Бонавентуры, и она же является августи-
анской по содержанию и постановке.

Я имею в виду известный вопрос и проблему христианина Консентия, поставленную гиппонскому епископу: «Следует ли более полагаться на веру, чем на разум в том, что касается учения о спасении и учения о Троице?» Иными словами, если слово дано нам от начал древности (грамматика, диалектика, риторика), как *я знаю*; если Слово сошло с небес и явлено в чуде, как *я верю* (Христос, Троица, спасение), то что́ должно быть их основанием во мне – вера или разум? Есть ли *порядок* (методологический строй) в отношениях веры и разума?

Мы видим в «Дидаскаликоне» попытку гармонизировать связи философских наук, чтобы разрешить эту августинианскую проблему веры и разума: тривиум: это – теология, знание о божественном и боэцианско-аристотелевская математика и физика. К ним добавлен квадривиум наук Боэция (арифметика, геометрия, музыка, астрономия).

На чем основывается у Гуго гармоничность отношений веры и разума? Прежде всего, структура знания покоится на последовательном нисхождении знания от высшего (Мудрости, Христос) к низшему, где тривиум есть знание, по которому мы изучаем «в достоверных суждениях реальность, какая не может быть иной, чем она есть»¹. Знание открывается в теологии, как объект созерцания (*contemplatio*), утверждается в математике, как образ восприятия (*comprehensio*), находит в физике подтверждение, как мысль в размышлении (*meditatio*). Это знание покоится на вере в объект познания, когда разум основывается на образе и мысли о том, что есть ничто, что, будучи абсолютно достоверным, явлено не вполне не до конца. Сущностью наук тривиума является просвещение верой или просветление разума, когда дается возможность опознать объект, установить его образ, а в мысли выявить его подобие и качественное соответствие восприятию, как «субстанции веры и материи познания»². Присутствует момент, который следует назвать интуитивным схватыванием; где открывается целостный мир и теология выступает знанием об умозрительном, что устанавливается «из углубленного созерцания Божья и

¹ *Hugonis de Sancto Victore. Didascalicon. De Studio Legendi. A critical text by Charles Henry Buttmer. Washington: The catholic university press, 1939. Part I, lib. II, n. 1.*

² *De sacramentis christiana fidei. I, X, III. P. 331.*

не телесного характера души»¹, математика свидетельствует «об умопостигаемом, видимом количестве невидимой материи... когда мы различаем материю или другие акциденции, чтобы исследовать по одному основанию, как счисляемое, так и несчисляемое»², физика – о невидимых свойствах и качествах видимой материи как «исследование причин вещей в действии, и действие вещей через причину»³.

Что касается квадривиума, то человеческой душе врождена сила или воля, нацеленная на то, чтобы исследовать, что не дано. Для наук квадривиума, характерен свободный выбор, который реализуется в согласии с божественной истиной в динамике опыта, где познание осуществляется «не в самой действительности», а в тождественной связи действительности с разумом человека, «как если бы разум предположил, что она [действительность] есть»⁴.

В науках квадривиума не столько познается мир, сколько человек познает себя «от умопостигаемого к рассудочному... посредством видимого образа... явив разделение, [оно, познание] собирается в простом источнике своей природы»⁵. Этот «внутренний человек» (*homo interior*) опирается как на реальность на разум (*intellectus*), рассудок (*ratio*), воображение (*immaginatio*) и чувство (*sensus*). Действительно, арифметика связана с умопостигаемым символом; геометрия придает рациональную форму и вид предметам, какие не являются таковыми; музыка основывается на восприятии упорядоченных звуковых множеств в соответствии с природой чувств человека; астрономия же апеллирует к воображению, как чистой абстракции и есть «наука о подвижной величине»⁶. Так в духе св. Августина выглядит логико – эпистемологическая школьная гармонизация веры и разума Гуго из аббатства Сен-Виктор.

На первых магистрах Ордена св. Франциска в университете Парижа легла подобная и столь же сложная задача: по-новому определить не только предмет богословия (науки о вере), но и порядок связи ее с дисциплинами: философией, правом и медици-

¹ *Hugonis de Sancto Victore. Didascalicon...* I, II, II.

² *Ibid.* I, II, IV.

³ *Ibid.* I, II, XVI.

⁴ *Ibid.* I, II, XVIII.

⁵ *Ibid.* I, II, V.

⁶ *Ibid.* I, II, VII.

ной, то есть, определить взаимосвязь и взаимодействие верующего и разумеющего сознания человека. Вот, к примеру, формулировка отношений веры и разума у Вильяма Оксерского (+1231) в его «*Summae aerae*»: «...*fides est argumentum, non apparentium propter articulos fidei qui sunt principia per se nota* (вера же есть утверждение невидимого, посредством положений известных самих по себе)»; то есть, вера, как предмет для разума, есть то же, что принципы сами по себе. Речь у Вильяма не идет о доказательстве разумом веры как объекта, но только о том, что последняя выступает в своей собственной природе, чтобы определение состоялось.

Начиная с св. Франциска Ассизского, св. Антония Падуанского и ранней духовной литературы: житий св. Франциска, хроник Ордена меньших братьев, цветочной литературы о Франциске и его братьях¹, затем богословско-философской литературы в Парижском университете от Александра из Гэлса до Иоанна Дунса Скота, мы наблюдаем францисканское духовно-интеллектуальное движение – одно из новых направлений в католичестве в XIII веке, и теперь обращаемся к Бонавентуре.

В «*Opuscula de reductione artium ad theologiam*» бросаются в глаза слова о значении Гуго Сен-Викторского в истории философско-богословских исследований: «Ансельм следовал за Августином, Бернард – за Григорием, Рикард – за Дионисием. Поэтому Ансельм – прославился в суждении, Бернард – в проповеди, Рикард – в созерцании, а вот Гуго – во всем»². Если не вдаваться в подробности славы каждого из перечисленных мыслителей, если не обращать внимание на то, что Гуго – *alter Augustinus*, как называли его уже современники – за свою короткую жизнь написал весьма много в разных жанрах литературы, то это «*omnium*»³ Бонавентуры означает, что, видимо, еще будучи юношей, когда он учился на Факультете искусств, он отметил, печать удивительной способности великого викторинца к синтезу знания, прямо-таки метафизическую волю его в стремлении способствовать «восстановлению природы человека» в Боге. Речь идет, безусловно, о

¹ См. напр.: Цветочки святого Франциска / пер. с раннеитал. яз. А. А. Клестова. СПб., 2000.

² *De reductione artium ad theologiam*// Doctoris serahpici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi cardilalis Opera Omnia... Tomus V, ad claras aquas (Quaracchi), MDCCCXCI. P. 319–325; n. 5. P. 321.

³ Пер. с лат. яз. «все».

глубоком понимании Бонавентурой трудов Гуго, и «*omnium*» есть просветленная гармония универсума, внутреннее единство веры и разума человека, как начало познания, открытое, возможно, еще до «*Commentaria in quattor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*» и явленное теперь в виде солидарности с великим викторинцем. Вслед за викторинцем Бонавентура утверждает наличие для всякого человека равенства просвещения знанием, как божественного дара и как мудрости по направлению к *reasumptio* или *reductio ad Deum*. Бог освещает знание к спасению и просвещает человека в благих делах. Выстраивается гармоническая связь слова, данного в историческом творчестве человека и Слова (Христа), сошедшего с небес – акта творчества Бога. В этой динамической перспективе вера и разум человека есть единая функция от его жизнедеятельности во имя спасения; «вера с необходимостью связана с познанием и только *cum illa*¹; – уточняет Массимо Тедольди положение Бонавентуры, – вера связана с разумом не в виде двух типов познания, но в виде композиции, даже равновеликой: вера является основой, разум же пребывает в положении помощника, *subserviens*»².

Бог «освещает все созданное человеком с помощью механических искусств», названных викторинцем³; Он «освещает естественные формы» или «протяженности чувственного познания»⁴; Он «освещает истины разума в протяженности философского познания»⁵; Он «освещает Истиной спасения в протяженности Св. Писания»⁶. В этом четырехступенчатом восхождении, основанном на созерцании внутреннего восхождения человека к Богу, то есть, от света внешнего (*exterius*) – механических искусств, света нижнего (*inferius*)- чувственного познания; света внутреннего (*interius*) – философского познания; света высшего (*superius*) – света библейского познания⁷ – в этом восхождении, вращаются

¹ Пер. с лат. яз. «с ним».

² Massimo T. "A, Per, Ad". L'articolazione di teologia, filosofia e mistica nel metodo di S. Bonaventura// Filosofia, teologia, mistica nella scuola francescana. Atti della Giornata di studio. A cura di Curzio Cavicchiali, Bologna, 18 marzo, 2003; Quaderni dello studio teologico «S. Antonio». Bologna, MMVI.

³ De reductione artium ad theologia... N. 2. P. 319.

⁴ Ibid. N. 3. P. 320.

⁵ Ibid. N. 4. P. 320.

⁶ Ibid. N. 5. P. 321.

⁷ Ibid. N. 1. P. 319.

как в калейдоскопе тривиум и квадривиум Гуго, гармония божественного Августина, трансценденции, сущее, причины: материальная, действующая, формальная и целевая – все услышанное от магистра Александра из Гэлса и вычитанное из Авиценны – Аристотеля, уже известных тогда, и, наконец, прибавляется Истина спасения (Христос), которая объединяет всякое знание.

Бонаventura выходит из логико-семантической действительности философии ренессанса XII в; его *sequela Christi* выступает не только в пределах библейской экзегезы, но как действительность универсума, как динамическая перспектива отношений Творца и твари и уже, как схоластическое богословие XIII века. Обобщая далее, может быть, несколько идеализируя, следует утверждать, что с момента появления «нищенствующих орденов» в университете рождается тип поистине профессионального знания, который был призван сцементировать науки в единое знание, создать новое общественное сознание магистров и студентов в пределах средневекового города.

Университет

Переход *schola, studia generalis* интеллектуального ренессанса XII в. в *universitas studiorum et magistrorum* XIII в. можно сравнить с переходом романского стиля в архитектуре церковей к готическому храму, когда фундаментальная простота шатровых строений внезапно меняется на удлиненные линии стен, витражных окон и башен, взмываясь в небо причудливым очертанием. Кажется, нет ни в чем связи; хотя *studium* и *universitas* – это одно образовательное учреждение, но столь велики изменения за столетие! Во-первых, для университета характерна открытая и прямая связь с папской, императорской (королевской) и коммунальной властями. Университет как он есть, это – порождение коммунального строя жизни и иерархической организации власти. Влияние Францисканского ордена усилило иерархическую структуру организации, в то же время, придало ей гибкость, то есть, способность быстро и адекватно влиять на окружающую религиозную действительность, что, конечно же, отсутствовало в прежних образовательных учреждениях. Что касается общей культуры – с учетом усилившихся миграционных процессов вокруг бассейна Средиземного моря – то университет призван был согласовать христианскую традицию с древней языческой и нехристианской традицией жизни. Университет не только хранит и воспро-

изводит знание, как было ранее в *studium*, но производит новое знание. Университет диктует условия интеллектуальной и культурной деятельности, свидетельством чему служит усиливающаяся с XIII века аккумуляция ценностей: древних и новых рукописей и книг, например, в библиотеке исповедника короля Филиппа Августа магистра Роберта Сорбонны, которая затем превращается в библиотеку университета¹. Появляется межуниверситетское соперничество и межгородское, какие выступает дополнительным стимулом к росту числа образовательных учреждений и усилению городов. Далее, университет обретает черты социально-политической структуры в государстве и выступает как центр интернациональной культуры народов. Университетское знание становится властью, вернее сказать, видом власти, наряду с клерикальной (папа) и светской (император, король или коммуна). Не случайно столь внимательное отношение к своей традиции... можно сказать, забытые теперь комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского, когда-то и закрепили власть богословия в университете на все Средние века.

Заключение

Возвращаясь к августинианскому переходу от логико-семантических текстуальных суждений школьной философии Гуго Сен-Викторского к университетской схоластике Бонавентуры на примере отношений веры и разума, можно теперь утверждать, что проблема эта, хотя одна и та же по содержанию – различна по форме выражения. Для мыслителя св. Августина достаточно было ответить христианину Консентию: «Но, однако, я говорю, что мы веруем в то, что принимаем разумом или исследуем; мы не можем верить тому, чего нет в разумной душе. Если же о некоем предмете мы узнаем из учения о спасении, хотя и не понимаем, то в этом случае вера предшествует разуму. Отсюда и сердце очищается для понимания, и свет возвещает, что разумно. Верно, ведь, сказано у пророка: «Если не верите, то потому что не удостоверены» (Ис. 7, 9). Предписание показывает, что нужно избавиться от сомнений, и что мы сначала верим, а потом то, во что мы верим, мы познаем разумом. Поэтому вера и предшествует разуму. Однако же, если этого нет, если вера не предшествует разуму, то это – иррацио-

¹ См. напр.: *Bagliani A.P. Testimoni e biblioteche cardinalizie duecentesche // Il potere del papa. Corporeità, Autorappresentazione, Simboli. Firenze –SISMEL – ediz., del Galuzzo. P. 355–371.*

нально. И совершенно естественно, что если нечто значительное невозможно понять, то вера и идет впереди. Итак, прочь сомнения, поскольку убеждающий [нас] разум также идет впереди веры»¹.

У Гуго Сен-Викторского, в условиях сложившегося тогда в XII веке противоречий между философами номиналистами и реалистами, тема гармонической связи веры и разума, становятся важнейшим элементом в структуре организации тривиума и квадривиума в «Дидаскаликоне» и требует особых усилий в развертывании для своего доказательства.

Бонаventura станет наиболее ярким проводником августицианства в университете, будучи еще и выдающимся последователем подвижника из Ассизи. «De reductione, – писал Куллен, – является утверждением августицианской точки зрения в христианской *paidea*. Она предлагает всесторонний синтетический взгляд на образование, в котором все человеческое знание и все искусства вырастают в виде подобия идеи Слова Божья. В этом отношении труд Бонаventura является средневековым обновлением учения De doctrina christiana Августина, пропущенном через еще большего последователя [Августина] Гуго Сен-Викторского»².

В 1250 г. в «Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского» рассуждая в Прологе о науках: о вещах и знаках – молодой Бонаventura замечает – что, и вещь, и знак есть Тайна Божья (*Sacramentum*) и предмет веры (*credibile*), «затем предмет веры (*credibilis*) переходит в основание предмета знаний (*intellegibilis*) и Бог есть Подлежащее, и вещь, и знак, и предмет веры различным образом говорят об этом»³. Далее, в том же Предисловии: «Что подтверждается, что вера значительнее разума в том, чтобы обрести знание, но не выше разума утвержденного верой»⁴.

¹ PL XXXIII Ep. CXX, 3, p. 453 (Consentio ad quaestiones de Trinitate sibi propositas).

² Cullen Ch.M. Bonaventure. Oxford, 2006. P. 89. См. также: Gilson E. La philosophie de S. Bonaventure. Paris, 1924; Ratzinger J. San Bonaventura, La teologia della storia. Paris, 1956; Steenberghen F. van. La philosophie au XIII^e siècle. Paris, 1966; Quinn J.E. The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy. Toronto, 1973; Corvino F., Bonaventura di Bagnoregio francescano e pensatore. Bari, 1980.

³ Bonaventura S. Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi // Doctoris seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi cardinalis Opera Omnia... Tomus I, ad Claras Aquas (Quaracchi), MDCCCLXXXII, Proemio, quaest., I, conc. P. 7.

⁴ Ibid. T. I Proemio, quaest., II, concl., 5. P. 11.

В проповеди уже магистра богословия Бонавентуры «*Christus unus vester magister*»¹ – вводной при посвящении на Факультете теологии, как замечает М. Тедольди – показывается грандиозное представление в виде трехступенчатой передачи истинного и достоверного знания в тройственном направлении познания: согласии веры, достоверности, которая вытекает из разумного суждения и сиянии созерцания, «первое касается добродетели веры, второе, дара разумения и третье блаженства чистого сердца. Отсюда, три различных вида познания: познание верой, дедуктивное познание [разумом] и наконец, созерцание, какие ведут к Христу, Кто сказал: Я есть Путь, Истина и Жизнь»².

Проблема связи веры и разума, пожалуй, острее всего проявилась тогда в учении о двойственной истине на Факультете искусств (философии) у активных ее сторонников – латинских авероистов и на Факультете теологии у магистров богословия, оппонирующим философам³. Тема эта связана с многими интригами и выходит за пределы нашей статьи.

Нам же следует подчеркнуть, что совершенствование твари, ее восстановление в Боге (термин Гуго Сен-Викторского), как *reductione ad theologiam* не есть понятия раздельные, «по логике Бонавентуры, – уточняет Филиппо Чампанелли, – первенство остается за личностью Слова и Его конкретным спасительным действием, а совершенство только украшает универсум. В известном смысле *reductio* есть объединение этих двух перспектив. Оно по определению описывает всеобщность связей между Богом и миром, каковые проявляются всегда под управлением Слова»⁴.

Проблема, ставшая когда-то перед св. Августином, об особенностях отношения слова человека или эволюции человеческого сознания и Слова Бога, как Его откровения для нас трансформи-

¹ Пер. с лат. яз. «Христос один ваш учитель». См.: *Benson Joshua C. Bonaventure's De reductione artium ad theologiam and Its Early Reception as an Inaugural Sermon // American Catholic Philosophical Quarterly. Vol. 85. No.1. 2011. P. 7–24.*

² *Massimo T. "A, Per, Ad". L'articolazione di teologia, filosofia e mistica nel metodo di S. Bonaventura. P. 69 и далее.*

³ События развивались весьма бурно, так что потребовалось вмешательство папы Александра IV. Напр., Бонавентура лишается кафедры, правда, затем его восстанавливают; папа осуждает трактат одного из главных зачинщиков смуты – Гийома де Сент-Амур «Краткое слово об опасностях нынешних времен». См.: *Cartularium universitatis parisiensis... T. 1, 288. P. 331.*

⁴ *Ciampelli F. Hominem reducere ad deum. La funzione mediatrice del Verbo incarnato nella teologia di San Bonaventura // Analecta Gregoriana. 310. Roma, 2009. P. 168.*

ровалась, как мы понимаем в переходные периоды истории Западной европейской цивилизации в отношении веры и разума, их последовательность, приоритеты восприятия и взаимодействия. Конечно, это – сугубо христианская проблема, то есть постановка и решение ее возможны только в пределах христианской цивилизации. И выделенные нами направления св. Августина и августианства выполняют скорее методологическую функцию в пределах одной русскоязычной системы ценностей – эти направления, как и течение научных исследований, вытекают из православного мировоззрения и трудов, какие впервые проведены в Российской империи, и теперь, как представляется, не потеряли еще своего научного значения.

ЗАДАЧИ И ЦЕЛИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

ФИЛОСОФИЯ И ПЕДАГОГИКА: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ВЗАИМОВЛИЯНИЕ

А. С. Колесников

Нет ни одного человеческого общества, прошлого и настоящего, которые не имели бы определенного и постоянного интереса, касающегося образования. И не зря преподавание (в смысле образовательной деятельности) называют второй древней профессией. Взаимодействия между философией образования и философией общеизвестно. Но как обстоит дело с педагогикой? Заметим, что педагогика как вид искусства входит в область духовной культуры, создает эстетически среду человека, формулирует социальные идеи в художественных образах, которые используются в преподавании. Исторически само общества задает функции и типы педагогики, связь ее с философией и практикой. В педагогике взаимосвязаны кроме прочего функциональные, технические, эстетические начала (польза, необходимость, красота). Выразительные средства педагогики – композиция, тектоника, масштаб, соразмерность с другими формами духовной культуры, ритм подачи материала, синтез с другими видами искусства, также используются. Во второй половине XX в. социальные, научно-технические, технологические, глобализационные и иные мировые проблемы вызвали становление новых функций педагогики, конструктивных схем, художественных и технических средств, и особенно методов. Можно перечислить философские теории, работающие с педагогикой и философией образования: марксизм, прагматизм, позитивизм, психоанализ, экзистенциализм, феноменология, постмодернизм, неолиберализм, несколько волн фе-

минизма, аналитическая философия, как на обычном языке так и более формальных видах, – просто вершина айсберга.

Однако, начиная с формирования институтов образования, сути учебного процесса и результатов деятельности структур образования часто определены национальными границами, миропониманием и характерными особенностями страны. Это вызывает разработку методов экстраполяции философских взглядов на образовательный процесс, ибо образование включает многосложную специализированную систему с присущими ей закономерностями работы и развития. Наблюдающаяся универсализация образования, порожденная нуждами субъектов в устойчивом обновлении знаний в обстановке растущего динамизма социальной жизни, требует трансформации, деконструкции тех схем европейской философской культуры, которые уже не удовлетворяют действительности. Исторический и культурный контекст, являющийся ареной, в которой установлено образовательное действие, следует рассматривать культуру не только как контекст, но также и как содержание образования.

Стандартизация обучения ведет к тому, что гуманистическая сущность образования уменьшается, творчество и поиск заменяются унификацией, педагогика оказывается субъективной, а часто и авторитарной. Традиционная педагогическая наука уже не может существовать, ибо сами цели образования изменены, сама парадигма образования по-иному трактует содержание образования. Многие исследователи обращают внимание на бесспорный факт взаимодействия русской философии и педагогики, требующий дальнейшего осмысления как историками русской философской мысли, так и историками отечественной педагогики. Заметим, что взаимодействие и взаимовлияние было постоянным: русские мыслители были одновременно значимыми педагогами, а педагоги участвовали, как в разработке философских проблем, так и педагогических теорий.

Общеизвестен факт, что многие русские мыслители находили педагогику практическим полем реализации философских концепций, указывая на важные теоретические потенциалы педагогики при анализе существенных философских проблем. Так, русский религиозный философ профессор Киевской духовной академии П. Линицкий в своем сочинении «Образовательное значение философии» (1872) пишет, что «...философия всегда имеет характер национальный, ибо есть выражение самосознания народного духа», философия проникает во все стороны духовной жизни на-

рода, в том числе в образование и воспитание, а поэтому «...общее образование должно соединяться с образованием философским».¹ Эту традицию взаимосвязи философии и педагогики продолжает среди прочих педагогов М. М. Рубинштейн в своей работе «Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой» (1920), отмечая важность разработки «философского фундамента в педагогике».

Конечно, русская педагогика стремилась отражать самые известные философские тенденции, а отечественные педагоги занимались проблемами философии, примыкая к тем или иным философским школам. Педагогика и философия первой половины XX в. воспитание считали приоритетной областью своей деятельности. Мыслители именно в воспитании видели путь преобразования человека и человечества, рассматривая педагогические проблемы исходя из философских методологических оснований. «“Пренебрежение философским знанием мстит за себя в жизни не менее, чем игнорирование законов природы”. Так Гессен предупреждал, как разрушительным для человека и общества может быть пренебрежительно-снисходительное отношение философии к педагогике, образованию, воспитанию, как «разрушительно и неуважительное отношение педагогики к философии».²

На рубеже XX и XXI вв. насущность сплоченности философии и педагогики была уяснена и начинается розыск философской базы современной образовательной политики. Ни сложность, ни противоречивость поиска не умаляет безусловность его развития и продуктивность для формирования новой образовательной системы в России. Было осознано, что создание такой системы образования и воспитания для формирования и развития современного, творчески мыслящего и работающего человека, невозможно без создания подходящего философского основания. Поиски его в последнее время ведутся интенсивно.

В нашей стране имеются работы таких выдающихся мыслителей, как В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, Н. В. Шелгунов, которые анализировали взаимосвязи философии и педагогики. Стали в этой связи упоминать Л. Н. Толстого, Н. И. Пирогова, К. Д. Ушинского. Начинают издавать труды пе-

¹ *Линицкий П.* Образовательное значение философии: Речь // Труды Киевской духовной академии. 1872. № 11. С. 14.

² *Наумов Н.Д.* Выдающиеся педагоги России. Книга очерков и извлечение. Екатеринбург, 2000. С. 6.

дагогов и философов прошлого: П. Д. Юркевича, П. П. Блонского, С. И. Гессена, К. Н. Вентцеля, В.В. Розанова, В. В. Зеньковского.¹ Обсуждение философских оснований педагогических теорий продуцирует не только интерес, но вызывает научные исследования, выявляющие педагогический контекст в социально-философских и культурологических теориях XX века в России.² Раскрываются философские идеи в таких направлениях педагогической мысли, как педагогическая антропология и педология, педагогика свободного воспитания, неокантианская педагогика, православная педагогика, советская педагогика.

Русская философская и педагогическая мысль XX столетия продолжила поиск путей социального и духовного становления человека. Были осознаны родовые черты русской философской культуры с ее вселенской открытостью, с целостным пониманием человека и человечества, признанием первенства общечеловеческих ценностей, противодействие разделению людей по сословным и т. п. признакам.

Взаимосвязанность философии и педагогики ясно видна в методологической функции философии, используемой и в педагогических науках. Особо отметим, что философия и педагогика работают с одним объектом исследования – человеком, в его постоянном становлении и развитии. Конечно, понимание взаимоотношений философии и педагогики зависит от корреляции отношения образования, воспитания и философии. Закономерно, что образование, как постижение опыта и знаний, аккумулированных человечеством, и воспитание, как создание фиксированных отношений человека к миру и к самому себе, в наши дни формируются в автономную науку – философию образования и воспитания. В этом плане особенно понятна фиксация способов организации теории и практики в этой сфере. Роль методологии и методологической функции в философии возрастает.

Правда, здесь представлено два подхода. Один считает, что философия и есть методология. Другой утверждает, что методоло-

¹ Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995; Розанов В.В. Сумерки просвещения. М., 1990.

² Максакова В.И. Педагогическая антропология. М, 2001; Петрунина Т.А. Антропологические проблемы в истории отечественной философии образования. Екатеринбург, 2002; Ан С.А. Философские основания русской педагогической мысли конца XIX – начала XX вв. (историко-философский анализ). Автореферат... доктора философских наук. Екатеринбург, 1994.

гии не нужна философия. Вплоть до 70-х гг. XX в. отечественная литература поддерживала первый подход. Всеобщей методологией признавалась философия марксизма. Г. П. Щедровицкий в своих работах развивал точку зрения, что методологическое знание складывается из двух знаний: знаний о деятельности и знаний об объекте этой деятельности. Методология соединяет эти два знания и определяет логику рефлексии, логику связи деятельности и рефлексии.

В целях развития философии в нее инкорпорируются наиболее общие понятия и методы современной науки и устанавливается соразмерность уровня ее развития определенным аспектам философии. Лишь в этом случае философия может осуществлять свою методологическую роль. Было определено, что всякая новая философская школа представляет и новую методологию. Возникает не простой вопрос: каким образом мировоззрение принимает вид методологии? Предполагается, что ответ на этот вопрос находится в деятельностной природе понятий, вырабатывающих картину мира. По всей видимости, мировидение, воззрения не начало познавательной и утилитарной жизнедеятельности, а ее итог и в методологической функции философия воспроизводит освоенный в прежней практике путь. Так философия формирует новую методологию. Если не созданы отвечающие времени частнонаучные и общенаучные методологии, то их роль реализовывает философия, ее методологические установки.

Ряд исследователей утверждают, что в эпоху господства некоторой философии она осуществляет функции критерия безошибочности общенаучной и частнонаучной методологии. Философия снабжает ученых линией поиска, содействует разработке собственной методологии. Таким образом, философская методология определяет философскую детерминацию научного поиска, мировоззренческую, этическую и эстетическую направленность познавательной деятельностью человека.

Что касается педагогической методологии, она исследуется в науковедении, гносеологии, аксиологии, этики и эстетики, педагогики и т.п. Основное внимание в этих областях уделяется методологии конкретных педагогических исследований, методике использования в педагогике общенаучных подходов: структурного, деятельностного, системного, информационного и т. д. Хорошие учителя используют диапазон методов, а не доверяются списку компетенций.

Педагогика, как и любая наука, формируется и совершенствуется в тесной связи со всеми науками. При этом философия является базой для постижения целей воспитания и образования, выполняет существенную методологическую роль в процедуре выработки педагогических теорий и обосновании важнейших педагогических категорий, таких как обучение, воспитание, педагогическая деятельность, образование, педагогический процесс, педагогическая технология.

Образование – это системообразующий институт нации и государства. Конечно, это и система полученных в результате обучения знаний, умений, навыков, методов мышления. В знание входят понятия, схемы, факты, законы, закономерности, обобщенная картина мира, ставшие достоянием сознания человека. Знания побуждают к действию и регулируют процесс жизнедеятельности. В структуре знания соединяются познавательные, эмоциональные, мотивационные и волевые компоненты.

Воспитание – это осмысленное и целенаправленное создание личности в сферах культуры физической, социально-психологической и духовной на основе выработки:

- определенных отношений к объектам, явлениям окружающего мира;
- мировоззрения;
- поведения (как проявление отношений и мировоззрения).

Виды воспитания многообразны и включают: умственное, нравственное, физическое, трудовое, эстетическое и т.д. Любое из них требует философского обоснования. Отметим, что воспитание, как возвращение осуществляется в конкретно-исторической эпохе, тесно связано с социально-экономическим и политико-культурным уровнем общества, государства и мира. Все это – прописанные истины.

Методологическая культура – целостное, многоуровневое и многокомпонентное образование, включающее в себя педагогическую философию учителя (убеждения), мыследеятельность в режиме методологической рефлексии (понимание), внутренний план сознания (самосознания) и детерминированное разноуровневыми свойствами интегральной индивидуальности. Методологию педагогической науки рассматривают как учение о структуре, логической организации, методах и средствах деятельности в области педагогической теории и практики. С другой стороны, она включает совокупность норм поведения, приводящих к опреде-

ленным результатам в соответствии с целями, которые требуется достичь. Она может быть дескриптивной, изучающей, или нормативной. В методологии как отрасли науки правомерно выделение деятельностного аспекта, который интерпретируется через понятие «методологическая деятельность» в двух формах – методологическое обеспечение и методологические исследования.

Широко обсуждаемый деятельностный подход направлен на создание ценностного отношения к ребенку как человеку, что, в свою очередь, вызывает изучения условий формирования человеческого в человеке, штудирование механизмов самореализации, саморазвития, саморегуляции, общественной защиты, приспособления человека к условиям общества, его интеграции в социум.

Сама структура педагогической деятельности включает гностический, конструктивный, организаторский и коммуникативный компоненты. Гностический компонент – это система знаний и умений преподавателя, составляющих основу его профессиональной деятельности и ее эффективности. Система знаний включает мировоззренческий, общекультурный уровни и уровень специальных знаний, что требует тщательной философской проработки.

Возникает вопрос: а зачем все это нужно учителю и педагогу? Стандарт педагога таков, что он должен знать не только педагогику и философию, психологию и методику, но и уметь работать с инвалидами, с трудными подростками, с детьми, для которых русский не родной, а преподаватель вуза работать и на английском языке для иностранных учащихся. И при этом педагогический корпус обязан проблемно излагать материал, использовать объяснительно-иллюстративный, эвристический, репродуктивный и т.п. подход. Философия оказывается необходимым фоном деятельности педагога, поскольку существуют особые прагматические, экзистенциалистские, теологические, позитивистские, герменевтические, постмодернистские и иные педагогические конструкты. К ним добавляются аксиоматические, синергетические, системные, феноменологические подходы, а затем аксиологические, антропологические, е культурологические, этнопедагогические и т. д.

Представленный универсальный феномен образования – есть лишь продукт теоретической реконструкции. Более адекватное понимание современных проблем и перспектив развития образования возникает с признанием множественности парадигм образовательных систем и возникающего в них педагогического знания. С признанием цивилизационной обусловленности педагоги-

ческих процессов и систем возникает вопрос о количестве «педагогических теорий», установление которых позволило бы в большей или меньшей степени определить основные формы современного педагогического знания. Проблема нахождения базисных типов педагогической культуры представляется еще более сложной, так как ни одна из парадигм не является выделенной в пространстве или времени.

Ранее произошло слияние традиционного образа обучения, воспитания и образования в контексте единого универсума науки и культуры (рационалистическая теория и практика образования). Учитель принимал на себя несколько функций социального технолога, организующего процесс трансляции основных форм и способов деятельности в специально организованном процессе.

