

У истоков ленинградской философии культуры. Эльмар Владимирович Соколов: обоснование нравственности в философской практике*

Г. Р. Хайдарова

Военный учебно-научный центр Военно-Морского Флота «Военно-морская академия им. адмирала флота Советского Союза Н. Г. Кузнецова»,
Российская Федерация, 197045, Санкт-Петербург, Ушаковская наб., 17/1

Для цитирования: *