Сегодня существуют даже терминологические разногласия в том, как обозначать современную ситуацию в системе образования и в культуре в целом, однако наиболее популярными являются категории «постмодернизм» или «постпозитивизм». Современная теория и практика педагогического образования исходит из признания того обстоятельства, что образование как институт или идея не может иметь некоторый заранее определенный и универсальный смысл. Соответственно, педагогическое образование может приобрести различное содержание в зависимости от того, кем и в каком контексте оно осуществляется. Во-вторых, ни в одном из своих аспектов образование не имеет единой исторической, пространственной или же личностной перспективы. Другими словами, попытки институализировать педагогическое образование, построить четкую ступенчатую систему государственного контроля и управления процессами в образовательной среде, а также добиться целенаправленности развития образовательных систем, сомнительны.

Для определения (конструирования) необходимых значений различных образовательных процессов, мы вынуждены обращаться к некоторым контекстам, основным из которых является личностный контекст, определяющий представления об индивидуальном пути в образовательном пространстве и пространстве человеческой жизни. Современные педагогические концепции исходят из признания личности в качестве базиса любого образовательного процесса и феномена. В постиндустриальном обществе личность становится центром и в производственной сфере, что определило и ее особенности в образовательной сфере, которые можно выразить такими словами, как способность общаться,

учиться, анализировать, проектировать, выбирать, творить и учиться учиться постоянно.

Цели образования теперь выглядят тоже иначе, чем в классическом варианте. Они включают создание условий для включения человека в общественно-полезный труд в соответствии с его интересами и потребностями, с его возможностями самореализации и самоутверждения, они предполагают воспитание социально активных, творческих членов сообщества с высокой гражданской ответственностью за жизнь, результаты деятельности, за сохранение природы и мира. К целям образования относятся насыщенность производства во всех сферах высококвалифицированными специалистами, отвечающих современным требованиям прогресса.

На основе взаимосвязи специфического феномена культуры и образования, соответствующего современной ситуации постмодерна, можно выделить четыре историко-культурных типа учителя: учитель-проповедник, учитель-информатор, учитель-технолог и учитель-персона. Энергичность педпроцесса достигается путем взаимодействия педагогической, методической и психологической структур при гармоничном сочетании философской, диалогической, этической характеристик.

Преподаватель, создавая педагогический процесс, одновременно осуществляет воспитание, образование и обучение учащихся. При этом каждый учащийся имеет свою цель обучения, свои рецепты и приемы выучки. И причем здесь философия? Дело в том, что цель – категория философская, она выполняет роль идеального предвидения результата деятельности, это – опережающее воспроизведение предстоящих событий в разуме человека. Педагогическая цель – это прогностика, в которой соединены предвидение педагога и учащегося, итогов их взаимодействий в виде синтезированных мысленных образований, с которыми затем сопоставляются с педагогической целью все прочие части педагогического процесса.

Предполагается, что, по меньшей мере, воспитанник должен соединить знания, навыки и умения; сформировать отношения к обществу, трудовой деятельности, предмету преподавания, будущей профессии, друзьям, родителям, искусству и т. д.; а также обрести понимание и развивать творческую деятельность, свои способности, задатки, интересы. Как осуществить эти цели педагог решает через самоуправление в организации учебной деятельности учащихся, или творческого участия в осознании новых

знаний и т.п. Преобразование технологии обучения и внеучебной деятельности учащегося связаны уже с методическими целями педагога. Так, *аксиологический* подход направлен на построение профессионального педагогического образования, *лично-деятельностный подход* – на профессиональную педагогику. *Компетентностный* подход становится методологией построения практики профессионального педагогического образования. Есть еще и *маркетинговый* подход в образовании. Основное противоречие, разрешение которого может быть найдено в новой области педагогической науки, заключается в том, что в образовательной практике наработан огромный арсенал педагогических идей, которые могли бы определить базис теории профессионального образования, однако теоретическое осмысление опыта происходит чрезвычайно медленно. Оно требует разработки теоретических основ педагогики профессионального образования, выявления противоречий, тенденций, закономерностей и принципов становления и развития конкурентоспособных специалистов, определения и уточнения категорий педагогики профессионального образования.

Проблемы связаны с тем, что существует большое число функций процесса обучения – образовательная, развивающая, воспитывающая, прогностическая, проективная, организационная, информационная, контрольно-оценочная, коррекционная, аналитическая и т. д. Все они замкнуты на философию, как и виды обучения, среди которых конвенциональное, проблемное блочное, модульное, обучение толерантности, гражданственности и проч. Все эти характеристики педагогического процесса не снимают главную задачу педагога любой школы и вуза – воспитать личность, ставящую приоритетами идеалы свободы и демократии, гуманизма и справедливости. Овладение научными знаниями согласно стандартам и компетенциям оказывается делом обыденным, поскольку у преподавателя, как мы видим, много задач и целей, среди них еще и нравственное воспитание, включающее этическое, патриотическое, политическое, правовое, конфессиональное и т. д.

Так возникает еще один вопрос: каким образом все это делается? Ответ дается сразу: убеждением, внушением, положительным примером, организацией деятельности и формированием опыта поведения через упражнения, поручения, стимулирования, поощрения и принуждения, освоением опыта общественного поведения и проч. Вот здесь то и сталкиваются педагогические па-

радикалы. В зарубежной их глобально две – традиционная и реформаторская. Первая полагается на объяснения, иллюстрации, репродукцию и сводится к процессу суммы необходимых знаний учащимся. Вторая предлагает заняться воспитанием людей нового типа для сетевого общества, которые сами разрешают противоречия между узкой специализацией и общим развитием творческого потенциала.

Что касается направлений реформаторской педагогики, то их достаточно много. Если бегло их перечислить, то мы осознаем, как мало у нас занимаются этими школами. Одна занята свободным воспитанием (Э. Кей, Ф. Гансберг, Л. Гурлитт, М. Монтессори). Другая стремится уберечь детей от обезличивания (Э. Кей). Третья озабочена стимулированием творческого саморазвития ребенка на пути формирования его личности (Ф. Гансберг). Четвертая предлагает заменить систематические занятия в школе спортом, играми, беседами, творческими работами (Л. Гурлитт). Экспериментальная педагогика (Э. Мейман, В.А. Лай, А. Бине, О. Декроли, П. Бове, Э. Торндайк и др.) ставит результаты воспитания в зависимость от психолого-биологических факторов и взаимодействует с бихевиоризмом. Английская педагогика отстаивала теорию врожденной умственной одаренности. «Школа действия» в приоритетах имеет активную познавательную деятельность. Тесты становятся инструментами экспериментальных исследований. Заново возрождается педология, исходящая из синтеза психолого-биологических и социологических знаний о развитии ребенка. Продолжает функционировать прагматическая педагогика (Дж. Дьюи и его последователи). Воспитание трактуется здесь как процесс накопления и реконструкции опыта с целью усиления его социального содержания. Школа как воспитывающая и обучающая среда выполняет еще и такие функции, как упрощением сложных явлений жизни и предоставлением их детям в доступной форме, а также содействует выравниванию социальных различий. Паулу Фрейре видит в образовании практику освобождения.

На базе идей реформаторской педагогики становятся и методы обучения «новых школ». Как правило, рассматривают три типа «новых школ» (С. Редди): одна для будущего рабочего с крепкими мускулами; другая озабочена деятельностью тех, от которых потребуется глубокое понимание проблем современного мира; третья воспитывает будущих лидеров и руководителей в области политики, права, образования. Но все они пытаются освободиться

от нарративности. Знание должно стать открытием новых горизонтов, а не хранением уже имеющегося.

Так, неопрагматизм, как ведущее направление американской педагогики, в лице А. Маслоу, А. Кобса, Э. Келли, К. Роджерса, Т. Браммельда, С. Хука и др., видит генеральную цель воспитания в самоутверждении личности, усиливая индивидуалистическую направленность воспитания. При этом они ратуют за совершенный произвол в поступках и оценках личности. А вот неопозитивистски ангажированные теоретики, в лице представителей нового гуманизма и сциентизма – П. Хере, Дж. Вильсон, Р.С. Питере, А. Харрис, М. Уорнок, Л. Кольберг и др. – пытаются осознать комплекс фактов, характеризующих современные научно-технологические прорывы человечества, центрируя свое внимание на «новый гуманизм». Подобная новогуманистическая педагогика идеал образования и воспитания понимает как формирование интеллектуальной личности другими членами общества.

Экзистенциализм тоже оставил след в педагогике. Личность как высшая ценность мира, ее неповторимость, уникальность, исключительность, являющаяся носителем своей нравственности – это то, что надеется получить педагог в результате своей деятельности. Педагоги-экзистенциалисты отдают первенство в воспитании самовоспитанию личности. Дж. Кнеллер, К. Гоулд, Э. Брейзах, У. Баррет, М. Марсель, О.Ф. Больнов, Т. Морита, А. Фаллико, как известные выразители современной экзистенциалистской педагогики, реализуют в своей деятельности эти установки.

Существует и своеобразная бихевиористская психолого-педагогическая доктрина технократического воспитания. Это учение продолжает замысел американского философа и психолога Дж. Уотсона, который выявил зависимость поведения (реакций) от раздражителя (стимула). Развивая его идеи небихевиористы (Б.Ф. Скиннер, К. Халд, Э. Толмен, С. Пресен и др.) расширили цепочку формирования заданного поведения до модели «стимул – реакция – подкрепление», полагая, что ее можно использовать для решения важных гуманистических проблем. В педагогике свои идеи они предложили для воспитания и формирования «управляемого индивида». При этом основным моральным свойством молодого человека, которое следует формировать, должно быть чувство ответственности как важная основа жизнестойкости общественной системы. Поскольку воспитание в технократическом обществе видится как социальный механизм, то особое значение вкладывается в ответственность и дисциплину в процессе

труда. Такая персона, полагают педагоги, и является идеалом личности постиндустриального (сетового) общества

Постмодернизм и в педагогике стремится насаждать моральные и политические копии многозначности, типа мультикультурализма и демократии в современном мире, увеличивающуюся степень плюральности, взаимозависимости, гибридности и сложности в мире.

Рост инструментализма привел к большему акценту на образование как средство экономической цели, а не как было ранее – продолжающуюся веру во власть образования как средство развития культурного человека. Социальные изменения привели к относительно незначительному воздействию на поведение и ориентации учащихся, хотя в университетах было симптоматично, что некоторые дисциплины были ключевыми к экономическому благосостоянию и это отражалось в выборе специальности. В наши дни все большую роль в образовании приобретает маркетизация.

Дехли идентифицировал четыре формы маркетизации: приватизация, коммерциализация, коммодификация, и остаточность (*residualization*)¹.

Приватизация раскрывает движение программ, ресурсов и кадров к частному сектору, включая корпорации, семью или «добровольные» организации, также как движение «частных» услуг и программ (типа родителей-добровольцев, социальное обеспечение, корпоративные товарищества) в финансируемые средние школы.

Коммерциализация выявляет отношения на основе бартера, чтобы формировать имманентную организацию образовательных заведений, взаимосвязь между школами, а также отношениям между школами и социумом.

*Коммодификация*² – это превращенное в товар господство упакованных и измеримых формы знания и оценок, учебных планов на основе результата, работы индикаторов и навыков, проверяющих методов; в то время как остаточность (*residualisation*) проявляет внимание к структурным последствиям индиви-

¹ Dehli K. Between “market” and “state?” Engendered education in the 1990s. // Discourse: Studies in Cultural Politics of Education. 1996. 17(3). P. 365.

² Коммодификация – это превращение в товар, тогда как реификация (термин Д. Лукача, 1920) характеризует такой способ производства, в котором происходит замещение потребительской стоимости стоимостью товарной и превращение в товарную стоимость любых проявлений социальной жизни. См.: Jameson F. The Political Unconscious: Narrative as a socially-symbolic act. London, 1981.

дуализированного выбора в общественных услугах. Эти понятия полезны в осознании часто запутывающих и дезориентирующих особенностей и процессов маркетизации. Они позволяют выделить отличительные особенности определенных методов, и сравнивать форму, удовлетворение и эффекты различных процессов и реакций на них.

В итоге можно констатировать, что перенесение общефилософских положений непосредственно в педагогику обуславливают важность как философии образования, так и направление исследовательского поиска взаимосвязи философии и педагогики. Этот факт непосредственно предполагает осмысление сущностных проявлений реальности во всей ее многообразности (человек, природа, общество, государство) во взаимосвязи с педагогикой, ответственной за воспитание будущего поколения.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: МЕТОДЫ И ОПЫТ

ОСОБЕННОСТИ ИЗУЧЕНИЯ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: О КОНТЕНТЕ ДЛЯ ПРОЕКТА БАЗОВОГО КУРСА

В. М. Соловьев

Преподавание истории российской культуры как экспериментального курса для студентов-гуманитариев, изучающих культурологию, с переменным успехом практикуется в разных вузах РФ, но пока это проектно-пилотная стадия, и статус базового названному курсу только предстоит приобрести. В связи с этим обмен мнениями в печати о структуре и содержании будущего курса представляется актуальным и способствующим решению специалистами насущных комплексных задач, находящихся на пересечении различных областей научного знания.

Обилие этнографического материала и специальных терминов, оперирование которыми предполагает указанный курс, обуславливает необходимость традиционной объяснительной записки. Вводное занятие, открывающее курс, правомерно построить как справочно-информационное, нацеленное, во-первых, на то, чтобы в самом кратком виде показать, как обстоит сегодня дело с изучением российской культуры, и, во-вторых, предварить основную часть разбором некоторых важных определений, требующих разъяснения, поскольку такие дефиниции, как например, российская цивилизация, еще не утвердились в современной научной лексике как устойчивые и безусловные понятия. По-видимому, имеет смысл сразу дать задание студентам начать составлять и в дальнейшем пополнять тезаурус, включающий определения, относящиеся к тем сферам знания и предметным областям, о

которых так или иначе идет речь в разделах курса. Такая самостоятельная форма работы с понятийным аппаратом изначально поможет составить профессионально точное представление о российской культуре как сложной универсальной категории, охватывающей предельно широкий круг явлений.

Отправная позиция автора настоящей статьи заключается в том, что российскую культуру он рассматривает как объект, составляющий обширное культурное пространство, в которое вписывается целый комплекс феноменов. В этом смысле российская культура – богатейший мир, образованный взаимодействием разных народов нашей страны, объединенных историческими, географическими, социокультурными и др. соотношениями и соответствиями. Особенности, присущие национальным культурам РФ, отличают их друг от друга, но не разъединяют, не мешают взаимопересечению многочисленных общностей, образующих сложную сеть в пространстве и времени.

Принципиально важно уже на старте, т. е. на вступительном занятии, подчеркнуть, что русская культура и российская культура – это не одно и то же. И было бы ошибочным воспринимать культуры народов нашей страны как продукты своего рода культурного перевода русских образцов на национальный лад. Деление на большие и малые, крупные и мелкие, главные и второстепенные в отношении культуры недопустимо и пагубно, поскольку они равноправны, и каждая вносит свой креативный взнос, что не препятствует развитию тенденции к универсализму. В то же время было бы необъективно отрицать, что великое и многообразное наследие русского народа, находясь в постоянном взаимодействии с культурами других народов России, оказало огромное влияние на судьбы этих народов, пополнило их традиции, духовно-нравственные ценности, трудовой опыт и т.д.

Поскольку российская культура складывается из составляющих ее национальных культур, ее изучение неизбежно ставит перед необходимостью познакомиться с литературой, им посвященной. Конечно, речь идет всего лишь о самом сжатом экскурсе, потому что развернутая характеристика даже основного ряда трудов, уделяющих внимание многонациональной культуре России, заняла бы по меньшей мере объем, превышающий статейную публикацию. Ведь, чтобы не только систематизировать по темам, но хотя бы просто перечислить заслуживающие внимания названия, пришлось бы углубиться в исследования обычаев народов мира, взаимосвязи языка и ментальности и т. п. Поэтому автор решил

ограничиться своеобразной историографической инвентаризацией новейшей историко-этнографической и культурологической литературы, касающейся российской культуры.

Апробированным изданием, в котором приводятся сведения о традиционной культуре и быте народов (всего около 140) России, является энциклопедия, подготовленная ведущими учеными РФ¹. Более обстоятельный материал заключен в фундаментальной (25 томов) серии «Народы и культуры», подготовленной Институтом этнологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая². Как удобный в практическом применении зарекомендовали себя «Атлас культур и религий», в котором компактно изложена информация об истории, традиционной культуре и верованиях народов России, а также словарь-справочник «Какого мы роду-племени», содержащий необходимый минимум данных о примерно 150 этнических сообществах РФ³. Основательное исследование «Российская нация: становление и этнокультурное многообразие»⁴ показало, что российский народ – не абстрактное понятие, а вполне определенное гражданское и этнонациональное сообщество, которое представляет собой «единство в многообразии»⁵.

Ключевой работой, освещающей историю и этнографию русских заслуженно признаны базирующаяся на уникальных материалах экспедиционных обследований и архивных изысканий монографии «Русские» и «Русские: история и этнография»⁶, а история русской культуры многопланово рассмотрена в учебных пособиях «Русская культура: история и современность», «Русская культура с древнейших времен до наших дней», «История

¹ Народы России: Энциклопедия / Под ред. В. А. Тишкова. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1994. – 479 с.

² См., напр.: Народы Дагестана / Отв. ред. С. А. Арутюнов, А. И. Османов, Г. А. Сергеева. М.: Наука, 2002. – 588 с.

³ См.: Зенько Х.В., Поплавская А.П. и др. Народы России. Атлас культур и религий. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2010. – 320 с.; Агеева Р.А. Какого мы роду-племени? Народы России: имена и судьбы. Словарь-справочник. М.: Академия, 2000. – 424 с.

⁴ См.: Российская нация: становление и этнокультурное многообразие / Под ред. В. А. Тишкова. М.: Наука, 2011. – 462 с.

⁵ Там же. С. 1.

⁶ Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 2005. – 828 с.; Русские: история и этнография / Под ред. И. В. Власовой и В. А. Тишкова. М.: АСТ, Олимп, 2008. – 752с. (см. библиографию на с. 715–743).

русской культуры IX – начала XXI века», популярной иллюстрированной энциклопедии «Русская культура»¹.

В упомянутой монографии «Русские: история и этнография» показано, как еще далекие предки русских строили жизнь в тесном контакте со своим ближайшим окружением: «издревле восточнославянская колонизация вовлекала в свое течение местные племенные группы (по преимуществу балтов и финноязычные этносы). Эта особенность так или иначе сохранялась и позднее. В результате в разных регионах русские поселенцы приобретали ранее им не свойственные антропологические черты, и у них возникали местные языковые и культурные особенности». В процессе возникновения Российского централизованного многоэтнического государства русский компонент играл ведущую роль, создав основу для взаимодействия с культурами народов, входивших в состав России². «На протяжении столетий на «территории размещения русских сложились историко-культурные зоны, а в них формировались отдельные группы, имевшие свои особенности в территориальном, этническом, сословном и конфессиональном отношениях»³.

Аналогичная установочная литература по истории и культуре народов РФ размещена в предлагаемой ниже таблице.

Национальные регионы России	Автор и название работы	Выходные данные издания
Агинский Бурятский автономный округ	Буряты / Отв. ред. Л.Л.Абаева, Н.Л.Жуковская Путеводитель LePetitFuté (Регионы России/Путеводитель)	М.: Наука, 2004. – 633 с. М.: Авангард, 2006. —

¹ Георгиева Т.С. Русская культура: история и современность. М.: Юрайт, 2000. – 576 с.; Соловьев В.М. Русская культура с древнейших времен до наших дней. М.: Белый город, 2004. – 736 с.; Кошман Л.В., Сысоева Е.К., Зенина М.Р. и др. История русской культуры IX – начала XXI века: Учеб. пособие для студ. вузов. 5-е изд., доп., перераб. М.: Инфра М, 2014. – 432 с.; Стахорский С. Русская культура: Популярная иллюстрированная энциклопедия. М.: Дрофа-Плюс, 2006. – 816 с. Более подробно о современной литературе по русской культуре см.: Соловьев В.М. Магистральные направления в современном исследовании русской культуры // Вестник ЦМО МГУ. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2015. № 1. С. 71–75; Соловьев В.М. Новейшее изучение русской культуры: историографический дискурс // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2015. Вып. 27 (1). С. 285–304.

² Русские: история и этнография / Под ред. И. В. Власовой и В. А. Тишкова. С. 4–5.

³ Там же. С. 61.

Адыгея	Шеуджен, А. Х. Земля Адыгов /А.Х. Шеуджен, Г.А. Галкин, А.К. Тхакушинов и др.; под ред. профессора А. Х. Шеуджена	Майкоп: ГУРИПП Адыгея, 2004. – 1004 с.
Алтай	Тюркские народы Сибири (сибирские татары, чулымские тюрки, телеуты, шорцы, кумандинцы, алтайцы, хакасы) / Отв. ред. Д.А.Функ, Н.А.Томилов	М.:Наука, 2006. – 678 с.
Башкортостан	Башкортостан: Краткая энциклопедия / Гл. ред. Р. З. Шакуров.	Уфа: Науч. изд-во "Башкирская энциклопедия", 1996. — 672 с.: ил.
	Кузбеков Ф.Т. История культуры башкир	Уфа: Китап, 1997. – 128 с.
	Очерки по культуре народов Башкортостана. Учебное пособие по курсу «История, литература и культура Башкортостана» /Сост. Бенин В.Л.	Уфа, Китап, 1994 – 160 с.
	Башкиры / Отв.ред. Р.Г.Кузеев, Е.С.Данилко	М.: Наука, 2015. – 662 с.
Бурятия	Буряты / Отв. ред. Л.Л.Абаева, Н.Л.Жуковская	М.: Наука, 2004. – 633 с.
Дагестан	Народы Дагестана / Отв. ред. С.А.Арутюнов, А.И.Османов, Г.А.Сергеева	М.: Наука, 2002. – 588 с.
Еврейская автономная область	Мелихов А. Биробиджан – Земля обетованная. История одной грезы Почему некоторые евреи предпочитают Израилю Сибирь	The Christian Science Monitor”, США – 07 июня 2010 г. "Why some Jews would rather live in Siberia than Israel" // Публикация: http://perevodika.ru/
Ингушетия	Ингуши / Отв. ред. М.С.-Г.Албогачиева, А.М.Мартазанов, Л.Т.Соловьева	М.: Наука, 2-13. – 509 с.
Кабардино-Балкария	Карачаевцы. Балкарцы / отв. ред. М.Д.Каракетов, Х.-М.А.Сабанчиев	М.: Наука, 2014. – 815 с.
Калмыкия	Калмыки / Отв. ред. Э.П.Бакаева, Н.Л.Жуковская	М.: Наука, 2010. – 568 с.
Карачаево-Черкесия	Карачаевцы. Балкарцы / отв. ред. М.Д.Каракетов, Х.-М.А.Сабанчиев	М.: Наука, 2014. – 815 с. Черкесск: Изд-во КЧГУ,

	Алиев У. Дж. Карачай. Историко-этнологический и культурно-экономический очерк / У.Дж. Алиев	1991. – 321 с.
Карелия	Прибалтийско-финские народы России (саамы, карелы, вепсы, российские финны, воедь, ижора) / Отв. ред. Е.И.Клементьев, Н.В.Шлыгина	М.:Наука, 2003. – 671 с.: ил.
Коми	Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки, Марийцы, Мордва, Удмурты	М.: Наука, 2000. – 579 с.
Коми-Пермяцкий автономный округ	Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки, Марийцы, Мордва, Удмурты	М.: Наука, 2000. – 579 с.
Корякский автономный округ	Антропова В.В. Культура и быт коряков Стебницкий С.Н. Очерки этнографии коряков Коряки // Этноатлас Красноярского края / Гл. ред. Р.Г.Рафиков; редкол. В.П.Кривоногов, Р.Д.Цокаев	Л.: Наука, 1971. – 215 с. СПб.: Наука, 2000. – 236 с. Красноярск: ПЛАТИНА (PLATINA), 2008 – 224 с.
Крым	Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки / Отв. ред. С.Я.Козлов, Л.В.Чижова	М.: Наука, 2003. – 459 с.
Марий Эл	Белых С. К. История народов Волго-Уральского региона: Учебное пособие по курсу «Этнологическая история Волго-Уральского региона» Марийцы. Историко-этнографические очерки: Коллективная монография Муравьев А. В. Этнокультурная мозаика Республики Марий Эл	Ижевск, 2006. – 129 с. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. -336 с., ил. Йошкар-Ола, 2003
Мордовия	Балашов В.А. и др. Мордва. Историко-культурные очерки Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки, Марийцы, Мордва, Удмурты	Саранск: Мордовское книжное издательство, 1995. – 689 с. М.: Наука, 2000. – 579 с.
Ненецкий автономный округ	Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / Отв. ред. И.Н.Гемуев,	М.:Наука, 2005. – 805 с.

	В.И.Молодин, З.П.Соколова	
Саха (Якутия)	Якуты Саха /Отв. ред. А.Н.Алексеев, Е.Н.Романова,З.П.Соколова	М.: Наука, 2012. – 599 с.
Северная Осетия-Алания	Осетины / Отв. ред. З.Б.Цаллагова, Л.А.Чибиров	М.: Наука, 2012. – 605 с.
Татарстан	Татарский энциклопедический словарь /Гл. ред. М.Х. Хасанов; Отв. Ред. Г.С. Сабирзянов	Казань: Ин-т татарской энциклопедии АН РТ, 2002. – 830 с
	Татары / Отв. ред. Р. К. Уразманова, С. В. Чешко Исхаков Д. Татары: Популярная этнография (Этническая история татарского народа)	М.: Наука, 2001. — 583 с., Казань: Тат. кн. изд-во, 2005
Тыва	Тюркские народы Восточной Сибири (тувинцы, тувинцы-тоджинцы, тофалары, долганы) / Отв. ред. Д.А.Функ, Н.А.Алексеев	М.: Наука, 2008. – 422 с.
Удмурдия	Удмуртская республика: Энциклопедия / Гл. ред. В. В. Туганаев Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки, Марийцы, Мордва, Удмурты	Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 2000. – 800 с. : ил. М.: Наука, 2000. – 579 с.
Хакассия	Тюркские народы Сибири (сибирские татары, чулымские тюрки, телеуты, шорцы, кумандинцы, алтайцы, хакасы) / Отв. ред. Д.А.Функ, Н.А.Томилов	М.:Наука, 2006. – 678 с.
Ханты-Мансийский автономный округ-Югра	Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / Отв. ред. И.Н.Гемуев, В.И.Молодин, З.П.Соколова	М.:Наука, 2005. – 805 с.
Чечня	Л.Т.Соловьева, З.И.Хасбулатова, В.А.Тишков	М.: Наука, 2012. – 622 с.
Чувашия	Чуваши: история и культура / Отв. ред. В. П. Иванов	Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. — 415 с., ил. Т.2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. – 335 с.

	Чуваши: Этническая история и традиционная культура / Авторы-сост.: Иванов В.П., Николаев В.В., Дмитриев В.Д. Иванов В.П., Матвеев Г.Б. Этнокультурный портрет Чувашской республики: историко-этнографические очерки.	М.: ДИК, 2000. – 95 с. Чебоксары: Чебоксарское книжное изд-во, 2015. – 199 с.
Чукотский автономный округ	Народы Северо-Востока Сибири / Отв. ред. Е.П.Батьянова, В.А.Тураев	М.: Наука, 2010. – 773 с.
Эвенкийский автономный округ	Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири Эвенки // Этноатлас Красноярского края / Гл. ред. Р.Г.Рафиков; редкол. В.П.Кривоногов, Р.Д.Цокаев	М.: Наука, 1985. – 285 с. Красноярск: ПЛАТИНА (PLATINA), 2008 – 224 с.
Ямало-Ненецкий автономный округ	Ямало-Ненецкий автономный округ	Национальный туризм russia-open.com >regions... YAMALO-NENECKIJ-AO.phtmlnovrosen.ru Russia/regions/yamal.htmregionyamal.ru

Подобно тому как народы РФ собирательно называются россияне, национальные культуры нашей страны образуют общероссийскую, каждая из которых является ее составной частью.

Понятие *российская культура* не ново. Так, более 40 лет назад им как общеизвестным оперирует философ и культуролог М.С.Каган и характеризует ее следующим образом: «Современная многонациональная российская культура в целом, многослойна и мозаична, и обладает известным единством. Это единство обусловлено не только определенностью ее границ в пространстве и времени, но и общностью корней, преемственностью традиций, широким пластом национальных культур и традиций, являющихся гарантом сохранения ценностных ориентаций в современной России»¹. Однако термин не закрепился, что объясняется, очевидно, поглощением его доминирующим тогда термином советская культура. Велика вероятность, что со временем он вновь войдет в научно-практический оборот и общественный обиход, и

¹ Каган М.С. Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа). М.: Политиздат, 1974. С. 79.

публикацию настоящей статьи можно расценивать как очередной шаг по внедрению этого термина в лексику высшей школы. Пока же он не систематически используется, не приобрел строго определенного значения и не занял подобающего места в культурологическом тезаурусе.

Более определенно обстоит дело в научной литературе в толковании слов «народ» и «этнос¹». В то же время оба они употребляются в близких, но не одинаковых значениях. Под народом подразумевается, во-первых, историческая общность людей, во-вторых, население той или иной страны.

Термин «этнос» в ряде случаев синонимичен понятию «народ», однако принято разделять его по смыслу на две большие категории: 1) этнос как исторически сложившаяся на определенной территории совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (в том числе языка) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других таких же образований на основе культурной самоидентификации, осознания своей этнической общности и индивидуальности по отношению к другим, 2) этнос как отдельная территориально-политическая общность (общество), представляющее собой самостоятельную макроединицу общественного развития (племени, государства). Итак, если коротко, этносы – «совокупности людей, обладающие наибольшей интенсивностью этнических свойств и выступающие в качестве самостоятельных единиц общественного развития»².

«Субэтническими подразделениями, или субэтносами, предположено называть входящие в состав этносов общности, где особые этнические свойства выражены с меньшей интенсивностью, чем в основных этнических единицах. Характерная черта субэтносов – наличие самосознания».

Выделяются также «метаэтнические общности – образования, охватывающие по несколько этносов, но обладающие этническими свойствами меньшей интенсивности, чем каждый из таких этносов». Различаются также субэтносы хозяйственно-культурного, лингвистического и административно-территориального происхождения, этнографические группы, которые входят в состав эт-

¹ Понятие «этносы» не следует путать с понятием «этнонимы» – названиями наций, народов, народностей, племён, племенных союзов, родов и т. п.

² Бромлей Ю., Подольный Р. Человечество – это народы. М.: Мысль, 1990. С. 34.

носов как их части, и этнографические группы, которые не обладают самосознанием и не выделяют себя среди окружающих¹.

Не перегружая студентов подробностями сегодняшней дискуссии, отражающей отсутствие единства в понимании наций, этносов, народностей, цивилизационных сообществ или новомодного термина «этно-нация», было бы неправильно уклоняться от констатации самой полемики, ведущейся по этому поводу в современной науке. Неверно умалчивать и об отставании отечественных гуманитарных наук от точных, оставляя без внимания вопиющий разрыв между ними сегодня, когда возможности познания на порядок возросли. Высказанная Л. Н. Гумилевым более двадцати лет назад критическая оценка методов (его тревожила их неподвижность и неизменность) гуманитарных наук при исследовании фактов исторической действительности актуальна и в настоящее время. «Для того чтобы достигнуть обобщения фактов исторической действительности, – отмечал он, – необходимо учитывать их в «чистом виде», отслоенные от литературных источников и подвергнутые сравнительной исторической критике. Такой метод принадлежит уже не гуманитарным, а естественным наукам. Именно его и применяет историко-географическая наука об этносах – этнология, в основе которой лежит пассионарная теория этногенеза². Топтание на месте, косный академизм, рутинные перепевы в зубах навязших догм, повторы обветшавших доктрин и общих мест тормозят живой поиск истины. В этом отношении работы, выполненные с опорой на естественнонаучные методики, где акцент сделан на то, что материя и информация не существуют независимо друг от друга и полученные результаты не укладываются в привычные клише и трафареты типа концепта или в формат дискурса, представляются заслуживающими внимания и вполне перспективными как стимулирующие развитие науки и открывающие недоступное взгляду современников, расширяющие зафиксированные в их текстах горизонты.

Ввиду внушительности массива литературы, посвященной национально-культурному многообразию России, представляется возможным остановиться лишь на нескольких, привлекающих актуальным и теоретически ориентирующим подходом к теме. Это прежде всего комплекс монографий востоковеда, историка-

¹ Там же. С. 35, 36.

² *Гумилев Л.Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. М.: Экспрос, 1992. С. 293.

этнолога и географа Л. Н. Гумилева «Древняя Русь и Великая степь» (М.: Мысль, 1989. – 766 с.), «Тысячелетие вокруг Каспия» (Баку: Азербайджанск. гос. изд-во, 1990. – 312 с.), «Из истории Евразии» (М.: изд-во «Искусство», 1992. – 80 с.), «От Руси к России» (М.: Экспресс, 1992. – 336 с.), в которых этническая история нашей страны освещена под углом выдвинутой им теории пассионарности. Под пассионарностью ученый понимал избыток биологической энергии живого вещества, проявляющийся в способности людей к сверхнапряжению. Различая пассионарный импульс¹ и пассонарный толчок², он относил людей с пассионарным импульсом, превышающим импульс инстинкта самосохранения, к пассионариям, распространяя этот термин на нации, этносы, народы. Важнейшая заслуга Л. Н. Гумилева заключается в том, что этническую историю России он выстраивает, принимая во внимание этногенезы всех народов нашей страны и подчеркивая, что каждый из этих этносов обладал своим этническим возрастом и соответствующим ему пассионарным потенциалом, оказывающим влияние на ход этногенеза всего суперэтноса, т.е. этнической системы, состоящей из нескольких этносов, возникших в одном ландшафтном регионе, и проявляющейся в истории как мозаичная целостность.

Представляет интерес работа ведущего отечественного ученого-этнолога В. А. Тишкова «Концептуальная эволюция по прикладной и неотложной этнологии»³. «Тысячелетнее совместное проживание многих народов России, – пишет он, – сформировало у них как общие, так и особенные специфические черты их душевной и духовной жизни: общие социокультурные и отличные, национальные ментальные структуры, функции, поля и механизмы, которые играют амбивалентную роль в истории России и в жизни ее различных народов»⁴. Роль полезных этнопутеводителей выполняют капитальные издания «Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие» и «Большой этнологи-

¹ Поведенческий импульс, имеющий направленность, противоположную инстинкту личного и видового сохранения.

² «Микромутация», вызывающая в популяции повышенную абсорбацию (поглощение, растворение) биохимической энергии из внешней среды и приводящая к появлению новых этнических систем.

³ Тишков В.А. Концептуальная эволюция по прикладной и неотложной этнологии. М., 1996. – 37 с.

⁴ Там же. С. 6.

ческий словарь»¹. Оба содержат круг сведений первой необходимости. Это и региональная карта РФ, и актуальный и перспективный анализ этнокультурного потенциала российских регионов, и востребованный практически на всех этапах вузовского обучения справочный материал.

Привлекает постановкой проблемы книга В. И. Пантина «Национально-цивилизационная идентичность России: история и современность», предлагающая взгляд на Россию как на особую цивилизацию, отличающуюся как от западноевропейской или североамериканской цивилизаций, так и от цивилизации Востока. «Российская цивилизация, – считает автор, – в силу ее особого положения между цивилизациями Запада и Востока во многом характеризуется собственными специфическими закономерностями развития»².

Вопрос о цивилизационной принадлежности России нашел предметное отражение в сборнике материалов международной конференции «Россия и россияне: особенности цивилизации». Так, профессор Адыгейского госуниверситета З. А. Жаде отметила: «Особенности цивилизационной идентичности России связаны с ее огромной территорией, на которой проживает множество народов, этносов, и, главное, с ее промежуточным, переходным положением между Западом и Востоком, между Европой и Азией. Чрезвычайно важным для понимания специфики идентичности России является то обстоятельство, что в ней органично сосуществуют элементы и западной, и восточной цивилизаций. Это обусловливает, с одной стороны, сложность и незавершенность процесса формирования единой идентичности России, а с другой – дает возможность россиянам понимать культуру и мировоззрение народов, как Запада, так и Востока. Сложившийся кризис общероссийской идентичности – это, прежде всего, конфликт с новыми реалиями, повлекший за собой процесс отказа от прежних социальных ролей, национальных самоопределений, идеологических

¹ Российская нация: становление и этнокультурное многообразие / Под ред. В. А. Тишкова. М.: Наука, 2011. – 462 с.; Жуков В.И., Тавадов Г.Т. Большой этнологический словарь. М.: Изд-во РГСУ, 2015. – 928 с.

² Пантин В.И. Национально-цивилизационная идентичность России: история и современность // Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации / Отв. ред. В. В. Лапкин, В. И. Пантин. М., 2004. С. 15. См. также: Россия как цивилизация: Материалы / Под общ. ред. О. И. Шкаратана, В. Н. Лексина, Г. А. Ястребова. М.: Редакция журнала «Мир России», 2015. – 472 с.

образов. Все это актуализирует проблему воссоздания целостности общероссийского «мы» с учетом его цивилизационных особенностей. Представления о цивилизационной принадлежности и соответствующие образы идентичности влияют на формирование ориентации, связанной с восприятием места и роли России в современном мире»¹.

В том же сборнике опубликован доклад доцента Казанского государственного университета культуры и искусств И. И. Шагаповой «Национальная культура как фактор сохранения ценностных ориентаций в современной России». «Сегодня становится очевидным, – отмечает она, – что в условиях многонационального государства важнейшим стабилизирующим фактором является национальная культура. Под национальной культурой следует понимать созданные конкретным народом материальные и духовные ценности, заложенные в них традиции трудового, нравственного, эстетического, конфессионального, интеллектуального характера, свидетельствующие о богатстве исторического опыта, наследуемые из поколения в поколение, сохраняющие свою жизненную необходимость, востребованность. Национальная культура – это непрерывный процесс создания, обновления, накопления таких традиций, которые расширяют духовный потенциал народа, отдельных людей, развивают чувство национального достоинства, гордости, патриотизма и поднимают авторитет в глазах других этнических общностей. Национальная культура – это своеобразный исторический образ народа, узнаваемый, уважаемый, ценный. Следует отметить, что национальная культура может иметь как общие для мировой культуры признаки, так и свои специфические особенности, характерные только для культуры того или иного этноса. Любая национальная культура содержит определенный набор нравственных ценностей, которые принято называть общечеловеческими: милосердие, доброта, терпимость, сострадание, любовь к ближнему и т. п. Это то, что является фундаментом интеграции национальных культур. И чем выше национальное самосознание человека, тем бережнее его отношение к культуре и традициям другого народа. Нельзя понять чужую

¹ Жаде З.А. Особенности цивилизационной идентичности России // Россия и россияне: особенности цивилизации: Материалы Международной научной конференции, посвященной 80-летию АЛТИ-АГТУ / Отв. редакторы В. А. Колосов и др. Архангельск: Арханг. гос. техн. ун-т., 2009. С. 43.

культуру, отрешившись от собственной. Поэтому именно в данном русле должна развиваться современная «многонациональная Россия»¹.

Духовно-ценностные изменения и трансформации, выявляемые на уровне этнического сознания и самосознания россиян и влияющие на сегодняшнюю атмосферу общественной жизни страны, исследованы в предельно заостренной на актуальных проблемах межнациональных отношений в РФ статье А. А. Кара-Мурзы, А. С. Панарина и И. К. Пантина².

Сущность и особенности национальных ценностей как решающего фактора, идейно-поведенчески отличающего одну нацию от другой, предметно рассмотрены в публикации Х. С. Вильданова и Ф. С. Файзулина, в которой приведен убедительный материал, показывающий, насколько глубоко вплетены в человеческое сознание материальные и духовные этнические ценности³.

В качестве объединяющей идеи российского общества заслуживает упоминания концепция «русского мира», базирующаяся на идее «языкового, культурного и национального единства» В. С. Библера⁴. В ее развитие, конечно, сегодня необходимо принять во внимание и такие важные базисные консолидирующие факторы, как государство и его институты, а также совместимость национально-гражданской и этнической идентичности.

Российская культура и российская цивилизация спаяны единой историей и географией и составляют уникальный евразийский универсум этноконфессиональных общностей. Это добровольный союз, нормативно-ценностное и культурное пространство, в котором даже при разнонаправленных интересах есть надежное базовое мировоззренческое ядро и нравственное единство – прочный фундамент, заложенный положительным опытом долгого совместного проживания и доверия друг другу.

¹ Шуганова И.И. Национальная культура как фактор сохранения ценностных ориентаций в современной России // Россия и россияне: особенности цивилизации: материалы... С. 347–349.

² Кара-Мурза А.А., Панарин А.С., Пантин И.К. Духовно-идеологическая ситуация в современной России // Полис. 1995. № 4. С. 6–17.

³ Вильданов Х.С., Файзулин Ф.С. Национальные ценности: их сущность и особенности // Социогуманитарная ситуация в России в свете глобализационных процессов: Материалы Международной научной конференции. Москва, 2–4 октября 2008 г. / Под общ. ред. Л. Н. Панковой. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 101–102.

⁴ Библиер В.С. Национальная русская идея? // Русская речь. 1993. № 2. С. 160–168.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПОСТИЖЕНИИ ФИЛОСОФИИ БУДУЩИМИ ИСТОРИКАМИ ИСКУССТВА¹

К. С. Пигров

Посвящается студентам 2-го курса отделения «История искусств» Института истории СПбГУ, а также Екатерине Юрчук и Валерию Отяковскому, вместе с которыми мы приближались к сути философствования в осеннем семестре 2016 года

Задача настоящей статьи состоит в том, чтобы в рамках собственного предмета мыслящим образом дать рефлексию «введения в философию», т. е. философской пропедевтики². Каким образом следует преподавать философию тем студентам, которые сталкиваются с такого рода курсом впервые? Они не собираются быть в дальнейшем профессионалами-философами. Преподавание им должно, очевидным образом, отличаться от «Введения в специальность» на философских факультетах.

1. Пропедевтика: философствование как радость жизни

Попробуем артикулировать одну из стратегий философской пропедевтики. Она состоит в том, чтобы *показать радость в живом спонтанном возникновении философского*, – в философском видении мира. За то время, которое отпущено жесткой сеткой учебных часов, не следует топить слушателей в обильном фактическом материале и принуждать их к усвоению изоэцтренной тер-

¹ Исследование поддержано грантом РГНФ № 15-06-10698 «а» «Антропология инновационной деятельности и технологии формирования человеческого капитала в современном российском образовании».

² См. классический образец: *Гегель Г.В.Ф.* Философская пропедевтика // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 7–209.

минологии. Попытаемся раскрыть философию не как священнодействие «жрецов», а как свободные моцартианские досуги «шутов» (в высоком и подлинно серьезном смысле слова)¹. Строгая наука философия², конечно, прекрасна сама по себе, но ее невозможно привить за сорок часов, завершаемых зачетом. Разумеется, в дидактическом плане не представляло бы особого труда достичь феномена «ученых скворцов», когда студенты повторяют «правильные слова», по существу не понимая, что они говорят. Такое «введение» чревато созданием иллюзий у студентов и самообманом преподавателя.

Философия не есть «рядовая дисциплина» среди других университетских дисциплин. С ней дело обстоит одновременно и сложнее, и проще. В студентах обнаруживается некое исходное, заданное на антропологическом уровне начало, представляющее собой, – «философское дарование», – исходную «философскую интуицию»³. Для традиционной философии принципиальна фигура Простеца⁴, манифестирующего «философские задатки». Ориентируясь на установки Сократа, мы исходим из врожденного «вкуса к философствованию». Философская интуиция связана с переживанием высокой иронии⁵, без которой майевтика неммыслима.

В этом плане применительно к введению в философию следует иметь две архетипические фигуры: Прометея и Гермеса⁶. Про-

¹ См.: *Колаковский Л. Жрец и шут // Колаковский Л. Похвала непоследовательности. Б/м., 1974. С. 22–63.*

² *Гуссерль Э. Философия как строгая наука. URL: modernlib.ru/books/gusserl_e/filosofiya_kak_strogaya_nauka/read.*

³ «Можно быть философом, и хорошим философом, без всякой ученой подготовки, надо только глубоко и самостоятельно размышлять обо всем окружающем, сознательно жить в своих собственных рамках. В истории философии мы видим постоянно людей, образно говоря, «от сохи», которые без всякой другой подготовки оказываются философами. В самом деле, в размышлении над своим я, в углублении в себя – даже вне событий внешнего /для/ личности мира – человек может совершать глубочайшую философскую работу, подходить к огромным философским достижениям». – *Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Кн. вторая. М., 1977. С. 73.*

⁴ См., напр.: *Библер В.С. Образ Простеца и идея личности в культуре средних веков // Человек и культура. М., 1990.*

⁵ См. напр.: *Янкевич В. Ирония. Прощение. М.: Республика, 2004.*

⁶ *Violet D. Regard mythologique sur l'éducation // Societes. P. 2000. N 67. P. 91–96.* Мифологический подход: *Duran G. Introduction a la mythologie. P., 1996; Duran G. Le imagination symbolique. P., 1993.*

метей задает модель позитивного знания, а Гермес – модель философского размышления. Прометей сообщает людям технологию добывания огня, но все многообразие инсайтов человеческой духовности не передается простым сообщением «пошаговых инструкций». Гермес, напротив, озабочен тем, чтобы его подопечные «вышутывались сами» из тех задач, которые им ставит жизнь. Поэтому он всегда отвечает «уклончиво» на вопросы учеников. Две с половиной тысячи лет философов всегда обвиняли и до сих пор обвиняют именно в «уклончивости». Прометей подсказывает прямо, Гермес – косвенно, чтобы ученик тоже мог проявить гермесову хитрость. Классическое позитивистское образование идет путем Прометея, а гуманитаристика, базирующаяся на философском видении, всегда предпочитает «блуждания» (*errance*). Люди делают ошибки (*erreur*), которые связаны с блужданиями. («*Errare humanum est*» – человеку свойственно блуждать и ошибаться). Эвристические ошибки, на которые провоцирует Гермес, – по ту сторону вины. Они – вдруг! – могут дать символические и поэтические преимущества.

Разумеется, самой блестящей философской интуиции мало для того, чтобы быть допущенным в новоевропейский храм строгой философской науки. Стать «крепким профессионалом» сможет лишь тот, кто дискурсивным образом освоит систематический ряд понятий и категорий, удерживая их взаимосвязь между собой и с реальностью. Когда мы преподаем студентам, планирующим стать философами-профессионалами, от нас ждут именно такого подхода. Но, если мы исполним преподавание «философии как строгой науки» неопитам, то, возможно всего, отобьем «вкус к философии вообще». Новички, восприняв такую философскую науку, не получают представления об удивительных свойствах феномена философствования, имеющего общеантропологическую самооценку. В сознании учащихся останется лишь общее впечатление о чем-то темном и ненужном, и вдобавок несколько анекдотов. Однако потенциал и склонность к подлинному философствованию таится в каждом. Философское дарование, одно из необходимых условий возможности полноты бытия, не сводится к напряженной строгости, которую нам так ярко демонстрирует, например, почтенный (без всякой иронии!) Эдмунд Гуссерль. Философское дарование самоценно, бесконечно многообразно. Таким образом, наша исходная установка состоит именно в том, что введение в философию для не-философов артикулирует во всем мно-

гообразии ее проявлений философскую одаренность, – саму способность философского удивления.

Чтобы раскрыть слушателям специфику философского дара мы выбираем стратегию акцента на эмоциональном, а не на рациональном. Но, педалируя момент эмоциональный, не предаем ли мы базовые ценности Университета? Ведь Университет мыслит учебными дисциплинами как дискурсивными рациональными науками.

Представим такое первое занятие по философской пропедевтике. Просто почитаем вслух шедевры философской поэзии Пушкина, Лермонтова, Сквороды, В. Соловьева, Ф. Тютчева. Скажем, такие пять строк:

Как дымный столп светлеет в вышине! –
Как тень внизу скользит неуловима! ...
«Вот наша жизнь, – промолвила ты мне, –
Не светлый дым, блестящий при луне,
А эта тень, бегущая от дыма»...

Вслед за таким наглядным обнаружением философского измерения в поэзии, мы можем сделать и обратный ход я обнаружить поэзию в философии. Скажем, прочитать вслух, как «гремучий жемчуг поэзии», – Розанова, В. Соловьева, Бердяева, а также Монтеня, Экклезиаста, Декарта, Витгенштейна, Паскаля, и т.п. (В богатой русской философской культуре многие мыслители прекрасно существуют и в переводах; не будем высокомерно третирировать их.)

Конечно, чтением философских стихов заменить лекции по философии нельзя. Но без настойчивого указания на горизонты поэзии выразить суть философского видения невозможно. Философия, если брать ее во всем объеме ее возможностей, раскрывшихся на протяжении 2,5 тыс. лет существования, *выламывается из ригористски-рациональных университетских парадигм*. Когда мы формулируем принцип «познай самого себя», мы ставим вопрос шире, чем когда мы спрашиваем только об истине. Познать самого себя – это понять не только границы своего познания, но и ответить на вопрос, *что мы должны делать, – на что мы можем надеяться, и наконец, – что такое мы сами, т.е. что такое человек?* Пафос философской пропедевтики состоит в том, что именно здесь *философствование* представляет собой обнаружение спонтанной антропологической одаренности. Эта синкретическая активность, еще не культивированная в новоевро-

пейских парадигмах, в своей стихийной первозданности «осевого времени» является человеческой радостью самой по себе. Когда студенты еще до изучения философского курса пытаются выразить суть человека в метафорической форме, они обнаруживают в себе именно эту спонтанную философскую активность. По ходу курса мерцают как бы само собой возникающие горизонты философии как строгой науки, – философия как итог тысячелетнего дисциплинирования и культивирования. Процесс первоначального постижения философии мыслится как движение между этими двумя уровнями, – не всегда последовательное, не насильственное – с возвратами и кружениями. Устойчивое переживание двух уровней, – их рефлексия, являет процедуру движения от философствования к философской науке.

2. Основания философского в архетипах

Архетипы, коренящиеся в мифах, являются основой абсолютного духа (искусство, религия, философия) и вообще сознательного цивилизованного духовного творчества.¹ Подсознание постоянно пытается «достучаться» до каждого из нас...»² – архетип мерцает в Платоновском эйдосе, в таких концептах как «метафизическая идея», «парадигма», – «модель». Из коллективного бессознательного выводится также и Кантовский принцип априоризма. В основе философского видения лежат не дедуктивные логические построения, которые приходят апостериори, а эмоционально переживаемое коллективное бессознательное. Философия выступает как соединительное звено рационального с бессознательным и подсознательным. Основные философские категории оказываются в этом смысле превращенными формами подсознательного. Речь идет о *воспоминании* нашего предназначения, которое, мы «забыли» – не только по Платону, но и по Хайдеггеру, – в процессах цивилизации. Философия настойчиво пытается «не забывать» об устойчиво существующем пласте «забытого бытия». Абсолютный дух как высшее обнаружение сознания – это вовсе не противоположность подсознанию, а способ соединить нас с ним. Если соединить не удастся, то получается то, что констатируется

¹ См.: Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов / Пер. с англ. Киев: Гос. библиотеки Украины для юношества, 1996.

² См.: Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы / Под общ. ред. С. Н. Сиренко. М.: Серебряные нити, 1997. С. 6.

как деградация: «Антропологи не раз описывали, что происходит с сообществом дикарей при столкновении их духовных ценностей с воздействием современной цивилизации. У них утрачивается интерес к жизни, ее уклад нарушается, а сами они морально опускаются. Мы сейчас находимся в аналогичной ситуации. Но мы так и не осознали, что же мы потеряли, ибо наши духовные вожди были, к сожалению, более озабочены защитой институтов своей власти, чем проникновением в тайные глубины религиозной символики».¹

3. *Призвание «осевого времени» и новоевропейский профессионализм*

В философской пропедевтике преподаватель не сообщает «знания по философии», а дает специфическое *философское переживание* себя и мира. Тем самым, он читает пропедевтику самому себе, культивируя именно свое *призвание*, которое совпадает с основами человеческого достоинства. Недостаточно организовать холодный профессионализм, под грузом которого о призвании как-то «забывается». Сам факт существования философского «призвания» в новоевропейских координатах если и не оспаривается специально, то остается на периферии. Это обстоятельство скажем, обнаруживается при приеме абитуриентов на философские факультеты, где испытаний, выявляющих специфическое философское дарование, не предусмотрено. Если догматически руководствоваться Декартовыми «Правилами для руководства ума», то в самом деле необходимость в каком-то специфическом призвании не возникает.

Мы не противопоставляем призвание и профессию. Призвание в случае гармонии естественно воплощается в профессии как в своей развитой форме. Однако если в призвании самое существенное – это конstellирование мотивации, то в профессии главное состоит в дискурсивном содержании знания. Формирование философской мотивированности у современного человека, предполагает по крайней мере два уровня. Мотивация в древней философии, представленная, скажем, Гераклитом, Конфуцием, Лао-цзы, Екклесиастом, Христом, Буддой, Заратустрой, отличается от мотивации в новоевропейской университетской философии, представляемой, скажем, немецкими профессорами XVIII–XIX вв., такими, например, как Кант и Гегель. Во втором случае, в случае

¹ Юнг К.Г. К вопросу о подсознании // Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. С. 92.

«немецкой классики XIX в.», на авансцену выходит честолюбивый агон, муштра, – дисциплина как учебная дисциплина и дисциплина как самоограничение. Здесь парадом командует строгость, легко вырождающаяся в педантизм и мелочную придирчивость.

Мы стремимся сосредоточить внимание на более общем модусе философского видения, который присущ не столько специалистам-профессионалам, не столько университетским профессорам филологии и не столько университетским студиозусам-философам. Философское видение обращается к каждому человеку. Университетский курс «Введения в философию» по умолчанию предполагает приобщение сразу именно к научной философии, – с системой понятий, защищающих философию как строгую науку от профанов. Мы же пытаемся здесь высветить альтернативу: такой модус «Введения в философию», который был бы ориентирован преимущественно на воспитание философского чувства, понятное и насущное для любого получающего образование непрофессионала.

4. Прирожденный духовный аристократизм философствования

Однобоко ориентированный на философию «как строгую науку» галилеева типа, постоянно превозмогающий себя и духовную природу своих студентов, преподаватель беззащитен перед «эмоциональным выгоранием»¹, за которым прячется более опасный «комплекс проституирования», по существу являющий собой отчуждение профессионализма. Чтение лекций по пропедевтике – испытание для того, кто отождествляет себя с философской профессией. – Действительно ли демонстрация философского профессионализма в преподавании философии для слушателей, которые не собираются быть философами-профессионалами, является ценностью? Самое значимое для студентов, которые общаются с преподавателем философии на начальных этапах, это не то, насколько он «профессионал», а то насколько он *искренен*, или –

¹ Куимова М.В., Федоров К.В. Синдром эмоционального выгорания в профессиональной деятельности педагога высшей школы // В мире научных открытий. Красноярск. №1.4 (37), 2013. С. 202–210; Выгорание эмоциональное. URL: ppt4web.ru/pedagogika/profilaktika-sindroma-ehmocionalnogo-vygoranija-pedagogov.html. В Интернете вообще обнаруживается большая литература по «эмоциональному выгоранию», но она в основном содержит лежащие на поверхности советы, вроде необходимости «укреплять здоровье» и «вести здоровый образ жизни». Пока не чувствую потребности в ней погрузиться.

насколько процесс преподавания он может обратить в экзистенциалы общения, и высокой интеллектуальной дружбы. Ведь дело не в демонстрации виртуозности фокусника, а в способности *любить дух* – не даром – «фило-софия».

Философия, рожденная «осевым временем», по духу аристократична. В таком аристократизме смысл слов, которые дошли к нам из глубокой древности:

Встань,
И пробудись от сна,
И услышь глаголы познания,
И вспомни, что царский ты сын!
Рабское принял ты иго;
Вспомни о ризе своей златотканой,
Вспомни о жемчужине,
Коей ради послан ты в Египет!¹

Философ-профессионал, обращаясь с «Введением в философию» к студентам, которые никогда не будут специалистами-философами, вольно или невольно актуализирует свои собственные над-профессиональные, не сводящиеся к специализированной новейшей европейской дрессуре, дарования. Преподающий преподавтику призван к тому, чтобы установить контакт с теми возможностями духа, которые фундированы еще ментальностью «осевого времени». Он актуализирует свое философское призвание, сложившееся в VIII–II вв. до н. э., – призвание к «прирожденным заслугам», – к потенциалу аристократических, собственно человеческих дарований своих слушателей. Его задача вовсе не в том, чтобы сделать из своих учеников профессионалов-недоучек. Также как его задача не в том, чтобы они, предав свой собственный выбор (историков), задумали – вдруг! – стать философами по профессии. В самой сути философии таится такое глубинное ядро, такая «самость», которая не только «раньше», но и «важнее» профессионализма².

¹ Деяния апостола Фомы (перв. пол. III в.) Цит. по: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., Наука, 1977. С. 79.

² Ср.: *Лекторский В.А., Фролов И.Т., Чумаков А.Н., Зотов А.Ф., Микешина Л.А., Овчинников Г.К., Панин А.В., Гусейнов А.А., Розов М.А.* О преподавании философии (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. 1997. №9. С. 3–35. В частности, И. Т. Фролов подчеркнул в философии не только дискурсивный, но и интуитивный момент. Он прямо сказал, что это «царская наука». Но забыл добавить, что хотя не

В прямолинейном стремлении к профессионализму ослабевает «честность самоотчета», подменяемая оценкой «значимых других». Философия в той форме, как она сложилась в «осевое время», представляла собой культуру свободы и независимости. Образцом могут послужить мыслители, демонстративно свободные от корпоративных обязательств, скажем, М. Монтень. Обращаясь к нему, мы видим принципиально другой уровень самоотчета, который немислим в текстах современного профессионала, интегрированного в истеблишмент. Вот, к примеру, начало Второй книги гл.10: «Нет сомнения, что нередко мне случается говорить о вещах, которые гораздо лучше и правильнее излагались знатоками этих вопросов. Эти опыты только проба природных способностей и ни в коем случае не испытание моих познаний; и тот, кто изобличит меня в невежестве, ничуть меня этим не обидит, так как в том, что я говорю, я не отвечаю даже перед собою, не то что перед другими, и какое-либо самодовольство мне чуждо. Кто хочет знания, пусть ищет его там, где оно находится, и я меньше всего вижу свое призвание в том, чтобы дать его. То, что я излагаю здесь, всего лишь мои фантазии, и с их помощью я стремлюсь дать представление *не о вещах, а о себе самом* (выделено мной. – К.П.); эти вещи я, может быть, когда-нибудь узнаю или знал их раньше, если случайно мне доводилось найти разъяснение их, но я уже не помню его»¹. В тексте автора 16 века слово «профессионал» отсутствует. Вместо него Монтень использует слово «знаток», аксиологически амбивалентное. В дерзком, эпатирующем признании своей «некомпетентности» как раз и заложена свобода духовного аристократизма, делающая упор не на корпоративное единомыслие, а на культивирование способности мыслящего человека к самостоянию. Эта исповедь «аристократического дилетантства» является общим местом для выявления модуса интеллектуальной независимости и повторяется из века в век. Наугад возьмем совершенно другую эпоху – известный каждому школьнику эпиграф к «Евгению Онегину». Характерна у А.С. Пушкина отсылка именно к *частному письму*, причем на французском языке. Аристократизм предполагает придание высокой значимости не институционализированной, а частной жизни: «*Проникнутый тщеславием, он обладал сверх того еще осо-*

каждому дано понять философию в ее галилеево-научной форме, но основания философствования априорно даны каждому.

¹ Цит. по: Монтень М. Опыты. Кн. 2. URL: fanread.ru/book/2440035/?page=18.

бенной гордостью, которая побуждает признаваться с одинаковым равнодушием в своих как добрых, так и дурных поступках, — как следствие чувства превосходства: быть может, мнимого». Речь не идет о каком-то случайно-эпатажном моменте, а о принципиальной позиции философского видения. Пушкинское «Из Пиндемонти» являет собой завершенное философское кредо аристократической духовной жизни:

Не дорого ценю я громкие права,
От коих не одна кружится голова.
Я не ропщу о том, что отказали боги
Мне в сладкой участи оспоривать налоги
Или мешать царям друг с другом воевать;
И мало горя мне, свободно ли печать
Морочит олухов, иль чуткая цензура
В журнальных замыслах стесняет балагура.
Все это, видите ль, слова, слова, слова (Hamlet).
Иные, лучшие, мне дороги права;
Иная, лучшая, потребна мне свобода:
Зависеть от царя, зависеть от народа —
Не все ли нам равно? Бог с ними.
Никому
Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать; для власти, для ливреи
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи;
По прихоти своей скитаться здесь и там,
Дивясь божественным природы красотам,
И пред созданьями искусств и вдохновенья
Трепеща радостно в восторгах умиленья.
Вот счастье! вот права...

Как мы в нынешнем бытийствовании профессиональной философии, инкорпорированной в социокультурные и политические институты, измеряющие значимость философской работы «в Хиршах», далеки от такого аристократического идеала! Когда читаешь рядовые произведения современного «философского процесса», то видишь более или менее замаскированную *рабскую зависимость* от истеблишмента философского сообщества. Для русской философии особую проблему являет зависимость от философских публикаций Запада. Преодолеть такого рода провинциальность не просто, но постоянно ставить этот вопрос совершенно необходимо. Причем, ставить его следует не на «профессиональной философской кухне», а там, где философское видение

впервые является неофиту, – там, где философия должна заново проговорить свои основоположения – в пропедевтике.

5. Жизненная необходимость философского видения: самоидентификация

«Есть огромная разница между тем, чтобы *знать о чем-то* и *знать что-то* и *быть чем-то*»¹. Таким образом различается «знать» и «быть». Знать о чем-то – это отстраненное знание внешнего типа. Это знание принципиально *не существенно*, для моего существования. Я могу знать о том, что Земля вращается вокруг Солнца, но важно ли это по большому счету для моего бытия?! Я жил бы на Земле так же, если бы думал, что Солнце вращается вокруг Земли, а сама Земля стоит на трех китах. *Быть* кем-то – это совершенно другое знание, да и не вполне «знание». Оно конституирует мою экзистенцию. Если я переживаю себя как молодой человек, или – старый, или – мужчина, или – женщина, или – я талантлив, или я – посредственность. Философия, как и вся гуманитаристика, – весь корпус знания, относящийся к абсолютному духу, неминуемо проникнутый философским видением – с этой точки зрения – совершенно «*другое знание*» по сравнению с галилеевой наукой.

От философского видения мира и самого себя в мире, по большому счету, «пользы» нет. Философское измерение бытия дает нечто иное, не имеющее отношения к утилитарной пользе, но *жизненно необходимое*. Первое, что относится не к «пользе», а к «необходимости», состоит в том, что актуальное философское видение способствует преодолению онтологического страха.² В той или иной форме провозглашается идея атараксии, – высокого покоя. – Но может ли философское видение преодолеть страх?! Увы, нет. «У одного старика, который был палачом в 37-м, зять спрашивает: сколько человека в человеке? А тот говорит: ножку венского стула в задний проход – и от человека ничего не остается.

¹ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. С. 206.

² «Жертвы легендарных кораблекрушений, погибшие преждевременно, я знаю: вас убило не море, вас убил не голод, вас убила не жажда! Раскачиваясь на волнах под жалобные крики чаек, вы умерли от страха». – Бамбар А. За бортом по своей воле. Альпина Паблишер, 2014. – Это фундаментальная книга о преодолении страха.

Одна физика»¹. Страх с помощью тех или иных «интеллектуальных упражнений» преодолеть, увы, невозможно. Но, все-таки, и в блокаду, и в других труднейших, невыносимых обстоятельствах, философия пусть в качестве некоторой анестезии, – некоторого «наркотика», способного внешним образом изменить сознание, остается необходимой, хотя с прагматической точки зрения вызывающе не эффективной.

«Зачем» философское видение мира, например, старику? Оно необходимо, чтобы помочь преодолеть страх перед небытием². – «Зачем» философия человеку молодому, – только что вступающему в жизнь, наполненному нерастраченными силами и нереализованными потенциями, человеку? Для молодого человека страх (не *Furcht*, но *Angst*)³ предстает не в таких формах, как страх, возникающий перед стариком. Молодой больше всего боится *не состояться*, – не реализовать свои потенции, свое призвание, – в чем бы оно не состояло. Вот поэтому в философской пропедевтике для студента важнейшую роль играет *вопрос о способностях*, и соответственно – *эвристика*, – технология развития своих способностей, – все формы констеллирования в себе человеческого капитала. «Рассуждение о методе» Р. Декарта⁴ в этом плане является базовым текстом, задающим всю новоевропейскую эвристику и, тем самым, – ключевым произведением для философского видения нашей цивилизации.

Необходимость философского отношения к миру понимается на глубинном уровне как «способ» артикулирования своей *самодентификации*. В данном случае «способ» вовсе не есть разновидность «инструмента», рационально применяемого к самому себе, а озарение, переживаемое интуитивно, – прозрение – «кто есть я» в контексте мира. Древнее граффити на фронтоне Дельфийского храма – «узнай себя» («познай самого себя») вовсе не означает обращение лишь к собственному внутреннему миру.

¹ Алексиевич С. Свобода. URL: www.kommersant.ru/doc/2264009.

² См. напр.: Чанышев А.Н. Трактат о небытии. URL: www.ark.ru/ins/zapoved/zapoved/nebytie.html.

³ См. эту дистинкцию: Кьеркегор С. Понятие страха. М.: Издательство «Академический проект», 2014.

⁴ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках. С приложениями диоптрика, метеоры, геометрия / Ред., пер., статьи и комм. Г. Г. Слюсарева и А. П. Юшкевича. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1953.

Предполагается: узнай себя – в ближнем, – в природе, – в любой вещи, – в Боге¹.

Когда я идентифицируюсь, глядясь в зеркало Других, я выявляю свои особенности и, тем самым, обозначаю свои отличия. Эти последние я превращаю в свои способности, в свой талант, – в свою исключительность. Способности, которые так интересуют молодого человека, – это понятие не актуальное, а потенциальное. Никогда, до самого последнего дня своей жизни нельзя решить, есть ли у тебя способности, или нет. Х. Ортега-и-Гассет развивает вопрос о человеческом бытии² в плане способностей следующим образом – не только, кто я есть, но и то *как стать собой*: «... давайте соизмерять каждого с самим собой, а то, что есть на самом деле, с тем, что могло бы быть. «Стань самим собой» – вот справедливый императив... Обычно же с нами происходит то, что так чудесно и загадочно выразил Малларме, когда, делая вывод относительно Гамлета, назвал его сокрытым Господом, не могущим стать собой»³. Так бытие и знание в конечном счете соединяются.

С одной стороны, мы заброшены в стихию объективности, – в непреложную данность. – Это судьба⁴. С другой стороны, наша персональность, индивидуальность – нечто принципиально противоположное. Персональность – это, по существу, *самость* (К. Юнг), это *Dasein* (Хайдеггер). Персональность представляет переживание и проживание своего бытия, которое способно противостоять судьбе.

Философская значимость «процедуры» идентификации в том, что как будто «ставится знак равенства» между этими двумя совершенно несопоставимыми мирами. Уже героем скандинавской саги этот «знак равенства» переживается в обостренной первобытной форме. Для него ответ не в том, чтобы «знать» что такое

¹ См.: Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014. С. 116. См. также: Корольков А.А. Забываемые учителя // Вспоминая философский факультет... / Сост. Б. В. Марков, А. В. Малинов. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2015. С. 29.

² Ортега-и-Гассет Х. Эстетика в трамвае // Ортега-и-Гассет Х. Запах культуры. М.: Алгоритм, 2006.

³ Mallarmé S. Hamlet // Mallarmé S. Divagations. Bibliothèque-Charpentier, 1897. P. 164–170.

⁴ Ср.: Бродский А.И. Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX веков. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011.

«быть», а в том, чтобы осуществить бытие, т. е. «совершить подвиг» и умереть, оставив по себе вечную славу¹. Знать «о чем-то» обретает действительный смысл только в контексте «быть чем-то». Отсюда – «Γνωθι σεαυτόν, «познай самого себя». (В новоевропейском контексте лучше бы перевести: «Сознай самого себя» перетекающее в «Создай самого себя»).

Философия не ставит в качестве первого вопрос о том, что есть мир, т.е. задача не столько в том, чтобы *знать* мир. Сверхзадача введения в философию состоит в том, чтобы преподаватель вместе со студентами совершил прорыв в нечто самое существенное, причем не только для студентов, но и для самого преподавателя. – Что на самом деле существенно? – Состояться в бытии. – *Состоялся ли ты в бытии?* Пока ты жив, на этот вопрос определенно ответить нельзя. Можно только предполагать. Оставшийся кусок жизни может зачеркнуть все достижения, а может и наоборот – раскрыть их смысл. Каждое последующее событие, каждый последующий поступок не только обретает смысл сам по себе, но и раскрывает потаенный смысл предыдущих поступков. Варианты, случившиеся и не случившиеся, потенциально присутствуют во мне. Даже если иные варианты не состоялись, рефлексии этих путей в жизни все равно присутствуют в том, что в действительности случилось. Философия исходным образом предполагает императив самопознания, гарантом которого является горизонт суверенного действия. Этим она отличается от других наук и вообще – этим она отличается от науки в ее новоевропейском понимании.

Еще «в осевое время» были выработаны две базовые дидактические технологии, с помощью которых человек может помочь себе в ответе на вопрос «Как стать собой?». *Это технология Театра и технология Чтения.* Они комплементарны и предполагают друг друга, – ориентированы, соответственно, на высокое общение и высокое уединение.

6. Философский Театр: изменение индивидуальности

В чем смысл существующих форм образования, какой архетип лежит в основе того, что сегодня до нас дошло как, соответственно, «лекции» и «семинары»? Они театральной природы. Философия в организации учебных коллективных занятий – всегда

¹ См.: Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб.: Изд. «Александрия», 2009.

есть Философский Театр. Только в театральной коллективности со всей полнотой обнаруживается способность быть индивидуальностью и способность к спонтанности, здесь обнаруживается источник творчества.

Как человек, начиная с внешнего облика, может изменять свое бытие?¹ В этом отношении Театр, который учит играть роли, оказывается базовым социальным институтом по отношению к Университету, специализированному на поиске истины². Естественно, что Университет, как и школа вообще, всегда использовала приемы Театра³. В интересующем нас аспекте Театр представляет собой не прекращающиеся эксперименты с Самостью, которая превращается в объект трансформации, – техноморфной по своей природе. Философия всегда содержит в себе момент *аффирмации*, намеренного изменения своих мыслей. Такая аффирмация только тогда оказывается действительно эффективной, если она происходит «на людях». Правильные слова становятся действительно правильными, если они обращены к Другому. Преподаватель режиссирует и играет в философском театре, он демонстрирует свою индивидуальность и спонтанность, и призывает студентов идти по этому пути, – обнаруживать свою собственную индивидуальность и, свою собственную *спонтанность*. Заниматься философией – это значит культивировать в себе способность «быть кем-то» на подмостках «аудитории».

Философский театр – эффективная технология, а потому она и опасна. Всякая аффирмация, которой ты занимаешься с целью убеждения самого себя сам, чревата духовным рабством. Причем – это такое подчинение, которое содержит в себе иллюзию освобождения, ибо ты ведь говоришь «правильные слова» сам. Философия содержит потенциал отчужденной аффирмации, с помощью которой «верхи» могут держать «низы» в подчинении, – причем так, что люди *сами* повторяют философские мантры, ста-

¹ См.: Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. С. 339. Ср. также: Канетти Э. Превращения // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 483–503.

² В эвристическом ключе вопрос о *превращении* ставится в синектике У. Гордона, где анализируется отождествление субъекта с объектом в научном познании.

³ См. принципиальную в методологическом отношении статью: Гаман И.Г. Пять пастырских посланий о школьной драме / Пер. А. В. Михайлова // Идеи эстетического воспитания. Т. 2. М., 1973. С. 149–159. См. также: Hamann J.G. Gedanken über meinen Lebenslauf. Briefe von 1752 bis 1760 // Hamann J.G. Hamann's Schriften / 8 B. / Band 1. Berlin: G. Reimer, 1821–1843.

новящиеся вроде бы своими собственными мыслями. На самом же деле, это мысли навязываются по властной вертикали. Такая опасность есть, но философия в то же время — это единственный антидот, который позволяет преодолеть опасность духовного рабства.

7. *Философское чтение/письмо: культура самостояния*

В «осевое время» сложились две связанных внеутилитарных, но тем не менее мощных потребности, которые в субъективированной форме принимают форму любви: *любовь к мудрости* и *любовь к чтению*. Правда, если любовь к чтению акцентирует гедонистические и эвдемонистические моменты, (см. блестящие эссе о чтении Х. Борхеса, А. Моруа, и др.), то любовь к мудрости культивирует «серьезное чтение». Собственно, философия это и есть «серьезное чтение», и наоборот, — всякое «серьезное чтение» неминуемо предполагает философский взгляд. Общая (не профессиональная!) философская образованность состоит, собственно, в том, что человек прочел ряд книг, которые в философском сообществе считаются классическими, в результате чего сформировалось желание и способность читать философские произведения.

Профессионал может не только прочесть, но также написать (и опубликовать) книгу. Однако, и непрофессионал, «интересующийся» философией, — философски образованный человек — не может избежать письма. Философская книга не читается «на диване». Она требует работы «за столом», т. е. письма, прежде всего в рамках *конспекта*. — Что пишет философски образованный человек, который не публикует специальных книг и статей? Его образованность предполагает способность к уединению, ибо в одиночестве, разумеется, дополняемом упомянутым выше Философским театром, философский взгляд дает «усиление сознания»¹. Философский взгляд сродни интимной инициации и предполагает ауторефлексию в многообразных формах личного дневника. Дневник способен ввергнуть человека в действительный «ужас перед самим собой», и он же открывает пути преодолеть этот ужас. Философская культура учит переносить лютый и пронизывающий холод одиночества, и воспитывает стремление к нему,

¹ См.: *Исупов К.Г. Метафизика Достоевского (онтология и теология) // Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. С. 33.*

ибо одиночество проясняет *собственные* мысли. Философский взгляд в экзистенциальном представлении сближается с психотренингом¹. Философия констеллирует самостояние через способность переносить одиночество и, напротив, усиливает сознание в сакральном одиночестве чтения.

8. Философия – машина дружбы

Мы живем во враждебном мире. «Враждебный мир – это мир всяческих несостоявшихся «я», не дотянувшихся до себя самих, это местообитание одномерно-плоских, забвенно равнодушных к идентичности с собой существ, «эмбрионов», не ведающих о своем богоподобии»². Безфилософский мир – это мир зимнего пейзажа, например, голландского. Как неуютен этот мир, но философия делает его переносимым, так же, как голландская живопись, – созерцание через живопись того, что делает жизнь невыносимой. Безфилософская жизнь³, – это жизнь во враждебном мире. Без философии мы всего-навсего «эмбрионы», головастики, или – персонажи мрачных фантазий Бориса Диденко⁴.

Касталия – это образ принципиально не враждебного мира, Касталия – это мир дружбы, построенный и поддерживаемый нами самими. Абсолютный дух как «машина дружбы» – это создаваемое собственными руками «царство милосердия». Занятия в рамках университетского курса философии выступают способом преодолеть враждебность мира.

Ключевым моментом здесь является искреннее *восхищение студентами*. Касталия предстает как «общество взаимного восхищения». Речь не идет о каком-то «лицемерии» и «заигрывании». Опыт преподавания показывает, что спонтанно высказанные метафоры, образы и суждения студентов, которым, по причине «прирожденных заслуг» возраста, далеко видно во все концы света, –

¹ Такое сближение не может утилитарно «унизить» высокую философию. Да, философия имеет практическое измерение; философия – это не-алиби в бытии, которое дают техники «усиления сознания».

² *Исунов К.Г. Метафизика Достоевского (антропология)// Исунов К.Г. Судьбы классического наследия... СПб., 2010. С. 58.*

³ Можно было бы сказать шире: не только нефилософская, но и «нерелигиозная», «нехудожественная» жизнь – вообще жизнь, в которой нет сосредоточенного присутствия в духе.

⁴ См. напр.: *Диденко Б.А. Цивилизация каннибалов: человечество как оно есть. М., 1996.*

эта их необычайная духовная активность не могут не вызывать восхищения, если, разумеется, быть настроенным на позитивные стороны духовного бытия. Восхищаясь студентами, преподаватель помогает им постичь самих себя, причем – лучшее, что в них есть, а также – обнаружить лучшее, что есть в нем самом.

Преподавание вообще, в том числе особенно – преподавание философии, есть по существу «обмен сакральными ценностями». Духовная дружба это закон Касталии, но это не означает сиропной сладости. Это мужественная *дружба в тотальном агоне*. Мы открыто и весело расходиться во мнениях, восхищаясь самому богатству нашего несходства, в то же время остаемся друзьями. Дружба в Касталии базируется на свободе, а свобода – на дружбе. Кастальцы подбадривают друг друга своей дерзостью и свободой, они учат друг друга не бояться Бэконовых идолов, учат проходить сквозь «запретные флажки».

9. Заключение

Можно ли в бедном обществе жить роскошно? – Можно и нужно! По преданию, молодой И. С. Бах ночами на кухне просто переписывал ноты для собственного удовольствия *при свете Луны*. (Богатые родственники сэкономили свечи). В обществе может быть мало еды, причем, плохого качества, но менталитет духовной элиты при этом оказывается таков, что материальные трудности предстают как нечто совершенно не существенное. Не думаю, что в эпоху Гегеля люди жили более комфортно, чем сейчас, но лучшие из них страстно интересовались философией. Они стремились к философской роскоши, хотя ходили в драных башмаках и заношенных перелицованных сюртуках. Сегодня в условиях невиданного ранее комфорта подлинного высокого интереса к философии, к религии, к искусству по существу нет, и наша задача возродить его заново.

РУССКИЙ ФИЛОСОФ АЛЕКСАНДР ГАЛИЧ И ЕГО ДЕМИДОВСКАЯ ПРЕМИЯ 1835 г.

Б. В. Емельянов, О. Б. Ионайтис

В русской философии немало мыслителей хороших и разных с непростой судьбой, интересными трудами и порой и оригинальными идеями. Одним из них был Александр Иванович Галич (настоящая фамилия Говоров).

А. И. Галич родился 4 июля 1783 г. в Трубчевске Орловской губернии в семье дьячка. В Севской духовной семинарии, в которой он обучался с 1793 г., принял фамилию деда – Никифоров. Семинария в 1803 г. рекомендовала его для поступления в Санкт-Петербургский педагогический институт, где он поменял свою фамилию еще раз – на фамилию Галич. После успешного окончания им института в 1809 г. его направили в Германию для пополнения знаний по философии в университетах Гельмштедта и Геттингена, где слушал известных профессоров Шульце, Гуго, Бутервека, штудировал в оригинале классиков немецкой философии – Канта, Фихте, Шеллинга. В 1811 г. Галич вернулся в Россию и начал преподавать в педагогическом институте. Вскоре он выдержал экзамен по «идеальной и естественной философии, философии права, истории философии, истории человечества и всеобщей организации наук», успешно защитил диссертацию. Предположительное ее название «Письмо к Агагону», ее текст не сохранился. На экзаменах и защите диссертации присутствовали известные профессора Д. М. Велланский, Л. Якоб, К. Ф. Герман и другие. Читавший диссертацию А. В. Никитенко, подчеркнул,

что в ней Галич «излагает общие понятия о философии, ее происхождении, задаче, цели и важности вообще для образования человеческого, ее принадлежностях как науки, и различных ее методах»¹, а сама она «посвящена вся историческому обозрению философии от древнейших времен, начиная с индейцев, до позднейшего времени... Это обозрение, представляющее ход истории в сжатых частях, превратилось после в полную историю ее, которую Галич и издал в свет»². Получив звание адъюнкт-профессора кафедры философии, приступил к чтению лекций по метафизике, логике, психологии, этике, истории философии в педагогическом институте, а затем в Царскосельском лицее (где его учеником был А. С. Пушкин, посвятивший Галичу несколько стихотворений), а вскоре и в Петербургском университете. В 1821 г. один из тогдашних «гасителей просвещения», попечитель Петербургского учебного округа Д. П. Рунич, организовал суд над профессорами Петербургского университета, на котором в лекциях Галича усмотрел «безбожие и вредное направление»³. Многочасового допроса Галич не выдержал, его ироничное заявление о «невозможности отвергнуть вопросные пункты» было воспринято Руничем как согласие с обвинением, и его оставили при университете, но лишили возможности преподавать философские курсы или получить какую-либо другую, нефилософскую кафедру.

Галич начал читать платные курсы на дому, работал переводчиком, начальником архива Провиантского ведомства, напечатал несколько оригинальных и скомпилированных книг: «Опыт науки изящного» (1825), «Черты умозрительной философии» (1829), «Теория красноречия для всех родов прозаических сочинений» (1830), «Логика, выбранная из Клейна» (1831), «Герлиха наука нравов, или Философические наставления в добродетели» (1833), «Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий» (1834), «Лексикон философских предметов» (1845).

В 1836 г. Галича постигло еще одно несчастье: пожар уничтожил не только его библиотеку, но и рукописи новых книг, и среди них готовые к печати, в какой-то мере итоговые сочинения «Философия истории человечества» и «Наука общих прав». Все эти

¹ Никитенко А.В. А. И. Галич, бывший профессор С.-Петербургского университета. СПб., 1869. С. 89.

² Там же. С. 18.

³ Емельянов Б.В. Политические судьбы русской философии. Екатеринбург, 2011. С. 7.

жизненные невзгоды и свели его в могилу. 9 сентября 1848 г. он скончался в Царском Селе, где и похоронен. В следующем, 1849 г., выступая на торжественном акте Петербургского университета, его ректор П. А. Плетнев подвел своеобразный итог жизни философа, заявив: «Галич справедливо признан у нас в России родоначальником системы той философии, которая глубокими идеями развивает деятельность любознательного ума».

Еще в начале преподавательской и творческой деятельности Галича его первая книга – двухтомная «История философских систем», изданная в 1818–1819 гг., была высоко оценена. Министерство народного просвещения решило преподнести ее царю. Согласно процедуре перед поднесением она оценивалась специалистами. В архиве сохранилось дело «О поднесении императору “Истории философских систем”, сочиненной профессором Галичем». В нем имеется отзыв члена Ученого комитета Главного правления училищ Н. Фуса на книгу Галича, в котором он пишет: «Книга г. экстраординарного профессора Галича под заглавием “История философских систем”, присланная ко мне 3 сентября сего года из Ученого комитета для рассмотрения, есть первое подробное руководство на русском языке к познанию и оценке философов и их умозрений от древнейших веков до наших времен. Видно, что автор, прежде нежели приступил к сочинению сей истории философии, подробно ознакомился с лучшими сего рода сочинениями, вышедшими в свет в Германии, и что он пользовался превосходными трудами Эрнестия, Эберггарда, Була, Аста, Тенемана и пр. План и порядок, по которым сия история выработана, периоды, на которые она разделена, полнота (лишняя, может быть, для преподавания даже в университете) – все доказывает, что г. Галич следовал с рассудительностью примеру и образцам лучших авторов, писавших историю философских систем».

Что касается до вопроса: заслуживает ли сия книга быть поднесена государю императору, то, по моему мнению, она, как первый сего рода на российском языке и как труд российского ученого, преподающего философию в одном из первых учебных заведений государства, не может быть почтена недостойною сей чести»¹. Приняв во внимание этот отзыв, министр духовных дел и народного просвещения князь А. Н. Голицын преподнес книгу царю. Получив ее, Александр I попросил министра высказать автору

¹ ГА РФ. Ф. 734. Оп. 1. 1819. Ед. хр. 71. Л. 3 – 3 об.

«высочайшую благодарность». Экземпляр книги был помещен в Эрмитажную библиотеку¹.

Не меньшую известность Галича-философа принес его итоговый философский труд – «Картина человека» (1834), в котором, по нашему мнению, отразились его представления о мире, человеке, познании.

На становление Галича-философа определяющее влияние оказала философия Шеллинга, которая для него «не есть только отвлеченная, мертвая, определенная для одних кабинетов, но светская и житейская, проводящая истинный опыт в связь с различным видением, которая посему многообразия и живее других новейших систем»². Как объективный идеалист Галич основой мира, его сущностью признает бесконечное «вечное самопоставление в истинном бытии», являющееся основой «единства основания и сущности» мира³. Его привлекает диалектика философии тождества Шеллинга. Поэтому для объяснения явлений мира и познания Галич еще в первых своих работах применяет шеллингианский комплекс диалектических идей тождества, единства, «индифференциации» (безразличия) и различения. Целостность бытия, его единство как вечно развивающегося и противоречивого выражается в абсолютном. Абсолютное понимается тройко: 1) как «безусловное бытие вещественного рода», т. е. материальная основа мира; 2) как «безусловное бытие», которое «есть духовное», т. е. духовная основа мира; 3) как «ни чисто вещественное, ни чисто духовное; в нем вещественное и духовное начало от века необходимо соединенные», как «безусловное единство с двойственностью»⁴. Как философ-идеалист и диалектик он считает, что единство материального и духовного изначально и должно привести к Богу как первооснове и первотолчку этого единства. Но в любом случае природа – вторична, она «второобраз» духовного, т. е. воплощение, отражение творческого активного духовного начала. Природа кроме этого находится в постоянном «возбуждении», т. е. в движении и развитии от низших ступеней к высшим. Точно так же развивается и чувственность, по мере того как «совершенствуется организм» человека: «из сферы простого чувства»

¹ Там же. Л. 5.

² Галич А. И. История философских систем. СПб., 1819. Кн. 2. С. 297.

³ Галич А. И. Картина мира. СПб., 1834. С. 65.

⁴ Там же. С. 4.

она поднимается до основания «самостоятельного достоинства Я», «самопознания» себя как «личности»¹.

С чувственностью связано «мысление», приводящее чувства и воображение «в порядок по собственным своим правилам»: «чувства верно передают нам временные явления... и разум есть не менее надежный руководитель в отыскании сущности вещей, и поелику та и другая сила для полного познания последних необходима, то они имеют и равно высокую цену»². При этом Галич подчеркивает деятельную сторону процесса познания, связывая теорию с практикой.

Диалектический взгляд на мир и познание позволяет Галичу утверждать равновозможности двух философских наук – трансцендентального идеализма и натурфилософии как способов теоретического освоения единого в его различиях. В своей диссертации он пишет: «Два пункта определяют всегда твое движение – натура и дух, и ты носишься необходимо между реализмом и идеализмом. Все сии измы, конечно, истинны, потому что каждый содержит возможный какой-нибудь способ рассмотрения мира, но и вместе ложны, потому что берут одну только какую-нибудь сторону, тогда как во вселенной все стороны имеют равное достоинство и значение»³. Идеализм как философия включает логику, психологию, метафизику, этику, государственную науку, педагогику и историю философии, а реализм объемлет физику всеобщую, растительную и животную, а также человеческую жизнь. Кроме того, как бы отдельно существует «философия религии» и «математическая философия», названная им «органом наук (зрелой методой)». Исходя из такого деления, Галич выстраивает четвероякую структуру мира и, соответственно, философии: Бог, дух, природа и «зрелая метода», т. е. методология. Таким образом, «философия объемлет ценность познаваемых вещей вообще»⁴.

Что же касается человека, то его «душевная сфера», по Галичу, состоит из трех отделений: «смысла», выражающего «наружную», объективную сферу деятельности; «разума», выражающего «внутреннюю», субъективную сторону деятельности и «ума», выражающего цельность этой «душевной» сферы.

¹ Галич А.И. Картина мира. СПб., 1834. С. 245–251.

² Там же. 192–193.

³ Каменский З.А. А. И. Галич. М., 1995. С. 27.

⁴ Галич А.И. Картина мира. С. 29.

Историко-философский анализ решения проблем «человекознания» убеждает философа, что его европейские варианты «одно-сторонни», «но вместе с тем они указывают нам и на первоначальный источник Человековедения, – на жизнь, которая при всем многообразии форм, остается сама себе равною, нераздельною, – жизнь, которая... должна схватывать, или обнимать мыслью порядок, закон и дух временных движений»¹.

Идею комплексного изучения природно-духовной природы человека Галич мотивирует теософски: человек состоит из «первоначального», вложенного Богом, это и есть «сущность», «идея человека»; и «производного», т. е. телесного, природного. Поэтому «наука не вправе разлучать то, что Бог сочетал»².

Итак, сущность человека, по Галичу, – это «божественная, единая, простая, невещественная, бессмертная душа»³. Но поскольку человек природное существо, «телесное его существование, находясь в гармонии с общей природой, состоит с нею в противоположении, потому что должно в ней и по его же уставам выдерживать в борении с нею существа особенного»⁴. Эта особенность человека состоит в его сознательном воздействии на природу в своей практической деятельности: «Я знаю, что и живу, не иначе как обнаруживая свою деятельность (хотя бы то было и по поводу внешних раздражений), не иначе как проявляя свою жизнь для себя и для других, не иначе как выводя на позорнице временные, отдельные порождения внутреннего моего средобежного могущества, которое везде и остается основанием последних составляющих совокупность или сумму моего бытия исторического... В практике мы действительно и существуем, и знаем про себя лишь столько, сколько удастся нам высказывать свои силы, высказать то, что мы есть и чем бы могли быть»⁵.

Помимо «особенности» человека как существа природного у Галича есть вторая сущностная характеристика человека – его социальность. Человек может проявлять себя не иначе как в общезжитии, он «то, что мы делаем из себя в истории или позволяем из себя делать влиянием общезжития, к которому призваны»⁶.

¹ Там же. С. 35.

² Каменский З.А. А. И. Галич. С. 4.

³ Там же. С. 67.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ Каменский З.А. А. И. Галич. М., 1995. С. 37.

⁶ Там же. С. 4.

Равноправие и «однородность» людей от природы делают возможным, по Галичу, достижение некоего гармонического соответствия природного и общественного начал. Правда, такого соответствия в наличии пока нет: «Жизнь человеческая и сама по себе, и в своих отношениях рассматриваемая находится в таком состоянии, которое не соразмерно ее сущности. Ее врожденным потребностям и стремлениям, следственно, в состоянии, которому бы быть надлежало»¹. Естественно, «историческая жизнь» человека, его деятельность должны быть направлены на устранение этого несоответствия.

Но прежде чем наметить пути его устранения, философ исследует причины нарушения «гармонии» и приходит к выводу, что они коренятся в различии интересов и стремлений людей и, в конечном итоге, в «эгоизме» человека. А для того чтобы его искоренить, человек как разумное существо должен развиваться, воспитываться так, чтобы его интересы не противоречили интересам других людей, а в обществе бы было «единодушие». Другими словами, нужно, чтобы человек был «во внутреннем своем бытие все согласнее с самим собою» и тем самым содействовал «постепенному шествию к цели» общества – «соразмерному благоустройству жизни»².

«Картина человека» Галича стала заметным явлением философской жизни не только Петербурга. В журналах появилось несколько рецензий на нее, она была номинирована на Демидовскую премию.

На 4 заседании Демидовского комитета состоялось обсуждение книги А. Галича. К этому времени Демидовская премия в ученых кругах России уже завоевала признание. В апреле 1831 г. Павел Николаевич Демидов – владелец уральских заводов, богатейший человек России обратился в Академию наук с предложением учредить из своих средств ежегодные премии, чтобы «содействовать к преуспеянию наук, словесности и промышленности в своем Отечестве». Академия разработала специальное «Положение о наградах, учрежденных П. Н. Демидовым», в котором указывалось, что премиями награждаются:

«1. Оригинальные творения о всех отраслях человеческих познаний, как и приложений оных к пользам общественным, не исключая простых, менее пространных рассуждений, если сии по-

¹ Там же. С. 61.

² Там же. С. 62.

следние обогащают науку каким-нибудь новым, важным открытием.

2. Сочинения о теории изящных искусств и словесности.

3. Новые полезные изобретения или открытия на поприще промышленности с подробным их описанием и с приложением, буде признается нужным, достоверных свидетельств в том, что польза сих изобретений или открытий уже опытом дознана.

4. Учебные книги, излагающие полную систему какой-либо науки и могущие стать наряду с лучшими сочинениями сего рода в России, так и в чужих краях.

5. Ученые путешествия. Словари наук. Сочинения, излагающие историю какой-либо науки.

6. Пространные грамматики русского языка. Словари с толкованием на русском языке и др...»¹.

Предполагалось вручать полные и половинные премии.

Книгу Галича для Демидовского комитета рецензировал профессор Петербургского университета А. А. Фишер. В своем отзыве он писал: «Важное и занимательное для науки, художеств и житейского быта изображение человека в двояком отношении чувственно-орудной и духовной жизни еще не нашло себе в России самостоятельного возделания, и даже переводы антропологических сочинений, доселе имеющиеся на русском языке, не усвоили нам ни одного из главных творений, которыми могут похвалиться в Новейшее время Франция, Англия и особенно по психической части Германия. И так весьма достохвально предприятие автора, принявшего на себя труд выбрать самые важные мысли из лучших антропологических писателей Новейшего времени и соединить их в одну картину по собственному своему усмотрению. Мы не можем не одобрить вообще сделанного им выбора материалов, а равно плана и расположения книги. Исследовав наперед, в чем именно состоит задача науки, автор переходит к рассмотрению человека в отношении к природе, дает потом короткий очерк его телесной и подробнейшую картину его духовной природы и наконец разбирает тело и душу во взаимном их соединении. Две последние главы суть самые обширные как по объему, так и по обилению содержания. Способности души человеческой исследованы не только по всем их направлениям, но и в отношении к наукам и искусствам, к государственной и семейной жизни. Уже разнообразие и обширность взглядов заставили бы нас догадываться, что

¹ Положение о наградах, учрежденных П. Н. Демидовым. СПб., 1831. С. 8–9.

автор преимущественно образовался по руководству новейших немецких психологов, если бы он и не сам в том сознался. Со всем тем книга его отнюдь не есть простая компиляция, а, без сомнения, собственное достояние автора, плод многолетних трудов и изысканий. В физиологической части мы, правда, встречаем только самые известные истины, как сего нельзя было ожидать иначе; но все изложенное обдуманно с большою ясностью и выражено коротко и определительно – доказательство, что автор вполне обладает своим предметом. В психологическом отделении господствует строгая последовательность мыслей, и автор, здраво обдумывая со всех сторон предмет, имеет с верностью убеждать читателя в своих идеях»¹.

У Фишера как рецензента не было претензий к содержанию «Картины человека» Галича, претензии он предъявил к языку ее текста, заявив, что если книга предназначена для философов и для мыслящих читателей вообще, то и язык исполнения должен соответствовать ее научному тексту. Рецензент выступает против встречающегося в тексте «насмешливого тона» отдельных высказываний. Получается противоречивая ситуация: «Вполне постигая все трудности, какие должны были представиться автору в том отношении, что русский язык не совершенно еще достиг философского своего развития, мы не укоряем его за то или другое новосоздаемое или неблагозвучное слово, за иные изысканные, вынужденные обороты. Мы говорим здесь только о господствующем во многих местах шуточном, и даже колко насмешливом, тоне. Священное достоинство науки чуждо таких причуд, а что автор предпринял сей труд на пользу наук, в том ручаются нам многосторонняя ученость и плоды начитанности, находимые нами почти на каждой странице его книги»².

На этом же заседании Комитет полную Демидовскую премию по рекомендации того же А. Фишера присудили русскому философу Ф. Ф. Сидонскому за книгу «Введение в философию»³. Чтобы сделать окончательный вывод о достоинстве книги Галича,

¹ Отчет императорской С. Петербургской академии наук о четвертом присуждении учрежденных камергером П. Н. Демидовым премий за 1834 год, составленный и читанный непрерывным секретарем Академии в публичном заседании 17 апреля 1835 года. СПб., 1835. С. 16–17.

² Там же. С. 18.

³ См.: Емельянов Б.В. Демидовские премии – русским философам // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Екатеринбург, 2015. № 2 (140). С. 8–16.

Фишеру пришлось сравнить ее с книгой Сидонского. По его мнению, «антропология Галича, конечно, не принадлежит, как труд Сидонского, к числу тех произведений, которыми возвышается и облагораживается целая литература какой-нибудь науки, а только к тем, которые способны увеличить число людей здраво мыслящих в народе; что, если первое обращается преимущественно к философии, второе назначено для читателей, не получивших философического образования, и что, следственно, оба сии сочинения должны быть судимы по разному мерилу. Несмотря на то, Академия, во уважение большой общепольности сочинения г-на Галича и удачно во всех отношениях избранной и обработанной им материи, не преминула бы определить автору полную премию, если бы он умел только согласовать внешнюю форму с достоинством своего предмета. В настоящем своем виде оно, к сожалению, отвратит от себя многих читателей, а в других ослабит впечатление, которое без того не замедлило бы произвести на них. По сей причине Академия сочла справедливым назначить ему только второстепенную премию в 2500 рублей»¹. С этим отзывом Фишера Демидовский комитет согласился, присудив Галичу за его «Картину человека» половинную премию.

С 1832 по 1865 г. было присуждено 275 Демидовских премий, но ни одно из них по философским наукам уже не было!

¹ Отчет императорской С. Петербургской академии наук о четвертом присуждении учрежденных камергером П. Н. Демидовым премий за 1834 год, составленный и читанный непременным секретарем Академии в публичном заседании 17 апреля 1835 года. С. 18.

УТОПИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ В. С. СОЛОВЬЕВА И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. В. Буланов

Формирование религиозных оснований русской философии началось вопреки теории официальной народности, фактически являвшейся идеологией Российской империи. И это связано с тем, что православие в контексте теории официальной народности рассматривалось как одна из трех основных и взаимосвязанных идеологем. Все, что соотносилось с православной религией и подразумевалось под православной верой, должно было гармонизировать с идеологемами «самодержавие» и «народность». Согласно теории официальной народности российский император – это «властитель, посланный Богом» для защиты православной веры, а настоящий представитель русского народа – православный верующий¹. Другой причиной этого была несовместимость предназначения теории официальной народности и самой сути философствования. В частности, она проявлялась в чуждости идеологеме «народность» философского типа мировоззрения. Сторонники теории официальной народности утверждали, что «русский человек», носитель «народного духа», имеет воззрения, характерные для всего русского народа. Для идеологемы «православие» религиозно-философское свободомыслие было неприемлемо, так как создатели теории официальной народности лишь с православной верой соотносили такие образы, как «мысль Провидения» и «перст Божий». Нетерпимость сторонников идеологемы «самодержавие» к светскому любомудрию проявлялась в утверждении, что самодержец России – это «властитель, посланный Богом», и

¹ *Погодин М.П.* Избранные труды. М., 2010. С. 87, 241–242, 254; *Уваров С.С.* Избранные труды. М., 2010. С. 490–493, 498–500.

севший на «отеческий Престол»¹. К концу 1850-х годов в России на протяжении двух десятилетий не было благоприятных условий для проявлений свободомыслия: от всех требовалось строгое следование официальной идеологии.

Хотя статус теории официальной народности в пореформенной России оставался наивысшим, число ее приверженцев неуклонно сокращалось (о чем свидетельствовало падение популярности консервативных газет, отмеченное уже в 1860–1870-е годы). Их деятельность невольно содействовала усилению тяготения к самостоятельным религиозно-философским исканиям в среде российской интеллигенции второй половины XIX века. Недаром в конце 1870-х годов М. Н. Катков признает, что идеи народников приобрели такое влияние на образованное общество, что стали угрожать существованию самодержавия в России². Этому способствовало расхождение между теорией официальной народности и социокультурными процессами в пореформенной России. Все требования перемен ими отвергались. По воспоминаниям современников, в России 1880–1890-х годов образованное общество находилось под гнетом реакции и скучало³.

Падение авторитета теории официальной народности среди субъектов русской культуры было связано и с упадком влияния православной церкви. Неуклонно распространялся атеизм⁴, росло число сектантов⁵, религиозность многих представителей светского общества была нестойка и поверхностна. Крайний консерватизм политики обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева вызывал у новаторски настроенной интеллигенции протест и тем самым косвенно стимулировал формирование религиозных оснований русской философии. К. П. Победоносцев постоянно критиковал ценностные установки оппонентов теории официальной народности, но сам новых идей не предлагал⁶. Не все предста-

¹ *Погодин М.П.* Избранные труды. С. 90, 92, 238; *Уваров С.С.* Избранные труды. С. 491, 499.

² *Катков М.Н.* Избранные труды. М., 2010. С. 318, 323–327.

³ *Иванов-Разумник Р.В.* История русской общественной мысли: В 3 т. М., 1997. Т. 3. С. 43.

⁴ *Амелина Е.М.* Русская теократия: мечты и реальность // Социально-гуманитарные знания. 2004. №2. С. 267.

⁵ *Никонов В.А.* Крушение России. М., 2011. С. 195.

⁶ *Победоносцев К.П.* Конечная цель жизни // Тайный правитель России: К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. 1866–1895. Статьи.

вители российской интеллигенции были согласны мириться с этим тягостным положением, которое сохранялось только благодаря диктату сторонников теории официальной народности, все более утрачивающей популярность. В этой ситуации упорное неприятие К. П. Победоносцевым любых перемен и всякого инакомыслия лишь увеличивало число интеллигентов, стремящихся к преобразованию социокультурной действительности России 1880–1890-х годов. Ослабление влияния теории официальной народности на российское общество и стремление сторонников обновления искать новые пути изменения социокультурной действительности создавало все более благоприятные условия для развития русской философии.

Увлечение частью российской интеллигенции позитивизмом также оказывало влияние на формирование религиозных оснований русской философии. Позитивизм возник как сциентистский протест против всего, что связано с религиозным мировоззрением. Но вместе с тем антирелигиозное содержание позитивизма явилось мощным стимулом для появления и развития новаторской религиозно-философской мысли. Позитивизм явился вызовом, ответом на который могло стать обновление российского православия. Отсюда велико значение сразу начавшейся полемики сторонников и противников позитивизма для формирования религиозных оснований русской философии. К тому же рецепция позитивизма в России явилась формой протеста интеллигенции против диктата сторонников теории официальной народности. А социокультурная динамика пореформенной Российской империи породила мировоззренческий кризис позитивистски настроенной интеллигенции, выход из которого часть ее представителей пыталась найти в религиозно-философских исканиях.

Одним из первых российских интеллигентов начал такие искания Н. Ф. Федоров. Космизм, как отмечают исследователи А. И. Бродский и А. Е. Рыбас, призывает человечество принять на себя ответственность за судьбы вселенной и прилагать усилия по ее совершенствованию. Эти усилия могут иметь как религиозный, так и научно-технический характер¹. Религиозно-философское учение Н. Ф. Федорова («философия общего дела») являло собой

Очерки. Воспоминания. М., 2001. С. 367–372; *Победоносцев К.П.* Великая лож нашего времени. М., 1993. С. 339–343.

¹ *Бродский А.И., Рыбас А.Е.* Проекты Серебряного века: философские идеи русского модерна. СПб., 2013. С. 181.

парадоксальное сочетание православия, позитивизма и космизма. Космизм Н. Ф. Федорова был несовместим в идеологемой «православии», в одной стороны критиковал позитивизм за поверхностность и светский характер¹, а с другой стороны, находился под сильным влиянием позитивистского культа естественнонаучного знания. Н. Ф. Федоров наметил проект будущего преобразования всего космоса, в котором оказалось возможным соединить православия и позитивизма. В соответствии с этим проектом ученые должны содействовать воскрешению умерших и тем самым реализовывать земную миссию христианства – одержание победы над физической смертью². В свою очередь христианство должно было содействовать единению человечества в борьбе против телесной смерти. Такое сочетание веры в могущество науки с христианским мировоззрением было новаторским для русской религиозно-философской мысли (Н. А. Бердяев)³. Поэтому Н. Ф. Федоров оказался мыслителем, которого русский религиозный философ В. С. Соловьев назвал своим «духовным отцом».

В. С. Соловьев еще до знакомства с «философией общего дела» (в конце 1870-х годов) стремился к соединению христианства и научного знания. В труде «Критика отвлеченных начал» предлагает и обосновывает стратегию по восстановлению всеединства всего с Богом и в Боге. Под всеединством философ понимает совместное бытие в Боге всего сотворенного Им космоса. Согласно В. С. Соловьеву, созидание всеединства должно происходить через теософию (синтез науки, философии и теологии при главенстве теологии) и теургию (служение красоте и вместе с тем осуществление замысла Бога по преобразению мира)⁴. Космизм Н. Ф. Федорова придал новый импульс развитию его религиозно-философской мысли.

Но между проектами этих двух философов были и существенные расхождения. Важнейшей из причин этих расхождений было отношение В. С. Соловьева утопизму космизма Н. Ф. Федорова. Многие утопические компоненты космизма Н. Ф. Федорова были замечены В. С. Соловьевым. В то же время Н. Ф. Федоров указывал на элементы утопии в концепции всеединства В. С. Соловьева,

¹ Федоров Н.Ф. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 18–19.

² Там же. Т. 1. С. 388–390, 397–398.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков; М., 1999. С. 200.

⁴ Соловьев В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 737, 742–745, 759.

в том числе на те, которые В. С. Соловьев не замечал. Показательны упреки Н. Ф. Федорова, адресованные В. С. Соловьеву, за то, что он подвержен идейным влияниям европейских философов и изменил проективному пониманию христианства из-за увлечения учением о сверхчеловеке и сведения Апокалипсиса к разрушению мира¹. Также надо отметить, что В. С. Соловьев, в отличие от Н. Ф. Федорова, критически относился ко всем трем идеологемам теории официальной народности. Он считал, что идеологема «православие» неправомерно подчиняет христианскую церковь светской власти и обособляет русский народ от остального мира. В. С. Соловьев утверждал, что русская православная церковь лишает каждого человека свободы выбора, без которой построение Царства Божья на земле невозможно. По мнению В. С. Соловьева, приверженность идеологеме «самодержавие» мешает постижению фундаментальных ценностей истины, добра и красоты. Философ называл сторонников идеологемы «народность» лицемерами².

Вместе с тем ощутимо воздействие утопическим составляющих космизма Н. Ф. Федорова на религиозно-философское учение В.С. Соловьева. Как и Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев уже в 1880-е годы утверждает, что человечество и мир должны «переродиться в духе Христовом», прилагая к этому усилия, а не уповая лишь на милость Божью³. Влияние проективного мышления Н. Ф. Федорова отразилось и на содержании утопического проекта В. С. Соловьева. В частности, не без влияния Н. Ф. Федорова В. С. Соловьев провозглашает добровольное преодоление каждым человеком собственного эгоизма необходимым условием преобразования космоса⁴.

Утопичность проекта В. С. Соловьева имела теократический характер⁵. Создавая статью «Русская идея», философ надеялся при помощи российского императора воссоздать единую христианскую церковь под эгидой римского папы. Причем самодержец

¹ Федоров Н.Ф. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1999. С. 69, 72, 88.

² Соловьев В.С. Идолы и идеалы // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX века. СПб., 1995. С.187, 225, 230, 233, 250; Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея: Антология. М., 1992. С. 197–198; Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. С. 193, 216.

³ Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 115.

⁴ Соловьев В.С. Русская идея. С. 202–204.

⁵ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 43.

России должен добровольно подчиниться власти главы католической церкви, а затем содействовать объединению всех церквей и народов под этой властью¹. Эти надежды В. С. Соловьева не оправдались. Социокультурная действительность России конца XIX века и политика католической церкви изначально обрекли на неудачу попытку создания теократии.

Уже на рубеже 1880–1890-х годов неосуществимость данного проекта была В. С. Соловьевым мучительно осознана. В работах начала 1890-х годов философ обвинил всех – и ортодоксальные христианские церкви, и российское общество – в измене подлинному христианству². В 1890-е годы В. С. Соловьев переживал затяжной мировоззренческий кризис (А. Ф. Лосев)³. В годы создания работы «Оправдание добра» философ уже не употребляет слово «теократия», но все еще надеется содействовать созданию всеединства. Теперь уже через теургию, как через общее, «богочеловеческое дело», возрождающее единство человечества с Богом через служение красоте, которое для В. С. Соловьева неотделимо от добра (и потому от Бога)⁴. Этот призыв также мало был одобрительно воспринят, что привело к резкому ослаблению его веры в добро и усилению интереса к началу мирового зла, чью роль в мире В. С. Соловьев раньше недооценивал. Об этих кризисных тенденциях в мировоззрении философа свидетельствует его последнее произведение «Три разговора...»⁵.

Еще одним проявлением острого мировоззренческого кризиса В. С. Соловьева конца 1890-х годов было изменение его отношения к философии Ф. Ницше. В. С. Соловьев негативно отнесся к пониманию фундаментальных ценностей, предложенному в философии Ф. Ницше. В работе «Оправдание добра» он утверждает, что немецкий мыслитель из-за отвержения религиозности и страдания не мог постичь сущность истины, добра и красоты⁶. Первоначально В. С. Соловьев иронично отозвался о мифологеме «сверхчеловек» как о выдумке филолога, но вскоре стал относиться к ней неоднозначно. По мнению В. С. Соловьева, изложенному в статье «Идея сверхчеловека», Ф. Ницше ошибочно трактовал

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 202, 204.

² Соловьев В.С. Идолы и идеалы. С. 257; Соловьев В.С. Избранное. С. 114–116, 131.

³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 69.

⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 2012. С. 70, 83–86, 266, 373.

⁵ Соловьев В.С. Избранное. С. 231–232.

⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 73, 81–82, 163, 176, 200, 277.

вал сверхчеловеческий путь, так как сверхчеловеком был и является лишь Иисус Христос¹. Религиозная интерпретация В. С. Соловьевым ницшевской мифологемы «сверхчеловек» развита им в статье «Лермонтов». В ней философ уже утверждает, что сверхчеловеком можно стать при правильном развитии особых способностей, дарованных Богом². В работе «Три разговора...» В. С. Соловьев уже считает сверхчеловеком любого человека выдающихся способностей, недаром теперь для него – и Антихрист – сверхчеловек, хотя «безмерное самолюбие» увело его от Бога к дьяволу³. Эти переосмысления мифологемы сверхчеловек свидетельствовали о растущем разочаровании В. С. Соловьева в своем утопическом проекте. Из всех мифологем Ф. Ницше (в том числе «воля к жизни – воля к власти», «вечное возвращение», «начала Аполлона и Диониса») В. С. Соловьева заинтересовала только мифологема «сверхчеловек».

Рассмотрение В. С. Соловьевым Ф. Ницше как религиозного философа побудило других российских мыслителей, склонных к проективному мышлению, обратиться к религиозному прочтению ницшевского идейного наследия. Они, как и В. С. Соловьев, были чужды теории официальной народности и стремились к обновлению христианства. В первую очередь к их числу относятся Д. С. Мережковский, автор работы «Л. Толстой и Достоевский», провозгласившей философствование Ф. Ницше проявлением «религиозной муки» Европы⁴, и Л. Шестов, закончивший свой труд «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» фразой «Ницше открыл путь.... Надо искать Бога»⁵.

Роль утопического проекта В.С. Соловьева в формировании религиозных оснований русской философии не сводится к стимулированию движения за «новое религиозное сознание», развития ряда идей космизма Н. Ф. Федорова и к введению религиозной интерпретации учения о сверхчеловеке. Несмотря на утопичность, этот проект В. С. Соловьева содействовал преодолению мировоззренческого кризиса русских позитивистов. Как отмечал

¹ Соловьев В.С. Избранное. С. 220, 229.

² Соловьев В.С. Лермонтов // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 382–383.

³ Соловьев В.С. Избранное. С. 388–390.

⁴ Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 142.

⁵ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 307.

В. В. Розанов, В. С. Соловьев побуждал своих современников к самостоятельным религиозно-философским исканиям¹. Уже в конце XIX – начале XX века утопический проект В. С. Соловьева получил убежденных сторонников. Все философы России того времени были вынуждены сформулировать свое отношение к идейному наследию этого мыслителя (И. И. Евлампиев)². Под влиянием утопического проекта В. С. Соловьева целая группа российских философов в XX веке развивала основные идеи «философии всеединства». Поэтому всю значимость утопического проекта В. С. Соловьева можно понять только в контексте формирования религиозных основ русской философии, окончательно сложившейся на рубеже XIX–XX столетий.

¹ *Розанов В.В.* Памяти Вл. Соловьева // *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 67–68.

² *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2000. С. 259.

КОНГРЕССЫ, КОНФЕРЕНЦИИ

РОССИЙСКО-ЯПОНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ

А. Е. Рыбас

В последнее время творческое общение между японскими и петербургскими специалистами по истории русской философии и культуры становится все более интенсивным и продуктивным. Ученые из Японии активно принимают участие в мероприятиях, проводящихся на базе СПбГУ и других вузов С.-Петербурга, публикуют свои статьи о русской философии в специализированных журналах («Вече», «Философское образование», «Мысль», «Соловьевские исследования» и др.). В 2015 г. в Японии в городе Чиба (в районе Макухари) близ Токио проходил IX Всемирный конгресс ICSEES (International Council for Central and East European Studies), многие из секций которого были посвящены исследованию русской философии¹.

Творческий диалог между российскими и японскими исследователями был продолжен в Институте философии СПбГУ, где с 20 по 22 сентября 2016 г. проводились Четвертые международные чтения по истории русской философии «Российско-японский философский диалог». В конференции, помимо японских и российских специалистов в области русской философии и культуры, принимали участие и исследователи из ряда европейских стран – Польши, Чехии, Германии и Украины. Соорганизаторами СПбГУ в проведении конференции выступили Санкт-Петербургское Философское общество, Университет Саитама (Япония), Дзетцу

¹ См.: Симосато Т., Хориз Х. IX Всемирный конгресс ICSEES в Макухари (Япония) // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений: Вып. 1 (6), 2015. М., СПб.: Изд-во СПбГУ, 2015. С. 184–189.

университет образования (Япония), Общество русской философии при Украинском философском фонде, Международный фонд поддержки социогуманитарных исследований и образовательных программ «Интерсоцис», Международный центр изучения русской философии и культуры, Соловьевский семинар – Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В. С. Соловьева.

Пленарное заседание заняло весь первый день работы конференции. С приветственным словом выступил директор Социологического института РАН, заведующий кафедрой социологии культуры и коммуникации СПбГУ В. В. Козловский, он пожелал участникам мероприятия успешной работы и выразил надежду на то, что будут достигнуты весомые научные результаты. Затем к собравшимся обратился Е. Г. Соколов, заведующий кафедрой русской философии и культуры СПбГУ. Он подчеркнул актуальность проблематики, вынесенной в повестку дня конференции, и дал общую характеристику изучения русской философии в контексте междисциплинарных исследований, ведущихся учеными всего мира.

Первым был заслушан доклад А. М. Алексева-Апраксина (Институт философии СПбГУ) на тему «Рецепции японской культуры в современной России». Межкультурные отношения были рассмотрены как один из основных ресурсов развития мира. Отметив, что современные процессы взаимодействия, контактов, конвергенции, синтеза культур дают богатый материал для исследований, облегчая выявление культурных универсалий и обогащая каждую из контактирующих сторон опытом самопознания, докладчик показал, что контакты между культурами вводят нас в сравнительное поле оценок, порождают стремление к инновациям и нововведениям. Особое внимание он уделил образу Японии в современной России, проанализировав случаи массовых форм рецепции японской культуры в культуре отечественной. Выявив наличие позитивного опыта во всех сферах межкультурных контактов и отсутствие значимых конкурентных сред, А. М. Алексеев-Апраксин пришел к заключению, что отношения между Россией и Японией могут строиться на принципе взаимодополнительности. Анализ составляющих образа Японии и участвующих в его формировании рецептивных практик показывает, согласно докладчику, что освоение знания и опыта других культур обладает наибольшей ценностью, если это культуры разные, поскольку

сила несовпадений создает мощный эвристический потенциал для взаимообогащающего культурного обмена.

Затем с докладом на тему «О формировании образа Платона как символа русской философии в сочинениях В. Н. Карпова» выступил Тосиюки Симосато (Университет образования Дзееццу, Япония). Он представил подробный и интересный разбор истории формирования образа Платона как символа русской философии в творчестве В. Н. Карпова (1798–1867), известного как переводчика сочинений Платона, в контексте истории философского образования в 1840–1860-х гг. В результате проведенного анализа докладчик пришел к выводу, что В. Н. Карпов представлял образ Платона как символ русской философии, в которой универсальные нравственные ценности соединяются с историко-культурными элементами русского народа.

В выступлениях В. М. Диановой (Институт философии СПбГУ) на тему «Западный/российский/японский постмодернизм в культуре: сравнительная характеристика» были систематически изложены основополагающие концепты постмодернистской философии, как они были сформулированы в европейской культуре. Затем посредством сравнения западной модели постмодернизма с ее вариациями, появившимися в России и Японии в результате усвоения и интерпретации современной европейской мысли, был раскрыт диапазон актуальной философской проблематики. В. М. Дианова подчеркнула важность наличия разнообразия в трактовках постмодернистских философем, обусловленного соответствующим контекстом национальной культуры, поскольку именно разнообразие обеспечивает диалогичность и полиморфность развития современной философской мысли. В заключение был представлен анализ основных идей русских и японских философов, придерживающихся позиции постмодернизма, также был дан краткий исторический обзор развития постмодернизма в России и Японии.

Следующий доклад на тему «О кинофильме “Жить”: диалог А. Куросавы с русской литературой» был прочитан японским исследователем Ацуси Саканива (Университет Васэда). Докладчик показал, что на творчество японского кинорежиссера Акиры Куросавы (1910–1998) большое влияние оказала русская литература, в особенности сочинения Ф. М. Достоевского, о чем рассказывал и сам режиссер, вспоминая об увлечении русской литературой в юности. После кинофильма «Идиот» (1951) Акира Куросава начал работать над следующим фильмом под названием «Жить» (1952), основанном на повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана

Ильича» (1886). Обращая внимание на статью Толстого «О жизни» (1886–1887), в которой, оперируя понятиями «существование» и «жизнь», Толстой настаивал на необходимости «рождения истинной жизни в человеке», Ацуси Саканива подробно остановился на исследовании того, какие взгляды Толстого и Достоевского на жизнь и смерть были отражены в художественном мире Куросавы и как они были адаптированы. В заключение докладчик проанализировал основные рецензии фильма «Жить» в истории японской культуры, уделяя внимание прежде всего периоду после Второй мировой войны.

Затем с докладом на тему «Христианство и современная русская философия» выступил И. И. Евлампиев (Институт философии СПбГУ). Он показал, что одной из важных тем русской философии является поиск истинного смысла христианства – религии, содержание которой было искажено в церковной традиции. И. И. Евлампиев охарактеризовал эпоху Возрождения как попытку возродить неискаженное раннее христианство, а протестантскую Реформацию вместе с Контрреформацией – как единое движение, вернувшее европейское общество к средневековой религиозности.

В докладе Юки Хаяси (Университет Токио, Японское общество поддержки наук при Министерстве образования, культуры, спорта, науки и технологий) на тему «“Отечество и служение”: Эволюция общественно-научной мысли русского зарубежья» была рассмотрена эволюция общественно-научной мысли русского зарубежья. Докладчица актуализировала важные вопросы, касающиеся русского национального самосознания (идентичности), на примере педагогической мысли русских эмигрантов, проживавших в Западной Европе в 1920–1930-е годы, а также рассмотрела философские опыты самосознания русских эмигрантов в контексте общественно-научной мысли путем сопоставления с западноевропейской философией.

Польская исследовательница истории русской философии Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков) представила интересный доклад на тему «Единство духа. Восточнохристианский исихазм и японский буддизм дзен в творчестве С. С. Хоружего и Томаса Мертона». Рассмотрев основные вехи русско-японского философского диалога, который начался еще в XIX веке в период реставрации Мэйдзи и продолжается по настоящее время, Тереза Оболевич показала, что в различных религиозных и философских традициях можно найти общие элементы. Приме-

ром может служить мистический опыт, характерный для восточнохристианского исихазма и буддизма, особенно в версии дзэн, которая распространена в Японии. В разное время и на разных концах земного шара это заметили американский католический монах Т. Мертон и современный российский философ С. С. Хоружий. В докладе на основе соответствующих материалов были проанализированы сходства данных традиций (трансцендирование собственного «я», самопознание, аскетические практики, апофатизм и пр.) и то, каким образом тезис о фундаментальном единстве человеческого духа, стремящегося к Абсолюту, основанию бытия, отстаивался в творчестве вышеуказанных мыслителей. В заключение был сделан вывод, что такого рода интеллектуальный и духовный диалог ведет не к утрате собственной идентичности или провозглашению идеи равенства всех религий ценой их «размывания» или синкретизма, а к поиску общих духовных корней и ценностей и учит мыслителей понимать язык друг друга.

В следующем выступлении на тему «Энергетическая концепция Андрея Платонова и жизненная энергия “ци” в даосизме» К. А. Баршт (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН) остановился на разборе концепта «вещество существования», характерного для философской прозы А. Платонова, сопоставляя его с понятием «ци» в даосизме. В докладе было показано, что, обосновывая концепцию «вещества существования», или живой и неразделимой саморазвивающейся материи Космоса, Платонов во многом опирался на достижения восточной философии. На основе этой концепции русский писатель обосновал идею «революции», которая заключается в вещественно-энергетическом слиянии человека и Земли, в созидании, воплощении на нашей планете «великой человеческой мечты». Принимая активное участие в деле революции, Платонов рассматривал создание «энергетической концепции» как эффективное средство «социалистического строительства». Впоследствии оптимизм Платонова сменился пессимизмом, и он стал описывать глубокий кризис, который постиг Землю из-за срыва усилий людей, готовых поддержать энергетику Космоса и преобразовать Землю. Однако несмотря на пессимизм, вера Платонова в необходимость участия в энергетическом преобразовании Вселенной нынешнего поколения осталась незыблемой.

Доклад Сусуму Нонака (Университет Сайтама, Япония) «Как выражение получает свою форму и утешает человека. К одному мотиву в письмах А. Платонова» был посвящен анализу мотива

«поцелуя могилы умершего сына», повторяющегося в письмах русского писателя к жене. Подчеркнув, что этот мотив занимает важнейшее место в творческой жизни писателя последних лет, Сусуму Нонака рассмотрел эволюцию и основные смысловые коннотации этого образного выражения. Проведенный анализ позволил докладчику сделать выводы относительно того, в чем состоит оригинальность стиля Платонова («платоновизма»).

В выступлении В. В. Кравченко (Московский авиационный институт) на тему «Экзо-дзен как суррогат японского дзен-буддизма в современном российском маскульте» был рассмотрен феномен русского экзо-дзена, как разновидности современного синтетического (западно-восточного) общекультурного явления – «глобализированного» дзен. Экзо-дзен – это полностью светская деятельность, особая практика, опробованная и пережитая непосредственно каждым человеком. Она ориентирована на конкретную практическую область и нацелена на видимый результат в экономике, бизнесе, информационных системах, сфере досуга и развлечений и т. д. Русский дзен в современной массовой культуре – это вполне отчетливое течение, охватывающее заинтересованных наблюдателей и участников разнообразных практик экзо-дзена. В силу особенностей развития отечественной культуры и существования традиционного буддизма в России, экзо-дзен в нашей стране, по сравнению со странами Запада и Востока, получил определенную специфику (в литературе, изобразительном искусстве, экономике, виртуально-компьютерной сфере и т. д.), в современной глобализирующейся мировой культуре играя важную роль во взаимодействии национальных культур.

В докладе на тему «Реакция двух “идеалистических” философов Японии и России на понятие “практика” – Китаро Нисида и о. Сергей Булгаков» Хироюки Хориэ (журнал «Eurasia view», Токио, Япония) был представлен сравнительный анализ истолкования С. Н. Булгаковым и японским философом Китаро Нисидой марксистского понятия «практика», а также их взглядов на историю. Хироюки Хориэ показал, что, несмотря на принадлежность к разным религиозным традициям, позиции Булгакова и Китаро Нисиды обнаруживают определенное сходство, что привело их, в частности, к критике монизма, характерного для философии марксизма, и к выводу о необходимости нравственного измерения истории.

В. К. Кантор (Высшая школа экономики (НИУ–ВШЭ), Москва) выступил с докладом на тему «Семинаристы как попытка

новой русской философии». Обратив внимание на то, что из стен духовных образовательных учреждений России в XIX в. вышли многие известные мыслители, такие как А. П. Шапов, А. П. Куницын, Ф. Ф. Сидонский, П. Д. Юркевич, докладчик остановился на анализе возможных причин этого явления. Согласно В. К. Кантору, важнейшей причиной был тот факт, что, в отличие от университетов, преподавание философии в духовных семинариях и академиях никогда не прерывалось. Более подробно докладчик рассмотрел взгляды Н. Г. Чернышевского – философа, идеи которого до сих пор остаются неадекватно понятыми и недооцененными. В докладе был сделан вывод, что значение Чернышевского вовсе не в его сильно преувеличенных «революционных идеях», а в том, что он пытался доказать необходимость построения общественной жизни на христианских основаниях.

Пленарное заседание завершилось презентацией журнала «Соловьевские исследования» за 2015 год, которую провели редакторы журнала М. В. Максимов и Л. М. Максимова.

Во второй день конференции работали три секции.

Первая секция «Русская философия на пересечении философских традиций Запада и Востока» была открыта докладом М. В. Максимова (Ивановский государственный энергетический университет, Иваново) «Русско-японский философский диалог на страницах журнала “Соловьевские исследования”». Обратив внимание на то, что за 16 лет издания журнала (вышло всего 50 номеров) в нем были напечатаны работы авторов из более чем 20 стран, М. В. Максимов остановился на анализе статей, написанных японскими философами: М. Микосиба, Х. Хориэ и А. Саканива. Он высоко оценил профессионализм японских исследователей и даже назвал их работы образцом историко-философского анализа и комментирования, а также подчеркнул творческий подход японских коллег к интерпретации русской философии в целом и идей В. С. Соловьева в частности.

Доклад Е. О. Ковалевой (Тверской государственной технической университет, Тверь) на тему «Россия и Япония: к вопросу об исторической традиции культурного взаимовлияния» был посвящен анализу культурного взаимовлияния как фактора обновления и развития страны. Исторический опыт России и Японии – стран, которые оказались втянутыми в волну интенсивного культурного заимствования восточных и западноевропейских ценностей в момент становления государственности и формирования культурно-исторической идентичности, позволил Е. О. Ковалевой

провести ряд интересных выводов об универсальности механизмов культурного развития и сохранения национальной индивидуальности.

Обсуждение процесса взаимовлияния культур было продолжено в докладе И. В. Мельниковой (Университет Досися, Киото, Япония) «Контакты Л. Н. Толстого с питомцами школы Досися», в котором было показано, что интерес к этико-философской мысли русского писателя в Японии был обусловлен первой волной вестернизации, выразившейся, в частности, в попытках интегрировать христианское вероучение в традиционную японскую духовность. Выбор Л. Н. Толстого в качестве «единомышленника», согласно И. В. Мельниковой, был неслучаен: «религия жизни» оказалась своего рода соединительным звеном между буддизмом и конфуцианством, с одной стороны, и христианством, с другой. Кроме того, идея непротivления злу насилием была особенно актуальна в то время в Японии, поскольку использовалась для критики зарождающейся политики милитаризма и экспансионизма.

Тезис о том, что «Япония нуждалась в христианстве», стал предметом анализа в выступлении А. В. Малинова (Институт философии СПбГУ, С.-Петербург) «Япония в историсофской публицистике В. С. Соловьева». Реконструируя позицию Соловьева, утверждавшего, что только христианские народы являются историческими, А. В. Малинов показал специфику интерпретации русскими религиозными философами восточной культуры в целом и японской в частности. Согласно Соловьеву, в середине XIX в. японский народ получил возможность встать на путь исторической жизни, потому что обратил свои взоры к христианству. Примерно в это же время в западных странах усилился интерес к Востоку и «нео-буддизму», что должно было привести, по мысли русского философа, к изживанию язычества «перед окончательным торжеством вселенского христианства». Япония, примкнув к христианскому миру, «может стать в нем желанным союзником тех исторических сил, которым суждено потрудиться для торжества Божия на земле».

В завершение обсуждения японской тематики на первой секции конференции был заслушан доклад К. Б. Заболотного (Институт традиционных и современных технологий здоровья, С.-Петербург) «Социокультурные отличия западного и восточного подходов к здоровью человека как биологическому феномену качества жизни». Докладчик обратил внимание на то, что если европейская медицина рассматривает человека и его болезни анали-

тически, в результате чего основной упор делается на специализации медицинского знания, то на Востоке господствует синтетический подход, позволяющий понимать человека комплексно и лечить не болезнь или орган, а всего человека с его индивидуальными особенностями. Разработанная в Японии под руководством Йошито Накатани методика комплексного электрофизиологического тестирования является, по мысли К. Б. Заболотного, основой медицины будущего.

Остальные доклады первой секции были посвящены обсуждению проблемного поля русской философии в контексте влияния Запада и Востока. Следует отметить выступление М. С. Киселевой (Институт философии РАН, Москва) на тему «От В. Н. Татищева к Н. М. Карамзину: интеллектуальное вхождение в европейскую историю», которая, проанализировав процесс усвоения европейских культурных норм русскими интеллектуалами, сделала вывод о том, что подобные процессы имели место и в Японии.

М. Ю. Савельева (Центр гуманитарного образования, Национальная академия наук Украины, Киев), выступая с докладом на тему «Основной вопрос русской философии (Чаадаев contra В. Соловьев)», отметила, что специфика русской религиозной философии во многом определялась интенсивным диалогом с католицизмом.

Е. Е. Михайлова (Тверской государственный технический университет, Тверь) показала, что принцип диалогизма был характерным и для неметафизической философии в России конца XIX – начала XX века: в своем выступлении «Диалогичность философии истории русского позитивизма и современность» она сделала предметом анализа такие формы диалога, как история – пространство «встречи» культур, философия истории – «встреча» сознаний познающих субъектов, интерпретация текста – дискурсивная «встреча» прошлого и настоящего.

Вторая секция конференции «Современные исследования русской философии вне России» состояла из докладов, прочитанных философами из Японии, Польши, Германии и Украины.

Рэйя Миура (Университет Васэда, Токио, Япония) выступил с сообщением на тему «Вопросы философии музыки в сочинениях В. Ф. Одоевского – по источникам его философии и эстетики музыки». Он показал, что представления Одоевского о музыке были навеяны не только немецкой классической эстетикой, в частности шеллингианской, но и неоплатонизмом, схоластикой и натурфилософией XVIII века.

Лиляна Киейзик (Институт философии Зеленогурского университета, Польша) прочла доклад «Основные направления исследований русской философии в Польше», в котором подробно охарактеризовала причины увлечения русской философией со стороны польских исследователей, а также описала результаты их труда по изучению философской культуры России и изданию сочинений русских философов в переводе на польский язык.

Леховска Марта (Институт России и Восточной Европы, Ягеллонский университет, Краков, Польша) в докладе «“Талант к страданию надо развивать”». Фридрих Ницше и Вячеслав Иванов – схожести и различия» провела параллели между философскими взглядами русского поэта-символиста и немецкого философа, подчеркнув значимость трагического как для этих мыслителей, так и для философии в целом.

Интересный доклад представил Сюичи Сугиура (Университет Хоккайдо, Япония) – «О различии правовой мысли Б. Н. Чичерина и П. И. Новгородцева». Это различие, согласно докладчику, выражается в понимании философии: если для Чичерина философия была средством миро- и самопознания, то для Новгородцева она представляла собой исключительно самопознанием.

Реити Томарино (Университет Васэда, Токио, Япония) выступил с сообщением на тему «Безмолвный Христос и говорящий Христос в произведениях русской и японской литературы. Сравнительный анализ поэмы “Великий инквизитор” Ф. М. Достоевского и повести “Молчание” С. Эндо». Сопоставляя два произведения, докладчик показал, что в русской и японской литературах по-разному трактуется и используется диалог как средство художественного выражения философских идей писателя. Он отметил также большое влияние, которое оказал Достоевский на японскую литературу XX века.

Разговор о Достоевском в японской литературе продолжил Наохито Саису (Университет Киото, Япония) в докладе «Восприятие романа “Идиот” в Японии за последние 40 лет». Он обратил внимание на различные рецепции философской проблематики романа в Японии и проанализировал мотивы и образы «Идиота», получившие отражение или развитие в творчестве японских писателей.

В докладе Юстины Крочак (Зеленогурский университет, Польша) «Метафизика всеединства П. А. Флоренского: взгляд на метауровне» была предпринята попытка систематизировать и объективно оценить философию Флоренского. По мнению поль-

ской исследовательницы, эстетическое, или «стилизованное», православие, предложенное Флоренским, может помочь современному духовенству в процессе «сакрализации» общественной жизни в России после длительного периода атеизации.

Необходимо также отметить выступления известных франковедов О. А. Назаровой (Высшая школа философии, Мюнхен, Германия), которая прочла доклад «Использование метода *coincidentia oppositorum* в поиске единства духовных реальностей», и Г. Е. Аляева (Полтавский национальный технический университет им. Юрия Кондратюка, Украина), представившего презентацию на тему «“Царство духа должно быть свободным и многоцветным” (Леонид Габрилович и Семен Франк)». О. А. Назарова, изложив позицию Франка, сделала, в частности, вывод о том, что его методология может быть использована для исследования внутреннего единства России и Японии. Г. Е. Аляев представил расшифровку и анализ писем 1950 года Габриловича Франку, указав, что они помогают не только понять философские взгляды этих мыслителей, но и уточнить место Габриловича в русской философии первой половины XX в.

Третья секция конференции «Русская философия: проблемы культурной идентификации» открылась выступлением Н. В. Шелковой (Харьков, Украина) на тему «Восток и Запад: культура сердца и культура разума». Подчеркнув противоположность Запада и Востока как в духовном, так и в интеллектуальном плане, Н. В. Шелковая предложила концепцию «сердцемозга» с целью осуществления синтеза положительного содержания обеих культур.

Практическим аспектам взаимодействия восточной и западной культур было уделено внимание в докладах Е. П. Мирошниковой («Гиперион», С.-Петербург), издательство восточной литературы) «Издание переводов японской прозы в России (XX век)» и М. П. Матвеевой (Государственный Эрмитаж, С.-Петербург) «Рецепции российского искусства в культуре Японии». Е. П. Мирошникова напоямила о том, что первые культурные контакты между Россией и Японией состоялись в начале XVIII в., когда на заре петровских преобразований, положивших начало европеизации русской культуры, предпринимаются попытки учитывать и положительный опыт восточных народов, в частности японского. В докладе была подробно описана динамика интереса русских читателей к произведениям японской литературы, которая определила переводческо-издательскую деятельность в XIX и XX вв.

Выводы, к которым пришла Е. П. Мирошникова, позволили ей сделать ряд важных культурологических обобщений. М. П. Матвеева предложила вниманию участников конференции интересную презентацию, дающую довольно полное представление о спектре рецепций российского искусства в Японии. Остановившись на нескольких аспектах художественной культуры, таких как литература, в частности литературный перевод русских произведений на японский язык, театральные постановки, кинематография, мультипликация, музыка, М. П. Матвеева провела нить к современности, тем самым показывая актуальность развития этих аспектов художественной культуры России в Японии.

Оригинальный взгляд на существо русской философии предложил В. В. Савчук (Институт философии СПбГУ, С.-Петербург) в докладе «Русский философ как художник». Отталкиваясь от современных представлений о философской деятельности, согласно которым главная задача философа – не столько познавать мир, сколько явить миру мысль как художественное творение, В. В. Савчук показал, что подобные взгляды были характерны и для книжников Древней Руси (в частности, для Епифания Премудрого), и для литераторов XVIII–XIX вв., и для мыслителей XX в. Таким образом, вызов современности, характеризующийся в том числе и отказом от традиционного понимания философии как стратегии абсолютного познания, оказывается не свидетельством кризиса русской философии, а попыткой восстановления ее изначального статуса.

Стоит отметить и доклад Т. Д. Суходуб (Центр гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины, Киев) «Культура как основание критики историко-философского процесса». Отметив, что понимание культуры является причиной разногласий на уровне философии и ее оценок, Т. Д. Суходуб показала, что в русской философии раньше, чем в других философских традициях, был переосмыслен модерн и найден иной, неклассический модерн, построенный на принципе нерепрессивной универсальной рациональности. В этом и состоит специфика русской философии, отказавшейся от редукции философской проблематики к познанию и акцентировавшей внимание на осмыслении культуры, потому что только в культуре идеи теоретические трансформируются в постулаты и ориентиры практической жизни, в результате чего человек познающий (т. е. «открывающий» истину и, следовательно, подчиненный диктату действительности) превращается в человека творческого (т. е. созидающего дей-

ствительность, которая, в свою очередь, обуславливает рост индивидуальности человека и раскрытие всех потенциалов его личности). Таким образом, согласно Т. Д. Суходуб, русская философия – это прежде всего философия культуры, представляющая русскую культуру как нечто самоценное, а значит, предполагающая самоценность других культур.

ТРЕТЬЯ МИССИЯ УНИВЕРСИТЕТА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В. С. Диев, Н. В. Головки, В. В. Петров

14–16 сентября в Новосибирском государственном университете при поддержке РГНФ (проект № 16-03-14072) прошел V Сибирский философский семинар «Третья миссия университета в современной России: новации и интеллектуальные традиции». «Сибирский философский семинар» – это всероссийская научная конференция, которая проводится с 2011 года под эгидой Ассоциации философских факультетов и отделений. Семинар был учрежден во время проведения V Российского философского конгресса (Новосибирск, 2009) представителями философских факультетов Новосибирского и Томского государственных университетов, Сибирского федерального университета, кафедр философии ВУЗов Новосибирска, Томска, Омска, Барнаула, Абакана и Кемерово. Стратегическая цель Семинара – взаимодействие философов, социологов и политологов Сибири, их профессиональная консолидация, координация усилий, направленных на интенсификацию исследовательской активности посредством регулярного взаимодействия, взаимного ознакомления с полученными результатами и их коллективного обсуждения. Первый Семинар прошел в Новосибирске (2011), далее – в Красноярске (2012), в Томске (2013) и в Омске (2014). Место проведения Пятого семинара и символическое «возвращение» Семинара в Новосибирск были продиктованы сложившейся ситуацией, в первую очередь, – успешностью реализации Новосибирским государственным университетом Программы повышения конкурентоспособности (Программы 5–100). С июля 2013 года, когда Советом по повышению конкурентоспособности ведущих университетов Российской Федерации среди ведущих мировых научно-образовательных цен-

тров при Правительстве РФ принял решение поддержать 15 ведущих вузов страны, Новосибирский государственный университет стабильно занимает высокие позиции в международных рейтингах и демонстрирует высокие показатели среди других российских вузов – участников Программы. Одно из условий успешности реализации Программы 5–100, закрепленных в «Дорожной карте НГУ 2015–16», – «координация исследовательской и инновационной деятельности партнерских организаций», что с точки зрения социально-философского анализа означает повышенное внимание к проблемам взаимодействия университета и бизнес-сообщества, или к тому, что традиционно понимается под реализацией «третьей миссии» университета.

Третья миссия университета – это миссия, которая наравне с первой и второй – образованием и производством новых научных знаний, отражает идею «включенности» университета в решение значимых для общества проблем¹. Цель, которую ставили перед собой организаторы конференции, заключалась в том, чтобы подчеркнуть многообразие форм и практик реализации третьей миссии, осветить как минимум несколько основных направлений деятельности, таких как трансферт технологий, непрерывное образование, культурный капитал, социальное развитие и т.д., которые, так или иначе, связаны с производством и применением знаний, с использованием возможностей, которые есть у университета для того, чтобы наилучшим образом проявить себя «вне рамок» традиционной академической среды. В пленарной части конференции были представлены доклады, как представителей бизнеса, например, доклад директора Технопарка Новосибирского академгородка Д. Б. Верховода «Инновационная экосистема: проблемы взаимодействия университета и технопарка», так и доклады представителей профессионального сообщества, касающиеся проблем качества университетского образования, дискуссии о полезности/бесполезности социально-гуманитарного знания в современном обществе, особой культурной миссии университе-

¹ См., напр., работы участников семинара: *Головкин Н.В., Зиневич О.В., Рузанкина Е.А.* «Третья миссия» университета и проект общественного понимания науки: Доклад Бодмера // *Философия образования*. 2014. № 6. С. 77–93; *Диев В.С., Головкин Н.В., Зиневич О.В., Рузанкина Е.А.* Академическая наука и высшее образование в современном российском обществе // *Идеи и идеалы*. 2014. № 3(21). С. 97–101; *Петров В.В.* Реиндустриализация в обществе риска: миссия университета // *Философия образования*. 2015. № 3 (60). С. 32–40.

та¹. В работе секционных заседаний обсуждались основные тенденции и риски трансформации высшего образования в современной России², проблемы взаимодействия университета и региональной власти³, общие проблемы развития университета в обществе знаний⁴, в условиях глобализации⁵, а также конкретные проблемы университетского образования, связанные со спецификой

¹ *Аблажей А.М.* Тенденции взаимодействия академической науки и высшего образования в современных условиях // Социология науки и технологий. 2015. Т. 6. № 3. С. 29–37; *Иванов А.В.* Международное сотрудничество на евразийском пространстве в современных условиях // Grand Altai Research & Education. 2015. Т. 1. С. 15–18; *Кудашов В.И.* Глобальное будущее 2045: проблемы социальных и культурных преобразований // Философские науки. 2014. № 8. С. 152–157; *Розов Н.С.* Динамика расцветов и распадов обществ: на пути к охватывающей парадигме // Общественные науки и современность. 2016. № 4. С. 146–158.

² *Абрамова М.А., Крашенинников В.В.* Реформа высшего образования: от количества к качеству // Философия образования. 2016. № 2 (65). С. 44–52; *Зиневич О.В., Рузанкина Е.А.* Университет как научный и социальный институт в современном российском обществе // Высшее образование в России. 2014. № 7. С. 37–43; *Кротов А.А.* Философия в федеральных университетах // Вестник Российского философского общества. 2013. № 4. С. 221; *Козырев А.П.* Проблема человеческого достоинства в прошлом и настоящем русской мысли // Тетради по консерватизму. 2015. № 3. С. 73–77; *Разумов В.И.* Инновационное развитие: вызов науке и образованию // Alma mater (Вестник высшей школы). 2015. № 9. С. 39–43.

³ *Бернюкевич Т.В.* Пространство общего дела // Личность. Культура. Общество. 2014. Т. XVI. № 3–4 (83–84). С. 27–29; *Грицкевич Т.И.* Управляемость в социальных изменениях: возможности реформирования и неопределенность // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 3–1 (59). С. 199–202; *Дидикин А.Б.* Участие институтов гражданского общества в реализации национальной технологической инициативы // Гражданское общество в России и за рубежом. 2016. № 1. С. 44–47.

⁴ *Чистанов М.Н., Чистанова С.С.* Этический кодекс современного высшего образования: к истории проблемы // Философия образования. 2015. № 3 (60). С. 174–185; *Карпович В.Н.* Нормативность, рациональность и логика в обосновании целенаправленной деятельности // Сибирский философский журнал. 2014. Т. 12. № 1. С. 5–10; *Игнатова Н.В., Никитин А.П.* Образование как предмет потребления // Идеи и идеалы. 2014. Т. 2. № 1 (19). С. 81–88.

⁵ *Диев В.С., Москвич Ю.Н.* Образование на пути к новым берегам: поиск ответа на глобальные вызовы // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2013. № 2. С. 14–24; *Диев В.С.* Российский университет в условиях глобализации: некоторые характеристики модели управления // Философия образования 2015. № 5(62). С. 33–39; *Петров В.В.* Университет в условиях глобализации: организация, структура, управление // Философия образования. 2016. № 4 (67). С. 20–28.

отдельных дисциплин и поднимаемых вопросов¹. Особое внимание (и чему был посвящен заключительный круглый стол) уделялось проблеме капитализации знаний² и проблемам управления университетом в условиях академического капитализма³. В самом общем случае, идея «включенности» университета в решение актуальных для общества проблем отражает наше представление о трансформации отношений между университетом и внешними «заинтересованными сторонами», которая сопровождается не только развитием соответствующих практик, но и изменяет сам внутренний этос университета, подчеркивая необходимость (и ответственность университета перед обществом) не только передавать выпускникам современные знания, формировать у них практико-ориентированные навыки и «предпринимательскую культуру», но и чувство социальной ответственности, способность вступать в диалог, понимание важности мультикультурного многообразия и т.д.

Говоря о показателях включенности университета в социальное развитие общества, в решение социально-значимых проблем, в первую очередь, имеется в виду успешность университета по превращению в площадку, на которой организуется взаимодействие с заинтересованными сторонами с целью поиска «адекватного

¹ *Нестеров А.Ю.* Трансгуманистические проекты: новации и риски // Человек. 2014. № 2. С. 181–184; *Персидская О.А., Евдокимов А.И.* Разные виды идентичности у этнических групп Сибири: опыт сопоставления выводов социологических исследований // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 10 (72). С. 137–141.

² *Петров В.В.* «Треугольник Лаврентьева» в концепции «Тройной спирали» инновационного развития // Сибирский философский журнал. 2015. Т. 13. № 3. С. 56–62; *Головкин Н.В., Рузанкина Е.А.* Предпринимательский университет: академический капитализм и многопользовательское управление // Власть. 2016. № 5. С. 67–74; *Равочкин Н.Н.* Четвертая идеология как способ преодоления деградиционных процессов в обществе XXI века // Высшая школа. 2015. № 1. С. 40–42.

³ *Диев В.С.* Исторический контекст управленческих решений в российской науке и высшей школе // Высшее образование в России. 2014. № 7. С. 31–36; *Петров В.В.* Организационная культура производства фундаментального знания в условиях системных трансформаций: российская специфика // Гуманитарный вектор. Серия «Философия, культурология». 2016а. Т. 11. № 2. С. 65–71; *Петрова Г.И.* Современный университет: «множественная идентичность» или «руины» классики? // Вестник Алтайской академии экономики и права. 2015. № 1 (39). С. 117–120; *Сыров В.Н., Агафонова Е.В.* Когнитивный менеджмент в структуре образования и науки: философско-методологические аспекты // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 370. С. 46–51.

ответа на запросы общества». Здесь показателями могут быть, например, показатели состоятельности инфраструктуры, которой обладает университет для поддержки междисциплинарных и социально-значимых проектов; то, насколько на организацию подобных проектов и решение подобных задач ориентированы руководство университета и его выпускники, и т. д. Более того, «включенность» университета в решение социально-значимых проблем, в развитие культурной составляющей и человеческого капитала может иметь различные формы, предполагать разные модели организации процесса, разные результаты. В этом смысле, каждый проект «включенности» будет претендовать на то, чтобы считаться «единственным в своем роде», обращающимся к своим проблемам, реализующим свои уникальные возможности, что, в свою очередь, может предполагать, что оценивать эту «включенность» нужно именно по активности, с которой в этом направлении работает университет, а не по конкретным результатам. В такой ситуации, построение единой системы индикаторов успешности реализации университетом своей третьей миссии может быть практически затруднено. Разные университеты будут по-разному задавать свои приоритеты и, в силу этого, предлагать различные критерии оценки выполнения ими третьей миссии. Говоря о том, что третья миссия университета, как минимум охватывает такие направления деятельности, как трансферт технологий, непрерывное образование или социальное развитие, мы подчеркиваем что у нас уже есть (мы можем на нее указать) система критериев сравнительного анализа различных университетов. Например, показатели, определяющие успешность инновационной деятельности и технологического трансферта, близки показателям реализации второй миссии – производству новых научных знаний. Это показатели, оценивающие то, как университет распоряжается интеллектуальной собственностью, полученной им самим, или совместно со внешними партнерами. В этом смысле, вторая миссия университета по определению может оказывать влияние на развитие «локальных сообществ» на региональном, национальном или даже международном уровне. Показатели успешности реализации программ непрерывного образования близки показателям реализации первой миссии – образовательной. В современном обществе, именно дополнительное образование является необходимым условием получения нужных умений и навыков, которые, в конечном итоге, и формируют индивидуальную и общественную «среду обитания». В этом смысле, первая миссия университета также может

оказывать влияние на региональное развитие. Общим для всех определений, которые характеризуют «включенность» университета в решение важных для общества проблем, является убежденность в том, что университет «давно и вынужденно покинул башню из слоновой кости, ради более релевантного отношения и более глубокого взаимодействия с обществом»¹. Наш тезис заключается в том, что необходимость подобного «более глубокого взаимодействия с обществом» определяется не только требованиями развития инновационной экономики, технологического трансфера и т. д., которые важны сами по себе, но, скорее, внутренней потребностью университета справиться со своими собственными проблемами в борьбе за источники финансирования, талантливых профессоров и студентов. Соответственно, успешность реализации третьей миссии университета необходимо оценивать не по внешним признакам (наличию технопарков, бизнес-инкубаторов, инновационных зон и т.д.), а по тому, как трансформируется внутренний эмос университета.

Большинство современных концепций говорят о череде «академических революций», которые перестраивают традиционное представление о влиянии университета на социальное и экономическое развитие общества, подчеркивая значимость интеграционных процессов и соответствующие изменения миссии университета (отметим, например, концепции науки второго рода М. Гиббонса², предпринимательского университета Б. Кларка³, «Тройной спирали» Г. Ицковица⁴, Университета 3.0 Й. Уисема⁵ и др. Основной драйвер трансформации, как правило, также связывают с изменением внешних условий, которые и изменили представление о роли университета в динамике экономического, социально-

¹ *Etzkowitz H., Webster A., Gebhardt C., Terra B.* The Future of the University and the University of the Future: Evolution from Ivory Tower to Entrepreneurial Paradigm // *Research Policy*. 2000. Vol. 29. P. 313.

² *Gibbons M., Limoges C., Nowotny H., Schwartzman S., Scott P., Trow M.* The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies. London: Sage, 1994.

³ *Clark B.* Creating Entrepreneurial Universities: Organization Pathways of Transformation. Guildford, UK: Pergamon, 1998.

⁴ *Etzkowitz H., Leydesdorff L.* Universities and the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations. London: Continuum, 1997.

⁵ *Wissema J.* Towards the Third Generation University: Managing the University in Transition. Northampton, MA: Edward Elgar, 2009.

го, культурного и др. развития общества¹. Как отмечает Й. Уисема, «университеты первого поколения не были готовы к тому, чтобы готовить критически мыслящих ученых, точно так же, как университеты второго поколения – ученых-предпринимателей»². Сейчас, переход к «университету нового типа» означает для университета не только необходимость перенять «корпоративный этос» и превратиться в хаб, организующий условия и создающий благоприятную среду для трансфера технологий, он означает соответствующие институциональные и структурные изменения, в первую очередь, стратегически нацеленные на трансформацию образовательного пространства. Вместо опоры на внешние «экономические» соображения, продиктованные глобальными изменениями современного общества и представлением о необходимости играть ключевую роль в процессе трансфера технологий, необходимо сделать акцент на образовательном пространстве, на «внутреннем» этосе университета, который оказался в жесткой конкурентной среде. При описании этих процессов вместо «экономической» риторики необходимо использовать «организационную».

Например, вот как выглядят пять основных причин, обосновывающих переход к университету третьего поколения в концепции Й. Уисема³:

(а) ведущие университеты, желающие сохранить лидерство в области научных исследований, ищут дополнительные источники финансирования, в том числе, развивая взаимодействие с частным бизнесом, т. к. государство больше не может обеспечить необходимый уровень финансирования. Как результат, вести исследования в научных отделах корпораций становится невыгодно;

(б) глобализация оборачивается конкурентной борьбой за студентов (лучшие из которых теперь могут уехать за границу), преподавателей (которые также становятся более мобильны) и контракты на исследования. Как результат, ширится пропасть между

¹ Головкин Н.В. Предпринимательский университет и функционализм А. Стинчкомба // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2014. Том. 12, вып. 3. С. 53–61; Головкин Н.В., Дегтярева В.В., Мадюкова С.А. Предпринимательский университет и теория Тройной спирали // Высшее образование в России. 2014. № 8–9. С. 45–53; Головкин Н.В., Зиневич О.В., Рузанкина Е.А. Университет третьего поколения: Б. Кларк и Й. Уисема // Высшее образование в России. 2016. № 8–9. С. 40–47.

² Wissema J. Towards the Third Generation University: Managing the University in Transition. Northampton, MA: Edward Elgar, 2009. P. 192.

³ Ibid. P. xii–xiv.

ведущими и остальными университетами. Ведущий университет превращается из локального в интернациональный;

(в) изменяется роль университета в обществе, в первую очередь то, как видит его государство. Теперь требуются не только образование и научные исследования, но и вовлеченность в практику экономического развития посредством создания инкубаторов, центров технологического трансфера, стартапов и т. д.;

(г) возникает необходимость радикально пересмотреть принципы управления университетом. И речь не только о необходимости академического капитализма. Речь также идет о развитии гибкости системы управления университетом, вовлеченного во множество проектов междисциплинарных исследований с большим количеством различных (в том числе, иностранных) участников, с целью реализовать результаты этих исследований на многих «рынках»;

(д) возникает необходимость каким-то образом сдерживать бюрократию и, в тоже время, развивать инфраструктуру, способную гибко реагировать на вызовы. Государство, увеличивая финансирование университетов, не желает ослаблять контроль за расходованием средств. Массовый характер высшего образования, стратегия непрерывного (life-long) образования и т. д. приводят к тому, что количество людей, обучающихся и работающих в университете, уже не так просто охватить. Все это приводит к экспоненциальному росту бюрократического аппарата и большим издержкам по его содержанию.

В нашем случае, переход от «экономической» риторики понимания третьей миссии к «организационной» при описании основных характеристик современного университета (кооперация, сетевой характер, интеграция науки и образования, пролиферация финансирования, предпринимательская культура, гибкая структура управления и т.д.), будет означать, что вместо «необходимости перенять предпринимательскую культуру и участвовать в экономическом развитии общества» (как это, например, подчеркивает Б. Кларк в концепции предпринимательского университета), мы будем говорить – «необходимость борьбы за источники финансирования, преподавателей и студентов» (как это, например, подчеркивается в концепциях М. Гиббонса и Й. Уисема). Вместо «предпринимательских практик и создания прибавочной стоимости», – «академический старт-ап». Вместо «предпринимательского этоса и академического капитализма», – «рост академической свободы за счет пролиферации источников финанси-

вания». Вместо «стратегии, ориентирующей на предпринимательскую деятельность», – «развитие соответствующей гибкой инфраструктуры и модели управления». Вместо «закрепления предпринимательских компетенций», – «обучение тому, как открыть свою компанию». В отличие от тех интерпретаций понятия «третья миссия», которые, например, хорошо работают для решения проблемы капитализации знаний, более широкая интерпретация «третьей миссии» обращается к «внутренним» атрибутам – к «организационному» функционированию университета. И этот подход, на наш взгляд, помогает более адекватно сформулировать ответы на наши «ожидания» по отношению к трансформации университета, по отношению к изменению роли университета, не только с точки зрения развития инновационной экономики и необходимости технологического трансфера. Новое прочтение «третьей миссии», в частности, акцентирует внимание не на обсуждении условий развития «предпринимательской активности», а на проблемах трансформации «первой миссии» – соответствующей актуализации учебных планов и педагогической составляющей формирования «предпринимательской культуры». Последнее само по себе важно уже потому, что именно университеты формируют социальный и культурный капитал страны и оказывают существенное влияние на рост региональной экономики и устойчивость регионального развития в целом¹. Современный университет, как драйвер развития инновационной экономики, – это место, где обучают «схватывать возможность» и реализовывать «бизнес-потенциал» идей. Разница между «плохим» и «хорошим» университетом, в данном случае, как раз в последнем, – в том, насколько «корпоративный этос» и «предпринимательская культура» укоренились в учебном плане, а не во «внешних» проявлениях «экономического прочтения» третьей миссии, в технопарках и инкубаторах.

¹ Петров В.В. Региональная специфика развития вузовской науки в условиях глобализации // Профессиональное образование в современном мире. 2015. № 4 (19). С. 180–191; Гордиенко А.А. Трансинституциональные взаимодействия и самоорганизация сообщества Новосибирского академгородка в контексте регионализации научно-инновационной деятельности // Сибирский философский журнал. 2015. Т. 13. № 4. С. 90–96.

«ЭТОС РЕФОРМАЦИИ» В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ И ЦЕННОСТНЫЕ КОНСТАНТЫ СОВРЕМЕННОСТИ¹

Л. Н. Летягин, А. В. Шипилов

Самосознание и ценностный мир современного европейского человека сложились из различных культурных предпосылок. Одним из принципиально значимых оснований, импульсов развития, истоков преодоления средневекового мышления, преобразования духовной жизни Европы является Реформация Мартина Лютера – его учение о христианской свободе. 500-летний юбилей Реформации предоставляет возможность по-новому оценить это событие в антропологической и философско-исторической перспективе.

Многостороннее реформационное движение оценивали и оценивают по-разному. Традиционно эпоха Реформации воспринимается в большей степени социально-политическим, нежели философско-научным поворотом. Самого Лютера часто представляют выдающимся теологом, политическим деятелем, революционером своей эпохи, заложившим своим учением основы новой исторической ветви христианства – протестантизма. И хотя М. Лютер считается также великим литератором и педагогом, тем не менее, до настоящего времени крайне мало отечественных исследований посвящены культурной и философской роли инициированного им преобразовательного движения.

Реформация закономерно воспринимается конституирующим началом культуры Нового времени, когда церковь утрачивает

¹ Отчет о конференции подготовлен в рамках проекта РГНФ 16-03-00099 «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени».

прежнюю возможность всецело определять смыслы мирской деятельности, что делает человека внутренне свободным по отношению к миру, открывает для него перспективы самостоятельного поиска и достижения личных целей. В этом плане Реформация стала революцией духа, открывающей новое понимание человека. Этос протестантизма обусловил важный антропологический поворот, произошедший в европейском мировоззрении, на основании чего получили развитие и закрепились ценностные константы Нового времени, являющиеся одним из фундаментальных оснований всей современной культуры.

Роль протестантского этоса в формировании новоевропейского научного дискурса и значение учения Мартина Лютера в переоценке средневековой философии обсуждали участники конференции «Этос Реформации», которая состоялась 24 ноября 2016 года в Институте философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. В работе конференции приняли участие сотрудники Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургской государственной академии ветеринарной медицины, Санкт-Петербургского общества Мартина Лютера и Центра изучения средневековой культуры. Конференция состоялась при поддержке РГНФ в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени».

На открытии конференции в приветственном обращении к ее участникам подчеркивалась значимость реформационных тенденций как принципиально нового фактора, в котором человек получает индивидуальное право на познание и самопознание. Именно с эпохи Реформации начинает активно утверждаться и легитимироваться не столько религиозный индивидуализм и свободомыслие, лежащие в основании многих метафизических концепций Нового времени, сколько мировоззренческие основания полипарадигмальности, предопределившие становление большинства современных философских, политических и социальных систем.

В пленарном докладе профессора кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена, д-ра филос. наук Константина Глебовича Исупова был отмечен ряд принципиальных сложностей, с которыми сталкивается современный отечественный исследователь, обращающийся к истории Реформации. Как отметил докладчик, это связано с противоречивым характером идейного наследия инициатора Реформации – Мартина Лютера, теоретические иска-

ния которого не могут рассматриваться догматически, вне динамики их развития, рецепции ближайшими сподвижниками и современниками. Пленарное выступление задало академическую тональность, определившую полемический характер большинства последующих выступлений.

В докладе д-ра филос. наук Олега Эрнестовича Душина «Мартин Лютер как критик средневековой схоластики» была обозначена проблема неоднозначного отношения М. Лютера к наследию Аристотеля и его интерпретациям в католической традиции. Собственная позиция Лютера формировалась в спорах и диспутах, направленных на критику средневекового перипатетизма. Признавая философскую значимость сочинений Аристотеля и средневековых схоластов, Лютер настаивал на том, что в деле спасения души изучение философии представляется бесполезным, поскольку главным ориентиром может быть только Священное Писание.

С развития и уточнения этого «конфликтного» тезиса продолжил дискуссию канд. филос. наук Сергей Викторович Волжин. В своем докладе «Возвышенное и насилие: этос возвышенного у М. Лютера и И. Канта» он обозначил собственную точку зрения на проблематику, связанную с критикой Лютером учения Аристотеля. В связи с этим была рассмотрена проблема генезиса концептуального ядра лютеровской «Теологии креста» (*Theologia crucis*). Основная часть доклада была посвящена концептуализации идеи смирения в эстетике возвышенного Иммануила Канта и в «Теологии креста» Мартина Лютера. Таким образом, в докладе, на примере нравственно-эстетических идей Канта, была прослежена преемственность положений протестантского богословия в немецкой классической философии.

Уточнению проблематики отношения немецких реформаторов к перипатетизму был посвящен доклад «Трактовка Аристотеля в ранних этических комментариях Меланхтона» канд. филос. наук. Родиона Валентиновича Савинова. Воспитанный на идеалах гуманистической учености, Филипп Меланхтон (в отличие от Лютера) не был столь критичен в отношении наследия Аристотеля. В своих комментариях на труды Стагирита, Меланхтон разрабатывает методологию, отличную от схоластической работы с текстом, утверждая необходимость простоты в трактовке того или иного положения. Меланхтон не стремится «христианизировать» Аристотеля, отмечая, что философия касается только *внешних* дел, но не веры.

Самостоятельный и аутентичный ракурс развития лютеранства был задан в учении протестантского мистика Якоба Беме, что стало темой выступления д-ра филос. наук Ивана Леонидовича Фокина «Концепция философии истории Якоба Беме в связи с началом Реформации Мартина Лютера (“95 тезисов”)». В докладе рассматривалась роль Реформации в свете «истории Спасения», как она оказалась представлена в философско-исторической концепции «конца времен» и в христианской эсхатологии Якоба Беме. Удручающее состояние евангельских церквей в немецких землях в первой половине XVII в., причину которого Беме усматривал в отходе от принципов учения Лютера, подвигло его дать свою оценку события Реформации, определить ее духовную ценность и подчеркнуть актуальность лютеровских идей.

Теологические концепции, которые можно обозначить как «реформационные», имели место на всем протяжении истории христианской церкви. В связи с этим канд. филос. наук Лада Витальевна Цыпина в своем докладе «Средневековые ереси как исток Реформации: случай Дж. Виклифа» обратилась к проблеме систематизации новых подходов к изучению феномена ересей, особо акцентировав внимание на институализации этого явления в историографии и христианской догматике. Основной проблематикой выступления стала идея преемственности средневековых Евангельских ересей XII–XIV вв. и учения Мартина Лютера, что было убедительно представлено в предметном анализе идейного наследия английского богослова Джона Виклифа, прозванного «утренней звездой Реформации».

В исследовании реформационных тенденций как длительного процесса, очень значимым представляется выявление новых источников, академическая потребность их перевода и возможность включения в научный обиход. Это было отмечено в выступлении «Трактат “Theologia Germanica” и протестантское учение о свободе воли» аспиранта кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена Александра Викторовича Шипилова. Доклад был посвящен влиянию позднесредневекового немецкого мистицизма на формирование теологии Лютера на примере анонимного сочинения XIV в. «Theologia Germanica» («Theologia Deutsch»). Трактат впервые был издан Лютером в его собственной редакции и по существу является первой опубликованной им книгой. Многие положения трактата поддерживали собственные воззрения Лютера на природу спасения. Другой немаловажной причиной, побудившей к изданию книги, стало то, что сочинение было написано

именно на немецком языке, доступном широкому кругу читателей. На русский язык рукописный перевод сочинения был выполнен во второй половине XIX века, но до настоящего времени он остается неопубликованным, а потому недоступным большинству отечественных исследователей.

Продолжением заявленного дискуссионного характера конференции стало выступление д-ра филос. наук Евгения Витальевича Малышкина «Лютеранская трактовка категорического императива и ее следствия». Если принять во внимание критические замечания американского философа Аласдера Макинтайра, кантовская формулировка категорического императива оказывается избыточно обширной, поскольку под нее подпадают и максимы неэтического содержания, и максимы, несовместимые с общими началами нравственности. Сам Макинтайр подсказывает способы преодоления указанных затруднений: если понять императив не только как требование к разделенности знания, но и к разделенности самостоятельного действия (а именно такое требование и можно назвать лютеранской трактовкой императива), то категорическому императиву будет возвращена его нормирующая нравственная функция. Однако такое понимание потребует анализа способов распределения знания и отличия их от способов распределения действия.

Параллельная секция конференции «Этос Реформации» проходила в С.-Петербургской немецкой гимназии «Петершуле» и была посвящена современному анализу наследия Яна Амоса Коменского. 425-летие со дня рождения великого педагога и реформатора стало поводом для обсуждения роли протестантского этоса в развитии педагогических идей. Выступления докладчиков были посвящены проблематике, связанной с синтезом античных и средневековых учений в философско-педагогических трактатах эпохи Возрождения и Реформации, ролью экспериментального метода в формировании педагогической традиции изучения природы, развитием искусства памяти в Новое время, влиянием идей протестантских реформаторов на творчество Яна Амоса Коменского, философско-научным и педагогическим идеям Филиппа Меланхтона, Фрэнсиса Бэкона, Рене Декарта, Жан-Жака Руссо.

Во время подведения итогов работы, участники конференции выразили благодарность организаторам, отметив, что 500-летний юбилей Реформации представляется актуальным поводом для широкого междисциплинарного и межконфессионального диалога, направленного на осмысление влияния протестантизма на

формирование этоса Нового и Новейшего времени. Проведение подобных научных мероприятий побуждает к многогранному и всестороннему рассмотрению самых различных реформационных тенденций, углубления современного понимания их ценностных оснований.

ЭТНОСОФИЯ КАК ОДНО ИЗ ПРОЯВЛЕНИЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (на примере алтайских народов)

Е. Н. Кукушкина

В современном постоянно меняющемся глобализированном мире не все процессы сводятся к интеграции культур и наций в единую систему. Несомненно, унификация и стандартизация имеют место быть, но, в то же время, наблюдаются тенденции, не сводящиеся к консервации прошлого, а направленные на сохранение традиционной культуры, усиление региональных культур. На рубеже XX–XXI веков Россия претерпела многочисленные изменения в социальной и культурной сферах. В результате возникших условий неопределенности и нестабильности появилось стремление найти устойчивые основы, помогающие комфортно чувствовать себя в социуме. Такой основой может быть этническая идентичность, являющаяся собой неотъемлемую часть социальной идентичности. Этническая идентичность удовлетворяет потребность в собственной самобытности, выражается в ощущении и осознании своей принадлежности к определенному этносу, разделении его ценностей, осознании общей истории, государственности, культуры, языка. Этническая идентичность образует целостное бытие, формируясь на основе совокупности взглядов на мир, общество, природу, быт, особенности воспитания, традиции, образования сквозь призму культуры своего этноса. Вся духовная культура, ее история, мифы и легенды обогащают историческую память. Человек, несущий в себе идентичность определенного этноса, сохраняет особые моральные и социальные качества, идеалы, символы, творения искусства этноса. В последнее время на-

блюдается этническое возрождение, повышенный интерес к своим корням, что проявляется в самых различных формах, а также сферах деятельности. Изучение данного феномена помогло бы понять своеобразие национального характера и особенности поведения людей. В полиэтнической России, в которой проживают 193 народа, можно привести множество подобных примеров. Особого внимания заслуживает синтетическая наука этнософия, вбирающая в себя философию, этнографию, культурную антропологию, но не входящая в круг «устоявшихся» научных дисциплин. В данной статье мы рассмотрим этнософскую проблематику в контексте проявления этнической идентичности, в частности, на примере народов, населяющих Алтай. Тенденция к возрождению национальной культуры, а в чем-то и ее архаизация, хорошо заметны на Алтае. Здесь национально-культурный синкретизм дает плодотворную почву для формирования национальной философии, воссозданию народной религии, исторического мифотворчества, что и является сферой изучения этнософии.

Понятие этнософии не является новым: идея данной междисциплинарной науки была предложена еще в начале XX в. евразийцем Н. С. Трубецким. Уже тогда стало понятно, что появилась потребность в некоем синтетическом исследовании культуры. Необходимость изучения этнософской проблематики объясняется сменой парадигмы: критикой европоцентризма, так же как и антропоцентризма, переосмыслением современного развития, пессимистическим взглядом на техногенную цивилизацию. В национальных формах философии это выражается, прежде всего, в призыве к воскрешению истоков, к мифологизации, соединению древнего и современного знаний. Для этнософии характерен антиглобализм и отрицательное отношение к массовой культуре. Она стремится избежать фрагментарного знания, которое вырабатывает нынешняя научная система. Приведем в пример несколько объяснений этнософии и того, какие вопросы подлежат ее рассмотрению. Российский этнолог и африканист В. Р. Арсеньев понимал этнософию как «мировоззренческое переосмысление информационного багажа человечества», попытку избежать «ценностную шизофрению»¹. Он полагал, что этнософия должна быть временным явлением, ответом на технократическое мышление, которая будет стоять на пути к решению широких общетеорети-

¹ Арсеньев В.Р. Манифест этнософии // Манифестация: Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы африканистики». 2006. № 7а. С. 16.

ческих гуманитарных вопросов, вырабатывать новые способы интерпретации и осмысления культурных фактов объективного материального мира. Она может быть близка идеям космизма и евразийства. Другой российский философ В. В. Ванчугов определяет задачи этнософии как «постижение коллективного духа, души народа в своей умопостигаемой сущности»¹. По его мнению, это некая философия народа, рассмотрение психологических особенностей нации, ее роли в мировой культуре, истории, недостатков и преимуществ в интеллектуальной сфере. Анализируя философию той или иной нации, подмечая ее особенности, составляя ее коллективный портрет, мы лучше сможем понять, что из себя представляет ментальность данного народа.

В современном этнокультурном процессе подмечается тенденция к воссозданию изначальной древней мудрости с помощью фольклора, эпоса и т. д. Таким образом, происходит становление, своего рода, национальной философии, создается особый тип мышления, восприятие мира и себя в мире. Рассматривая в качестве примера алтайский регион, можно обнаружить развитие исторического мифотворчества, что является одним из интереснейших аспектов формирования этнической идентичности и предметом этнософии. Например, Е. В. Самушкина в исследовании этнонационального дискурса в республиках Южной Сибири указывает на появление оригинальных версий национальной истории на примере Республики Алтай, перечисляя таких авторов, как Н. А. Шодоев, Б. Я. Бедюров, Л. М. Тукмачев-Соболеков, Д. Мамыев и других². Во многом появление таких теорий вызвано тем, что этнокультурная сфера претерпела значительные изменения, которые стали последствием политических реформ конца XX в. в России. В Республике Алтай с 1990-х гг. формируется этнонациональная идеология, способствующая выражению мировоззрения, интересов, определению культурной и религиозной идентичности алтайского этноса, а также развитию представлений о прошлом, настоящем и будущем. Акторами здесь выступают различные этнические организации, вырабатывающие особые правила и практики этнического поведения. В частности, большое значение

¹ Ванчугов В.В. Всеединство в этнософическом контексте: образы европейских народов в русской философской мысли // Соловьевские исследования. № 1 (25). С. 131–143.

² Самушкина Е.В. Символические и социо-нормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия. Новосибирск, 2009. С. 78–93.

имеют и общеобразовательные учреждения, способные дать соответствующее воспитание, основанное на развитии национального самосознания и сохранении культуры.

Нестабильность во многих сферах жизни привела к конструированию новых мифов, разработке новых символов республик, вобравших в себя культурные особенности коренных этносов. Творческая интеллигенция в лице художников, писателей, публицистов, а также некоторые ученые создавали работы, которые можно причислить к таким псевдоисторическим построениям, как фолк-истории. Появился ряд учебников по истории, где особое значение отводилось культуре трагической функции этноса, его огромному вкладу в мировую культуру, трагической истории народа с целью формирования позитивной самооценки этноса. Однако «научные» доказательства в них являются довольно размытыми и слабо аргументированными. Факты в подобных исследованиях могут значительно различаться с историческими реалиями, но выглядеть вполне правдоподобно из-за наличия большого количества географических названий и упоминания имен исторических личностей. Для демонстрации конструирования квазиистории уместно будет привести в пример «алтайскую хронологию» Н. А. Шадоева, в которой дается авторская интерпретация процесса формирования нынешних алтайцев и воспроизводится четкая периодизация с последовательным перечислением исторических фактов на основе монгольского и русского наследия алтайской культуры¹.

Территория Алтая всегда считалась своеобразным этнокультурным центром евразийского пространства, исходя из чего, строятся мифические версии истории происхождения народов. Авторы фолк-истории указывают на особую духовность, своеобразные «энергетические места силы». В этом ключе объясняется необходимость населения Алтая сохранить экосистему данной территории, а значит, традицию, обряды и обычаи, что понимается как особая «миссия» народа. Подобная литература, в которой прослеживается уникальность и специфичность народа и культуры, играла большую роль в национальном возрождении Алтая, формировании нового мировоззрения и этнического самосозна-

¹ Малинов А.В. Современная «алтайская хронология». Этнософские заметки // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 179. С. 100.

ния. Например, лидер движения «Тенгри» Д. Мамыев считает Алтай «святыней планетарного масштаба» и формулирует концепцию «единства человека и природы в пространстве Алтая»¹. Природа Алтая, как поистине священное место обитания алтайцев, мыслится практически живым существом, духовным сосредоточием формирования цивилизации будущего. Встает необходимость совершенствования культуры природопользования территорией, что включает в себя внутреннее духовное оздоровление. Каждый алтаец сможет найти ответы на вопросы и решение для задач, с которыми он пришел в «место силы», чтобы почерпнуть мощную энергетику места. По мнению Д. Мамыева, пренебрежение традициями приводит к уничтожению соответствующей ауры и экологической гармонии, что влечет к катастрофам.

По мнению А. В. Малинова, специфику алтайской философии хорошо раскрывает тема, рассматривающая взаимную тесную связь культуры и природы². Для их благополучного и гармоничного единства отношения человека и природы должны быть, прежде всего, духовными, а не потребительскими. В алтайской мифологии, которая осмысливается этнософией, объекты природы одухотворяются, наполняются силами и огромной потенцией. В частности, В. П. Ойношев упоминает о том, что «каждая вещь обладает жизненной энергией, будь то вода, гора, земля, небо»³. В алтайском эпосе горы имеют свою наполненную событиями жизнь, а дерево является благодетелем людей, в чем выражается особое почитание природы и ее явлений.

Региональная философия также имеет свою специфику. Философия Горного Алтая базируется на самых разных источниках, которые влияют на формирование мировоззрения народа. Прежде всего, это археологические, этнографические и фольклорные данные, которые помогают представить миропонимание предков. Современная эпоха отталкивается от прошлого. Национальная философия довольно синкретична, в ней можно найти отголоски философии шаманизма, буддизма, христианства, агни йоги и проч. Одним из представителей современной алтайской философии можно назвать археолога, философа и культуролога А. С. Сураза-

¹ Самушкина Е.В. Символические и социо-нормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия. С. 91.

² Малинов А.В. Экология культуры алтайской этнософии// Studia Culturae. 2014. Вып. 22. С. 108.

³ Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе. Горно-Алтайск, 2008. С. 101.

кова. Его произведения, в том числе поэтические сборники, наполнены особым переживанием мира, ноосферным мышлением, вопросами общечеловеческого единства, связи человека и Вселенной. Сквозной линией проходят такие этнософские постулаты как связь этноса и ландшафта, понимание человечества как единства в многообразии¹.

Особое внимание хотелось бы уделить теме религиозно-мифологической картины мира алтайцев, которой посвящено значительное количество работ, так как она представляет существенный интерес для ученых. Но нельзя сказать, что исследования составляют стройную и полную систему, чему есть объяснения. Духовная культура другого народа всегда сложна для понимания в своей многогранности, она может вовсе не подчиняться правилам и желаниям исследователя. Главная проблема состоит в многолетнем искажении информации. Люди, собирающие первичный материал зачастую являлись чужаками, пришедшими из других мест и не понимавшие специфики алтайской культуры. Их целью было преобразовать и сделать более цивилизованным их образ жизни и представления о мире. Зачастую первые исследователи-востоковеды записывали материал лишь со слов других, не наблюдая цельную картину воспроизводившихся обрядов и ритуалов своими глазами. В. А. Муйтуева в своей работе, посвященной традиционной религиозно-мифологической картине мира алтайцев², утверждает, что миссионеры, проповедовавшие на Алтае, избегали объективности в изучении культуры региона, не вдавались в особенности, смотрели на народную религию с точки зрения христианства, что сильно искажало действительность. Некоторые даже стремились к изменению представлений язычников путем выдачи христианских мифов за алтайские, что могло бы помочь крещению людей в христианскую веру. В. А. Муйтуева имеет в виду алтайские мифы, собранные В. И. Вербицким, С. Ландышевым, И. Завалишиным и др. Православные миссионеры брали за основу христианскую историю о создании мира, а далее смешивали повествование с общетюрко-монгольскими мотивами. Вследствие всего этого, подлинная мировоззренческая картина алтайцев осталась незамеченной и не полностью исследованной.

¹ Малинов А.В. Рецензия: Суразаков А.С. Философские размышления (1994–2006). Горно-Алтайск, 2006. – 254 с. // Вече: Журнал русской философии и культуры. Вып. 18. СПб., 2007. С. 304.

² Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. С. 7.

Подобное отсутствие достоверной информации и переименование реальности не может оставаться незамеченным. Несомненно, намеренная деформация фактов приведет к желанию представителей этнических групп открыть истину, изучить, подробно описать и представить общественности подлинные знания об уникальной национальной культуре. Зная специфику собственных народных верований, можно прийти к наиболее полному пониманию культуры, окружающих людей и, в конечном счете, себя самих. Здесь же встает вопрос и о значимости региона на государственном-политическом уровне. Верное представление о собственной истории дает понимание значения участия этноса в жизни страны.

Говоря об этнософском аспекте, нельзя не упомянуть сохранение основ народной религии и религиозных практик, ведь этничность во многом проявляется в религиозной сфере, что непосредственно влияет на народную философию. В религиозно-мифологической картине мира алтайцев следует, в частности, отдельно выделить бурханизм, возникший в 1904 г. В начале XX в. алтайцы переживали кризисное состояние – царское правительство не решало земельную проблему, происходили принудительные крещения. Алтайцы посчитали, что всему виной их народные духи, защиту в шаманизме найти им не удалось. Последствием стал религиозный протест. Алтайцы начали возлагать надежды на пришествие нового божественного спасителя, который сможет помочь в происходящих жизненных неурядицах. Произошло моление богу Бурхану и Ойрот-Каану, знаменовавшее собой приход мессии. Бурханизм быстро получил распространение в Центральном и Западном Алтае. Несмотря на то, что изначально бурханисты выступали против шаманизма, с течением времени ситуация поменялась. Полного оформления догматов религии не произошло, и с 40-х годов XX в. происходит слияние бурханизма с шаманизмом (например, в обоих верованиях присутствуют дух Алтай ээзи, божество Ойрот-Каан, хозяин огня, духи порога, злые духи, вредящие здоровью, а также из шаманизма перешли некоторые основные представления о мироустройстве и т. п.). Некоторые исследователи и сторонники бурханизма считают его одной из разновидностей буддизма, но это ошибочное мнение – между ними мало общего. Необходимо обратить внимание, что алтайцы, в целом, не исповедуют какую-либо одну религию как самостоятель-

ную. Религия алтайцев синкретична и включает в себя слияние многих верований, составляя традиционный дуализм.¹

Историк В. А. Клешев в монографии о религии алтайцев отмечает, что «алтайское население переживает процесс возрождения этнической специфики»². Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что в республике проживают представители самых разных этносов, конфессий и культур. Народные верования испытали многочисленные влияния мировых религий. Среди алтайцев распространены бурханизм, христианство, шаманизм, буддизм. Особенностью народной религии алтайцев является вера в Алтай – «Алтай куда́й», и она сохраняется как основа большинства нынешних верований. Причем, в каждом районе различается степень устойчивости народных верований. Культовые действия народа выступают в качестве психологического инструмента воспроизводства старых традиций. И принимаются они молодым поколением как национальный обычай, а не как религиозный обряд. Алтайский пантеон сохраняет тенденцию к оформлению монотеизма. В народной религии алтайцев превалирует «белая вера» и отрицание необходимости поклонения черным шаманским силам. Сохранилась обрядность, которая приняла форму национального обычая. В то же время есть ритуалы, которые малозаметны для посторонних. Можно сказать, что по сей день сохраняется пласт архаичных религиозных верований.

В повседневности алтайцы до сих пор следуют многим традициям. Например, несмотря на тенденцию к урбанизации, большинство все же продолжают жить в сельской местности. Юрта сохранила свою традиционную планировку и конструкцию. Айыл с конусообразной крышей по-прежнему считается атрибутом региона. Айылы часто строятся рядом с многоквартирными домами, что является показателем устойчивости традиционной этничности алтайцев.

Воспроизводство ритуалов, культовые действия, выполняющие роль своеобразного психологического инструмента, поддерживающего традиции, присутствуют в современной жизни. Например, сохраняется культ хранителей дома, которым обязательно нужно подать знак шумом при входе в дом. Домашняя, промысловая обрядность может служить культурным кодом.

¹ Там же. С. 43–66.

² Клешев В.А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск, 2011.

В мировоззрении алтайцев сохранились анимистические представления о покровителях рода, которые переплелись с раннерелигиозными формами. Алтайцам свойственен пантеизм, одухотворение природы. Считается, что леса и реки – это одно большое жилище, а их хозяева могут быть духами-помощниками человека. Природа является объектом поклонения, а сам Алтай представляется в образе белого старца. Для сознания алтайцев характерно представление о сакральности Алтая. Народные песни, легенды и предания обожествляют и возвеличивают Родину.

Не стоит забывать и о других аспектах, на основе которых складывается народная философия. Это культовые места – чаще всего горы, к которым обращались с просьбой о благополучии и помощи, скалы, водные источники, горные перевалы, родники, места бывших сражений. На сакрализацию этих топосов указывают мифы. Как правило, они имеют ярко выраженные внешние признаки (необычная форма гор, цвет и т. п.). Нередко в таких местах люди испытывают особые эмоциональные состояния (чувство опасности, тревоги и т. п.).

Подводя итог, можно сказать, что использование этнософской методологии для исследования этнической идентичности может быть достаточно плодотворным. Обращение к методам и категориальному аппарату этнософии позволяет лучше понять мировоззренческие трансформации, происходящие в определенных регионах. Уяснение процессов мифологизации и даже архаизации этнического сознания помогает раскрыть механизмы сохранения культурного разнообразия, а также найти пути выстраивания гармоничного отношения человека к природе и неконфликтному сосуществованию различных этносов.

ОБРАЗЫ ПОГРАНИЧЬЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ: ВЕДОВСТВО И ЧЕРНОКНИЖИЕ

Т. А. Осипова

Предметом исследования данной статьи служит тематика пограничья в русской культуре, рассмотренная на примере таких явлений, как ведовство и чернокнижие. Актуальность данной темы можно обосновать возрастающим интересом весьма обширных кругов общества к дохристианской культуре и истории Древней Руси, интересом, который обусловлен в том числе и тем фактом, что наследие давно ушедшей в прошлое эпохи обнаруживается сейчас не только в архивных документах или материалах археологических и этнографических экспедиций, но и в повседневной жизни города и деревни.

Что есть пограничье и тождественно ли оно границе?

Вопрос этот возникает в результате выделения границы и связанного с ней пограничья в качестве отдельного предмета исследования, когда граница рассматривается вне зависимости от того, границей чего она является. Такой взгляд вполне правомерен – хотя бы потому, что понятие «граница», с одной стороны, широко используется при изучении культуры как понятие с фиксированным содержанием, а с другой, оказывается содержательно неопределимым. Вот как, например, характеризует границу Ю. М. Лотман: «Граница семиотического пространства – важнейшая функциональная и структурная позиция, определяющая сущность ее семиотического механизма. Граница – билингвиальный механизм, переводящий внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот»¹. Нетрудно заметить, что Ю. М. Лотман не

¹ Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и типологии культуры. В 3 т. Т. 1. Таллинн: «Александр», 1992. С. 15.

мыслит границу в отрыве от того семиотического пространства, границей которого она является и которое задается как таковое ее наличием. Отсюда и соответствующий ракурс рассмотрения границы: исключительно в контексте ее функционирования. Однако, выясняя то, *как*, не следует терять из виду то, *что*. Определение границы как суммы билингвиальных переводческих «фильтров», к которому приходит в итоге Ю. М. Лотман, будучи верным, не является, тем не менее, полным: здесь упущено или же предполагается интуитивно понятным существо границы – то, что нужно было бы определить прежде, чем обращаться к анализу ее функций.

Между тем, ответ на вопрос о том, что представляет собой граница, позволяет сделать предметом исследования пограничье, как символическое «развертывание» понятия «граница». Описывая границу через отсыл ко всей семиосфере и акцентируя ее функциональный статус, Ю. М. Лотман показал, что понятие границы соотносительно понятию семиотической индивидуальности, в результате чего семиосфера может быть охарактеризована как «семиотическая личность». Но границу можно также – и следует прежде всего – описать через пограничье, непосредственно прилегающее к границе пространство, по отношению к которому граница будет выступать в качестве семиотического центра, предписывающего «грамматику» пограничью, а не только функционально определяя его в качестве структурного элемента семиотической системы.

Как же можно понять границу и, соответственно, пограничье? Прежде всего, граница – это точка остановки. Место, где закончилось одно, но еще не началось другое. Граница и пограничье – это область столкновения двух сфер, пространство, вмещающее в себя противоречие и разрешающее его через собственное (границы) наличие. «Итак, граничное пространство открыто неким несоответствием между формой и содержанием дискурса или некоей несоизмеримостью означающего и означаемого»¹.

Те объекты (миры), которые граница отделяет друг от друга, обусловлены рядом свойств – сходств и различий. Объекты обладают теми или иными формами и законами функционирования, некой собственной жизнью, подчиненной причинно-следственным

¹ Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург, 2007. С. 27.

связям. Объекты опредмечены и овеществлены. Для того, чтобы перейти из сферы реализации одних принципов в сферу реализации других, необходимо совершить некий качественный скачок, переход из одного состояния в другое. Данное действие позволит попасть на границу и успешно ее пересечь. Из обитателя одного мира в этом случае можно стать странником и потом, после пересечения границы, можно или остаться странником, или стать обитателем иной реальности.

Каждый из миров – это упорядоченный лик космоса, симфония гармонии тех или иных сфер. А граница и пограничье – это хаос. Хаос, как начало и конец космоса, как ничто – безграничная потенциальность всего (нечто).

Человеческое сознание физиологически обусловлено дуальностью восприятия. Целое мира, единый «пейзаж» всегда делится оптикой глаза на то, что «здесь», и то, что «там», а также на «внутреннее» и «внешнее». В данном случае граница проявляется через горизонт. Горизонт – первая и самая естественная граница. Наличие горизонта – это наличие «черт, прочерчивающих очертания», иными словами, граница наделяет формой каждый из объектов, а также позволяет быть чему-то внутри, а чему-то снаружи того или иного объекта, т. к. категории «внутреннее» и «внешнее» существуют лишь относительно друг друга и обусловлены пространством собственного проявления.

Также горизонт делит мир на области «зримого» и «незримого». Мыслящий и воспринимающий субъект существует в пространстве зримого. Познание, как неотъемлемая характеристика познающего активного начала, проявляет себя как вектор, исходящий из воли субъекта к познанию (т. е. движению-действию – жизни). Вектор стремится к горизонту и за него. Граница и за пределами являются метафизическим абсолютом, идеальной «целью» вектора. Но вектор не отрезок и ограничен лишь с одной стороны. Началом и концом вектора познания является его источник – ум познающего. Информация о мире как системе, его границах и законах воспринимается в той степени подробности и ясности, какую может предложить сам себе познающий ум. Картина мира всегда индивидуальна и относительна, она такова, каково зеркало сознания субъекта, какова оптика его зрения.

Большинство живых существ воспринимают мир благодаря зрению. Зрение, по сути, является механизмом приема и обработки светового сигнала. Проходя сквозь линзу радужной оболочки

глаза, свет дробится на цветовой спектр. Разница цвета-длины световой волны порождает форму – очертания и границы объектов.

Одной из интерпретаций символа древа жизни, символа, который можно найти в мифологии практически каждой традиционной культуры, является сходжение «Бога-Света» через акт творения-самопознания из мира абсолютной идеи (трансцендентного Бога) в мир/миры ее реализации – многогранный универсум (Бог-Демидург-Ум-Мастер).

Вселенная в традиционной культуре чаще представлена, как минимум, тремя сферами бытия: миром Богов (Верхний мир, Небеса), миром людей (Срединный мир) и миром мертвых (Нижний мир). То, что наверху, подобно тому, что внизу: корни древа жизни так похожи на его ветви. Таким образом, мир традиционной культуры – это целое, состоящее не только из «яви человеческого мира», но и из божественного «запределья».

Разделение актуально, оно необходимо для выделения деталей из целого, для определения и опредмечивания объектов из поля потенциально-возможного. Бинарный архетип (бинер) хаос-космос – характерная черта любой традиционной культуры. Разумеется, мифопоэтика и наименования отличаются или схожи настолько же, насколько близки или далеки ментально друг от друга исследуемые культуры. Также необходимо заметить, что принцип разделения «хаос-космос» практически синонимичен принципу разделения «свой-чужой», «свой-другой».

Разумеется, русская культура выработала свой категориальный аппарат для описания этой дуальности на различных уровнях ее (дуальности) проявления: явь (мир явленный, мир живых); навь (мир мертвых, мир духов); деревня/город и лес; улица и двор; двор и дом. Каждое из символических пространств находит свой конец и свое начало в черте – границе, будь то порог дома или городская стена. Целое может быть представлено как единое или как множество, проявленное через единство. В последнем случае дробление любого подвергаемого анализу целого может быть бесконечно.

При рассмотрении судеб тех или иных стран мы находим границу в ключевых поворотных точках истории, когда одна парадигма культуры сменяется другой. В истории России событием, разграничившим культуру на две части, была христианизация. Русь крещенная и православная – это космос, Царствие Божие на

земле, это монастырские летописи и память о прошлом, размеченная хронологическими маркерами и персоналиями, это ясная, осязаемая твердь храмов и золото иконостасов. Но есть и другая Русь – Русь языческая, о которой мы можем судить по тому наследию, которое она нам оставила в произведениях эпоса, Русь, говорящая с нами на языке сказок, былин, быличек, песен, заговоров и примет. Несмотря на то, что кумиры (идолы) после крещения были уничтожены, а имена старых богов – преданы забвению, языческая Русь не умерла и не исчезла. Быть может, оттого, что значительная часть ее образов скорее принадлежала миру духов, чем миру людей? Или оттого, что христианство было привнесенной религией, религией, возникшей и сформировавшейся на иной культурной почве.

Русское православие – это древо, выросшее и цветущее на почве подавленного язычества. В самом буквальном и метафорическом смысле. Под буквальным смыслом подразумевается построение православных храмов на местах языческих капищ: например, Юрьев монастырь вблизи Новгорода, возведенный на месте капища Перуна. Под смыслом метафорическим – наделение христианских святых атрибутами, эпитетами и функциями, которые ранее относились к языческим богам: Илья Пророк, наделенный атрибутами громовержца Перуна – колесницей, чей ход сопровождают гром и молния, или Святой Власий, покровитель домашнего скота, – прямая параллель с Велесом, одним из эпитетов которого было определение «скотий бог».

Да, крещение – это один из поворотных моментов в истории России – смещение «точки сборки» русской культуры. Но данный переход не был полным перемещением из мира языческого в мир христианский, нет, это было перемещение в мир двоеверия. Вера в старых богов и иных персонажей прежнего культурного мифа была переведена в иной интерпретационный формат. Например, происхождение домового, дворового, лешего, банника, кикиморы, шишиморы и других аналогичных персонажей начало объясняться через призму христианского мировоззрения. Все эти ранее упомянутые персонажи были названы падшими ангелами, что были свергнуты на Землю и в Преисподнюю Богом после восстания Денницы (Люцифера) и его соратников.

Также установление связи с языческим прошлым осуществляется через сказку. Сказку можно назвать символическим мостом между православной культурой и языческой контркультурой.

Аналогичным связующим элементом этих двух «миров», живой границей между ними служили и служат определенные элементы социума, живущие во всех смыслах на его границах – колдуны, ведуны, знахари.

Согласно народным поверьям, такой человек живет, как правило, на границе села и леса. Выраженная иначе, эта же граница предстает как граница «крещеное-языческое», «социально-маргинальное», «живые-мертвые». С точки зрения христианина, некрещеный или же «невоцерковленный» человек не записан в «Книгу жизни» и находится за пределами объединенного соборным духом сообщества.

Ведуны (ведать – знать) – люди, сохраняющие сакральную традицию и знание языческого наследия. Ведание есть знание, приобретенное по линии передачи от предшественника, воспринятое не только как некая сумма догм и обычаев, но и как особая система мировосприятия, позволяющая настроить прочную связь с миром природы и вновь вернуться в ее (природы) область как ее лик и часть, осознавать себя и мир так же, как человек языческой (политеистической) культуры, чтящий богов и духов, которые проявляются и живут в образах стихий и природных явлений.

Человек же новой, христианской веры – это человек культуры, человек социума с Богом, сотворившим человека «по образу и подобию своему». Данная мифологема наделяет человека особым, «надприродным» статусом. Христианин – это человек культуры, но не природы.

У термина «культура» существует множество весьма вариативных определений. Но, в первую очередь, культура – это человеческое. Культура является особым способом самосознания через выделение антропоса и его мира из многогранного универсума. Более конкретизированно культуру можно определить как искусственный мир и мир искусств, сотворенный человеком в подражание природе, в попытке ее интерпретации.

Известно, что в большинстве языков «примитивных» сообществ отсутствует местоимение «я». При этом наличествуют местоимения «мы», «оно», «он», «она», «они» и «ты». Древний человек говорил о себе как о своем племени, роде, и этот род был не столько родом человеческим, сколько одной из особых форм проявления жизни. Следствием такого восприятия можно считать тотемизм, с характерным для него почитанием первопредка в образе зверя, растения, животного, природного явления, потустороннего создания (духа, бога, природы).

С развитием межколлективных отношений и по мере распределения социальных ролей в обществе, с появлением социальной иерархии, позволяющей выделять более и менее чтимые статусы, из «мы» начинает выделяться «я», индивид. Индивид выделяется не только как член общества, его часть, но и как часть природы, отделенная от других таких же частей, в том числе и от тех, от которых зависит его, индивида, жизнь. В результате мир представляется человеку великим и непостижимым, говорящем на языке богов и духов.

В текстах заговоров ведун зачастую апеллирует к защите сил природы, а также к особенным областям карты сакрального языческого мира (Острову Буяну). Вот пример заговора оборотня: «На море на Океане, на острове на Буяне, на полой поляне светит месяц на осинов пень, в зелен лес, в широкий дол. Около пня ходит волк мохнатый, на зубах у него весь скот рогатый; а в лес волк не заходит, а в дом волк не забродит. Месяц, месяц – золотые рожки! Расплавь пули, притупи ножи, измочаль дубины, напусти страх на зверя, человека и гады, чтобы они серого волка не брали и теплой бы с него шкуры не драли. Слово мое крепко крепче сна и силы богатырской»¹.

Ведун, обитающий на границе села и леса, – это тот, кто все еще помнит этот сакральный язык и осуществляет медиацию между «прошлым» и «настоящим» опытом взаимодействия социума или индивида с природой как изначальным живым пространством.

Мир христианина уже дан как сотворенный, это мир предопределенный, движущийся линейно от точки его сотворения к предуготовленному концу. Мир ведуна – это мир природной цикличности, в которой органическая жизнь проявляет себя и как закономерность, и как воля случая. Закономерность выражается в циклической смене сезонов «жизни-смерти» природы и единого с ней человека, а также в связанных с ними праздниками, почитаниями богов и духов, олицетворяющих определенные периоды этих циклов: Марена – одновременно богиня и зимы, и смерти; Жива – богиня жизни, а также весны и лета.

Мир закономерности и цикличности – это мир, где действует закон судьбы. Но здесь нет фатализма, обусловленного в конеч-

¹ Цит. по: *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания суеверия и поэзия. М.: Издание книгопродавца М. Березина, 1880. С. 430.

ном итоге неизбежностью конца света и божественного суда, здесь судьба понимается как колесо жизни, проходящее и через стадии жизни, и через фазы смерти, затем вновь жизни и т. д.

Для ведуна мир предков и духов столь же близок и реален, как и мир людей. Ведун может «договориться» с ними. Ведун – символический «билингв», говорящий и на языке духов, и на языке людей, он живет в пограничной области между двумя этими мирами.

Граница, как черта, выполняет разделяющую функцию; пограничье, как «развертывание» границы из черты во множество точек на плоскости, создает особую область, которой можно атрибутировать дуально и как разделение, и как соединение. «Внешнее – это не что иное, как исключение внутреннего, а внутреннее, в свою очередь, – лишь включение внешнего»¹.

Пограничье – область, позволяющая совершить переход из одного состояния или пространства в иное. Зона ведовства – это пространство перехода и трансформации.

Помимо ведовства, следует также сказать о колдовстве. Ведуна можно назвать наследником волхвов языческого прошлого. Колдун, или чернокнижник, в отличие от ведуна – это элемент культуры двоеверия. Нередко в своей практике колдун применяет «молитвы наоборот», в заговорах порой упоминаются имена христианских святых. Вот типичный «заговор от крови»: «Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь. Доселева было при Агаряне царе, небо медно и земля железна, и не дала плоду от себя. Как утихнулись и ужахнулись реки и ручьи и малые источники, так бы утихнулась у раба Б. Н. кровь горячая, и щепота, и ломота, и много пособляешь всем моим словом, как ключ небо, а замок земля, аминь, аминь, аминь»².

Примечателен и эпитет, приписываемый колдунам, – чернокнижник. Главной книгой христианина является Библия, соответственно, главной книгой отступника-веретника – Черная Библия, или Черная Книга. Каждый колдун и каждый колдовской род пишет свою/свои Черные Книги, в которых записываются имена сил бесовских, с которыми работает чернокнижник, а так-

¹ Агамбен Дж. Номо Сасер: суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 15.

² Цит. по: Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания суеверия и поэзия. С. 330.

же приводятся описания опытов из практики – «авторские и традиционные» заговоры.

Многие из колдовских ритуалов непосредственно связаны с такой локацией, как порог.

В пространстве ритуала «человек пограничья» – колдун совпадает со своим метафизическим источником. Через пространство и время ритуала очертания границы становятся зримыми для субъектов конкретного мира. Ритуал обладает особым церемониальным кодексом, позволяющим отделить профанное и повседневное от сакрального и исключительного.

Итак, можно говорить о различных формах манифестации границы и пограничья в русской культуре. Ведовство и чернокнижие – далеко не единственные образы, они сформировались в конкретных исторических условиях и отразили соответствующие парадигмальные сдвиги в русской культуре, однако эти образы являются наиболее демонстративными и удобными для анализа феномена пограничья в целом.

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на учебник: *Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б.* История отечественной философии XI–XX веков. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 830 с.

А. Е. Рыбас

Учебник

АННОТАЦИИ

Дианова В.М. Постмодернистские концепты как познавательные стратегии

Рассматриваются разнообразные трактовки постмодерна в качестве познавательных стратегий. Выявляются различия постмодернистских стратегий в геофилософском контексте и их историческая модификация. Сравниваются постмодернистские стратегии Ж.-Ф. Лиотара и Ф. Джеймисона. Обосновывается, что отличие трактовок постмодерна принципиально, ибо это сказывается не только на интерпретации реалий культуры, но и проявляется в устройении социальной жизни и проводимой культурной политике.

Ключевые слова: познание, постмодернизм, философия, модификации концепта, социальная жизнь.

Красиков В.И. Современное отечественное философское сообщество: динамика групповых консолидаций

В статье описывается формирование неформальных философских групп в постсоветской России. Ее основными результатами можно считать: 1) описание характерологических реакций интеллектуалов на разрушение основ прежнего дискурса; 2) краткое описание истории, теоретических особенностей, состава и институциональной представленности шести интеллектуальных направлений; 3) характеристика перипетий коммуникации этих групп с подобными образованиями.

Ключевые слова: постсоветская философия, феноменология, неомарксизм, постмодернизм, эпистемологи, философы науки, аналитические философы, традиционалисты.

Клестов А.А. Францисканцы и становление Парижского университета

В статье рассматривается значение и роль Францисканского ордена в становлении Парижского университета (1200–1274). Вводится материал по истории августианства, описывается социально-правовой статус универ-

ситета в данный период XIII в. Предысторией университета выступает период интеллектуального ренессанса XII в. На примере проблемы связи веры и разума рассматривается связь школьной философии интеллектуального ренессанса (Гуго Сен-Викторский) и ранней университетской схоластики (Бонавентура). Дается определение средневекового университета как социальной и культурной общности, как нового типа политической власти, родившейся в Средние века. Подводится итог роли Францисканского ордена в становлении наук, прежде всего богословия в университете.

Ключевые слова: университет, францисканский орден, Гуго Сен-Викторский, Бонавентура, вера, разум, Августин, интеллектуальный ренессанс, ранняя схоластика.

Колесников А.С. Философия и педагогика: взаимодействие и взаимовлияние

Формы взаимодействия между философией образования и философией общеизвестны. Исторически само общество задает функции и типы педагогики, связь ее с философией и практикой. Педагогика, как вид искусства, входит в область духовной культуры, создает эстетическую среду человека, формулирует социальные идеи в художественных образах, которые используются в преподавании. Во второй половине XX в. социальные, научно-технические, технологические, глобализационные и иные мировые проблемы вызвали становление новых функций педагогики, конструктивных схем, художественных и технических средств и особенно методов. Философские теории, работающие с педагогикой и философией образования, многочисленны: марксизм, прагматизм, позитивизм, психоанализ, экзистенциализм, феноменология, постмодернизм, неолиберализм, несколько волн феминизма, аналитическая философия и т. д. При этом формирование институтов образования, сути учебного процесса и результатов деятельности структур образования часто определены национальными границами, миропониманием и характерными особенностями страны. Это требует разработки методов экстраполяции философских взглядов на образовательный процесс, ибо образование включает многосложную специализированную систему с присущими ей закономерностями работы и развития. Наблюдающаяся универсализация образования, порожденная нуждами субъектов в устойчивом обновлении знаний в обстановке растущего динамизма социальной жизни, требует трансформации, деконструкции тех схем европейской философской культуры, которые

уже не удовлетворяют требованиям современности. Русская философская и педагогическая мысль XX столетия, как и ранее, продолжила поиск путей социального и духовного становления человека. Роль методологии и методологической функции в философии возрастает.

Ключевые слова: философия, педагогика, философия образования, методология, универсализация образования, педагогические школы, русская педагогика и философия.

Соловьев В.М. Особенности изучения российской культуры: о контенте для проекта базового курса

В настоящее время в стране происходит переосмысление нашей идентичности. На этом этапе на науку в целом и высшую школу в частности возлагается миссия обеспечить современное поколение граждан РФ адекватной базовым традициям и инновационным вызовам XXI столетия профессиональной подготовкой, стимулирующей формирование универсальных идеалов и ценностно-нормативных установок. В статье раскрывается необходимый для реализации этой важнейшей задачи потенциал, который заключает в себе российская культура – интереснейший и уникальный феномен, не имеющий аналогов в мире. Проект предлагаемого вузовского курса содержит обширный материал, позволяющий проследить интегративный процесс взаимодействия культур, существующих в лоне единой российской культуры. Автор проводит обзор актуальной установочной литературы, которая могла бы лечь в основу предлагаемого курса.

Ключевые слова: Л. Н. Гумилев, В. С. Библер, М. С. Каган, В. И. Пантин, В. А. Тишков, З. А. Жаде, И. И. Шагапова, российская культура, российская цивилизация, тезаурус, историографическая инвентаризация, история, этнография, ценностные ориентации, народ, этнос, субэтнические общности (субэтнотсы), этноконфессиональные общности, этнографические группы, этническая идентичность, пассионарная теория этногенеза, духовные этнические ценности, духовно-ценностные изменения, этническое сознание, этническое самосознание.

Пигров К.С. Размышления о постижении философии будущими историками искусства

Задача настоящей статьи состоит в том, чтобы в рамках собственного предмета мыслящим образом дать рефлекссию философской пропедевтики для непрофессионалов. Акцент в этой ситуации ставится на присутствии

всем людям начале, заданном на антропологическом уровне и представляющем собой всеобщую «философскую одаренность», которая была констеллирована еще в «осевое время». Изучение философии новоевропейским человеком предстает как движение от такого естественного философствования к новоевропейской «философии как строгой науке». Однако и в Новое время философия отличается от других наук тем, что она имеет своим предметом не столько *знание о чем-то*, сколько *искусство быть кем-то — искусство стать собой*. В качестве основной ставится проблема самоидентификации и самосозидания индивидуальности. Эта проблема разрешается с помощью двух комплементарных технологий: театра философии и философского чтения/письма. В итоге социокультурный институт философии раскрывается как «машина дружбы», где выявляется всеобщая философская одаренность, культивирование которой оказывается сверхзадачей философской пропедевтики.

Ключевые слова: пропедевтика, философия, философствование, философское призвание, философский профессионализм, философская одаренность, театр философии, философское чтение/письмо.

Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б. Русский философ Александр Галич и его Демидовская премия 1835 г.

В статье рассматривается история присуждения Демидовской премии русскому философу XIX столетия А. И. Галичу. Проводится историко-философский анализ его работы «Картина человека», систематизируются оценки творчества русского философа, данные представителями академических кругов России.

Ключевые слова: история русской философии, антропология, Демидовские премии, А. И. Галич, А. А. Фишер.

Буланов В.В. Утопический проект В. С. Соловьева и религиозные основания русской философии

Автор изучает место утопического проекта В. С. Соловьева в контексте формирования религиозных оснований русской философии. Определяются причины возникновения утопического проекта В. С. Соловьева, показывается специфика этого проекта. В статье делается вывод о многоаспектном и значительном влиянии, оказанном утопическим проектом В. С. Соловьева на русскую религиозно-философскую мысль.

Ключевые слова: идеологема, космизм, мифологема, позитивизм, религия, теория официальной народности, утопический проект.

Рыбас А.Е. Российско-японский философский диалог

Представлен обзор международной конференции, состоявшейся в Институте философии СПбГУ с 20 по 22 сентября 2016 г., – Четвертых международных чтений по истории русской философии «Российско-японский философский диалог». В работе конференции, помимо японских и российских специалистов в области русской философии и культуры, принимали участие и исследователи из ряда европейских стран – Польши, Чехии, Германии и Украины.

Ключевые слова: русская философия, история русской философии, русско-японский диалог, международная конференция, научная жизнь СПбГУ.

Диев В.С., Головкин Н.В., Петров В.В. Третья миссия университета в современной России

14–16 сентября 2016 г. в Новосибирском Академгородке прошла Всероссийская научная конференция – V Сибирский философский семинар «Третья миссия университета в современной России: новации и интеллектуальные традиции», целью которой было обсудить актуальные вопросы, посвященные анализу места и роли университета и университетского образования в современном российском обществе. Конференция проходила при поддержке РГНФ (проект № 16-03-14072) и собрала более 250 участников – представителей всех ведущих образовательных сообществ Сибири (Новосибирска, Томска, Омска, Барнаула, Кемерово, Абакана, Красноярска, Читы и Улан-Удэ). Успешность реализации университетом своей третьей миссии зависит не только от того, насколько он удовлетворяет «внешним» требованиям развития инновационной экономики, технологического трансфера и т. д., а от того, как он трансформируется, отвечая на вызовы «внутренней» потребности обеспечить источники финансирования и приток талантливых профессоров и студентов в условиях жесткой конкурентной борьбы с другими вузами.

Ключевые слова: высшее образование, университет, третья миссия, общество знаний, академический капитализм.

Летягин Л. Н., Шипилов А. В. «Этос Реформации» в контексте истории европейской мысли и ценностные константы современности

Роль протестантского этоса в формировании новоевропейского научного дискурса и значение учения Мартина Лютера в переоценке средне-

вековой философии обсуждали участники конференции «Этос Реформации», которая состоялась 24 ноября 2016 года в Институте философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. В работе конференции приняли участие сотрудники Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургской государственной академии ветеринарной медицины, Санкт-Петербургского общества Мартина Лютера и Центра изучения средневековой культуры. Конференция состоялась в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени».

Ключевые слова: Мартин Лютер, средневековая философия, конференция, научная жизнь РГПУ им. А. И. Герцена.

Кукушкина Е.Н. Этнософия как одно из проявлений этнической идентичности (на примере алтайских народов)

В статье рассматривается этнософская проблематика в контексте проявления этнической идентичности. Показано, что представляет собой этнософия, а также то, как она понимается некоторыми российскими исследователями. Этнософский аспект раскрывается на примере алтайского региона, где обнаруживается своя национальная философия, историческое мифотворчество и сохраняется народная религия.

Ключевые слова: этнософия, этническая идентичность, национальная философия, народная религия, историческое мифотворчество.

Осипова Т.А. Образы пограничья в русской культуре

Статья посвящена анализу образов пограничья в русской культуре. В статье представлены рассуждения о том, существенно ли различие между понятиями «граница» и «пограничье» и как себя проявляет пограничье через пространства сакрального и профанного в русской культуре. Анализ проводится на основе фольклорного материала, включающего в себя описание особенностей народного быта Древней Руси, примет и суеверий, связанных с концептами «пограничье» и «граница», а также тексты колдовских заговоров.

Ключевые слова: граница, пограничье, ведовство, русское чернокнижие.

SUMMARIES

***Dianova V.M.* Postmodernist concepts as cognitive strategies**

Various interpretations of postmodernism as cognitive strategies are discussed. The author analyzes the differences of postmodernist strategies in geophilosophical context and their historical modification. The postmodernist strategies of J.-F. Lyotard and F. Jameson are compared. It is proved that the difference between the interpretations of postmodernism is fundamental because it determines the approach to understanding the modern culture and, therefore, the practice of social life and cultural politics.

Keywords: cognition, postmodernism, philosophy, modifications of the concept, social life.

***Krasikov V.I.* Modern Russian philosophical community: the dynamics of group consolidations**

This article describes the formation of informal philosophical groups in post-Soviet Russia. Its main results can be considered as the following ones: 1) description of the characterological reactions of intellectuals to the destruction of the foundations of the former discourse; 2) brief description of the history, theory peculiarities, membership and institutions of the six intellectual trends; 3) analysis of the difficulties of the communication between these groups of similar formations.

Keywords: post-Soviet philosophy, neo-Marxism, phenomenology, postmodernism, epistemologists, philosophers of science, analytical philosophers, traditionalists.

***Klestov A.A.* The Franciscans and the establishment of the University of Paris**

The author discusses the role of the Franciscan Order in establishment of the University of Paris (1200–1274). The new material dealt with the history of Augustinism is given, the social and legal status of the university of that period is described. The prehistory of the University is claimed to be the intellectual renaissance of the 12th century. By means of demonstrating the faith-intellect

problem the connection between the school philosophy of the intellectual renaissance (Hugh of St. Victor) and the early university scholasticism (Bonaventure) is considered. The medieval university is defined as a social and cultural community, a new type of political power appeared in the Middle Ages. It is concluded that the Franciscan Order influenced the development of sciences, especially theology in the university.

Keywords: university, the Order of St. Francis, Hugh of St. Victor, Bonaventure, faith, intellect, Augustine, intellectual renaissance, early scholasticism.

Kolesnikov A.S. Philosophy and pedagogics: interaction and mutual influence

The forms of interaction between philosophy of education and philosophy are well-known. Historically, society itself defines the functions and types of pedagogy, its connection with philosophy and practice. Pedagogy, as an art form, belongs to the spiritual culture field, creates an aesthetic environment for the person, formulates social ideas in artistic images that are used in teaching. In the second half of the 20th century, social, scientific, technical, technological, globalization and other world problems caused the emergence of new functions of pedagogy, constructive schemes, artistic and technical instruments, and especially methods. Philosophical theories working with the pedagogy and philosophy of education are numerous: Marxism, pragmatism, positivism, psychoanalysis, existentialism, phenomenology, postmodernism, neoliberalism, several waves of feminism, analytical philosophy, etc. At the same time, the formation of educational institutions, the essence of educational process and the results of the activity of educational structures are often defined by national parameters, world outlook and characteristic features of the country. This requires the development of methods for extrapolating philosophical views on the educational process, because education is a complicated system characterized by its own regularities of work and development. As education has become universal nowadays, it requires transformation of those schemes of European philosophical culture that do not satisfy the requirements of the present day. Russian philosophical and pedagogical thought of the 20th century, as before, continued to search for ways of social and spiritual formation of man. The role of methodology and the methodological function of philosophy increases.

Keywords: philosophy, pedagogics, philosophy of education, methodology, universalization of education, pedagogical schools, Russian pedagogics and philosophy.

Soloviev V.M. Features of studying Russian culture: the content for the draft basic course

Currently, the principles of Russia's national identity are being reformulated. At this stage, the science as a whole and the higher school in particular are entrusted with the mission to provide the modern generation of Russian citizens with professional education that would stimulate the process of formation of universal ideals and value-normative attitudes. The article reveals the potential for realization of this most important task, which embraces Russian culture – an interesting and unique phenomenon that has no analogues in the world. The draft of the proposed university course contains extensive material that allows us to trace the integrative process of interaction of cultures existing as parts of Russia's culture. The author reviews the actual scientific literature, which could form the basis of the proposed course.

Keywords: L. N. Gumilyov, V. S. Bibler, M. S. Kagan, V. I. Pantin, V. A. Tishkov, Z. A. Jade, I. I. Shagapova, Russia's culture, Russian civilization, thesaurus, historiographic inventory, history, ethnography, value orientations, people, ethnos, subethnic communities (subethnoses), ethnoconfessional communities, ethnographic groups, ethnic identity, passionary theory of ethnogenesis, spiritual ethnic values, spiritual and value changes, ethnic consciousness, ethnic self-awareness.

Pigrov K.S. Speculation on how to grasp the essence of philosophy by art historian students

The task of this article is to propose some principles of philosophy propaedeutics for non-philosophy students. The emphasis is put on the fact that ability to philosophize is inherent in all people. The study of philosophy by the New European man appears as a movement from the natural philosophizing to the New European "philosophy as a strict science". However, in modern times philosophy differs from other sciences because it is the art of being someone – the art of becoming oneself rather than knowledge about something. The main problem is the problem of self-identification and self-creation of individuality. This problem is resolved with the help of two complementary technologies: the theater of philosophy and philosophical reading/writing. As a result, the socio-cultural institute of philosophy is revealed as a "machine of friendship", which help the inherent philosophical abilities to be revealed that is the ultimate task of philosophical propaedeutics.

Keywords: propaedeutics, philosophy, philosophizing, philosophical vocation, philosophical professionalism, philosophical talent, philosophy theater, philosophical reading/writing.

Yemelyanov B.V., Ionaitis O.B. The Russian philosopher Aleksandr Galich and his 1835 Demidov Prize

The article examines the history of awarding the Demidov Prize to the nineteenth-century Russian philosopher A. I. Galich. A historical and philosophical analysis of his work “The Picture of Man” is provided, the assessments of the work of the Russian philosopher, given by representatives of the academic circles of Russia, are systematized.

Keywords: history of Russian philosophy, anthropology, Demidov Prizes, A. I. Galich, A. A. Fisher.

Bulanov V.V. The utopian project of V. S. Soloviev and the religious foundations of Russian philosophy

The author studies the role V. S. Soloviev’s utopian project played in the process of formation of the religious foundations of Russian philosophy. The reasons for the creation of V. S. Soloviev's utopian project are determined, and the specifics of this project is shown. It is concluded that the utopian project of V. S. Soloviev exerted significant influence on Russian religious and philosophical thought.

Keywords: ideology, cosmism, mythology, positivism, religion, theory of official nationality, utopian project.

Rybas A.E. The Russian–Japanize philosophical dialogue

A review of the international conference held at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University from September 20 to September 22, 2016, – The Fourth International Readings on the History of Russian Philosophy “Russian-Japanese Philosophical Dialogue” is given. Besides Japanese and Russian specialists in the field of Russian philosophy and culture, the conference was also attended by researchers from a number of European countries – Poland, the Czech Republic, Germany and Ukraine.

Keywords: Russian philosophy, history of Russian philosophy, Russian-Japanese dialogue, international conference, scientific life of St. Petersburg State University.

Diev V.S., Golovko N.V., Petrov V.V. University's third mission in the contemporary Russia

September 14–16, 2016 in the Novosibirsk Academgorodok, the All-Russian Scientific Conference – V Siberian Philosophical Seminar “The Third Mission of the University in Modern Russia: Innovations and Intellectual Traditions” was held. Its purpose was to discuss topical issues devoted to the analysis of the place and role of the university and university education in modern Russian society. The conference was held with the support of the Russian Foundation for Human Rights (project No. 16-03-14072) and gathered more than 250 participants representing all the leading educational communities in Siberia (Novosibirsk, Tomsk, Omsk, Barnaul, Kemerovo, Abakan, Krasnoyarsk, Chita, and Ulan-Ude). The success of the university's implementation of its third mission depends not only on how much it meets the “external” requirements for the development of an innovative economy, technological transfer, etc., but on how it transforms, responding to the challenges of the “internal” need to provide sources of financing and talented professors and students in the face of tough competition with other universities.

Keywords: higher education, university, third mission, knowledge society, academic capitalism.

Letyagin L.N., Shipilov A.V. “The ethos of the Reformation” in the context of the history of European thought and the value constants of our time

The role of the Protestant ethos in the formation of the New European scientific discourse and the significance of the Martin Luther doctrine in the reevaluation of medieval philosophy was discussed by the participants in the conference “The Ethos of the Reformation”, which was held on November 24, 2016 at the Institute of Philosophy of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen. The conference was attended by scholars from St. Petersburg State University, St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine, St. Petersburg Martin Luther Society and the Center for the Study of Medieval Culture. The conference was held as a part of the project “Freedom and Subjectivity in the Reformational Studies of Martin Luther and the Philosophy of the New Time”.

Keywords: Martin Luther, medieval philosophy, conference, scientific life of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen.

Kukushkina Ye.N. Ethnosophy as one of the manifestations of ethnic identity (on the example of the Altai peoples)

The article deals with ethnosophic problems in the context of the manifestation of ethnic identity. It is shown what ethnosophy is, and also how it is understood by some Russian researchers. The ethnosophy aspect is revealed on the example of the Altai region, where its national philosophy, historical myth-making is discovered, and the national religion is preserved.

Keywords: ethnosophy, ethnic identity, national philosophy, folk religion, historical myth-making.

Osipova T.A. Images of the borderland in Russian culture: witchcraft and black magic

The article is devoted to the analysis of the images of the borderland in Russian culture. The article presents arguments about whether the distinction between the concepts “border” and “borderland” is significant and how the borderline is manifested through the space of the sacral and profane in Russian culture. The analysis is carried out on the basis of folklore material, which includes descriptions of the peculiarities of the national life of Ancient Rus, the signs and superstitions associated with the concepts of “borderland” and “border”, as well as texts of witchcraft spells.

Keywords: border, borderland, sorcery, Russian black magic.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Буланов Владимир Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и психологии Тверского государственного медицинского университета; e-mail: althotas3111978@mail.ru

Головко Никита Владимирович – доктор философских наук, доцент, зам. директора Института философии и права Новосибирского государственного университета; заведующий отделом философии Института философии и права СО РАН (Новосибирск); e-mail: golovko@philosophy.nsc.ru

Дианова Валентина Михайловна – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, главный редактор журнала «Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений»; e-mail: v.dianova@spbu.ru

Диев Владимир Серафимович – доктор философских наук, профессор, директор Института философии и права Новосибирского государственного университета; ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН (Новосибирск); e-mail: diev@smile.nsu.ru

Емельянов Борис Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, директор НИИ русской культуры при Уральском университете (Екатеринбург); e-mail: bve35@yandex.ru

Ионайтис Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и философии образования Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), член-корреспондент Российской академии естественных наук, член Союза художников России, член международной ассоциации изобразительных искусств – АИАП ЮНЕСКО; e-mail: ionaitis@ya.ru

Клестов Александр Анатольевич – кандидат философских наук, переводчик; e-mail: a.klestoff@mail.ru

Колесников Анатолий Сергеевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: akolesnikov1940@yandex.ru

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра научных исследований Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Министерства юстиции России, г. Москва); e-mail: KrasVladlv@gmail.com

Кукушкина Екатерина Николаевна – магистрант 1 курса по специальности «Культурология» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: katerina-10.03@mail.ru

Летягин Лев Николаевич – кандидат филологических наук, заместитель директора Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена, заведующий кафедрой эстетики и этики; e-mail: leoletyagin@gmail.com

Осипова Татьяна Александровна – магистрант 1 курса по специальности «Культурология» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: siana.svet@yandex.ru

Петров Владимир Валерьевич – кандидат философских наук, зам. директора Института философии и права Новосибирского государственного университета; старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН (Новосибирск); e-mail: v.v.p@ngs.ru

Пигров Константин Сергеевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: kspigrov@yandex.ru

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: alexirspb@mail.ru

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета; e-mail: v-soloviev@mail.ru

Шпилов Александр Викторович – аспирант II курса кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена; e-mail: 17ash08@gmail.com

CONTENTS

NATURE OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

Dianova V. M. Postmodernist concepts as cognitive strategies 5

ACTUAL PROBLEMS OF EDUCATION AND SCIENCE

Krasikov V. I. Modern Russian philosophical community:
the dynamics of group consolidations..... 17

FROM THE HISTORY OF UNIVERSITY EDUCATION

Klestov A. A. The Franciscans and the establishment
of the University of Paris 28

TASKS AND PURPOSES OF PHILOSOPHICAL EDUCATION

Kolesnikov A. S. Philosophy and pedagogics:
interaction and mutual influence..... 45

PHILOSOPHICAL EDUCATION: METHODOLOGY AND EXPERIENCE

Soloviev V. M. Features of studying Russian culture:
the content for the draft basic course..... 59

Pigrov K. S. Speculation on how to grasp the essence of philosophy by art
historian students 73

ON PHILOSOPHY CLASSICS

- Yemelyanov B. V., Ionaitis O. B.** The Russian philosopher Aleksandr Galich and his 1835 Demidov Prize..... 91
- Буланов В. В. Bulanov V. V.** The utopian project of V. S. Soloviev and the religious foundations of Russian philosophy..... 101

CONGRESSES, CONFERENCES

- Rybas A. E.** The Russian–Japanize philosophical dialogue..... 109
- Diev V. S., Golovko N. V., Petrov V. V.** University’s third mission in the contemporary Russia..... 122
- Letyagin L. N., Shipilov A. V.** “The ethos of the Reformation” in the context of the history of European thought and the value constants of our time 131

PRACTICE

- Kukushkina Ye. N.** Ethnosophy as one of the manifestations of ethnic identity (on the example of the Altai peoples) 137
- Osipova T. A.** Images of the borderland in Russian culture: witchcraft and black magic 146

REVIEWS

- Rybas A. E.** Review of the textbook: Yemelyanov B.V., Ionaitis O.B. The history of Russian philosophy of the 11-20 centuries. Yekaterinburg: Publishing house of Ural University, 2015. - 830 p..... 155

- SUMMARIES..... 162
- THE AUTHORS 168

*Recommended to be published
by the Bureau of St. Petersburg Philosophy Society*

E d i t o r i a l c o u n c i l :

Chairman of the APPD V. V. Mironov (Moscow SU)
Co-chairman of the APPD S. I. Dudnik (St. Petersburg SU)
Co-chairman of the APPD V. S. Diev (Novosibirsk SU)
A. A. Guseinov (Inst. of Philosophy RAS)
V. A. Lektorsky (Inst. of Philosophy RAS)
V. A. Stepin (Inst. of Philosophy RAS)
G. V. Drach (Southern FU)
A. V. Pertsev (Ural FU)
S. S. Avanesov (Tomsk SU)
M. D. Schelkunov (Kazan FU)

E d i t o r i a l b o a r d :

Editor-in-chief V. M. Dianova (St. Petersburg SU)
Co-editor-in-chief A. A. Krotov (Moscow SU)
Editorial staff: M. I. Bilalov (Dagestan SU),
E. V. Borisov (Tomsk SU),
E. V. Bryzgalina (Moscow SU),
V. P. Goran (Novosibirsk SU),
N. V. Kuznetsov (St. Petersburg SU),
V. N. Porus (Higher School of Economics),
A. E. Rybas (St. Petersburg SU),
A. V. Tikhonov (Southern FU),
O. N. Tomyuk (Ural FU)
Executive secretary Д. Е. Prokudin (St. Petersburg SU)

Philosophical education: Bulletin of the Association of Philosophy Faculties and
Ф 56 Departments: Issue 1 (7), 2016. – Moscow, St. Petersburg, 2016. – 186 p.

У С Л О В И Я П У Б Л И К А Ц И И

Материалы для опубликования в журнале «Философское образование» принимаются по электронной почте в виде текстового файла в формате Word. Желательна сплошная нумерация сносок. Объем статей не должен превышать 20000 знаков, объем рецензий и обзоров – 15000 знаков. К рукописи прилагаются на английском и русском языках: название статьи, аннотация (не более 400 знаков), ключевые слова (не более 8 слов), фамилия, имя, отчество автора (авторов) полностью. Необходимо сообщить также ученые степень и звание, должность и место работы, контактный телефон и электронный адрес автора (авторов).

Присланные статьи рецензируются и могут быть опубликованы с незначительными сокращениями и изменениями, не влияющими на основное содержание. Редакция оставляет за собой право отказа в публикации статей без объяснения причин.

А Д Р Е С Р Е Д А К Ц И И :

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., д. 5,
Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Телефон: (812) 328-44-08; факс: (812) 328-94-21.

Электронные адреса:

v_dianova@mail.ru – *Дианова Валентина Михайловна*, главный редактор;
affo@philos.msu.ru – *Кротов Артем Александрович*, ответственный редактор.

Все материалы печатаются в авторской редакции.

Периодическое издание

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ:
Вестник
Ассоциации философских факультетов и отделений

2016, 1(7)

Подписано в печать 8.12.2016.
Формат 60×84¹/₁₆. Объем 13,8 печ. л.
Тираж 100 экз. Заказ № 448.

Типография «Литография»
191119, Санкт-Петербург,
Днепропетровская ул., 8
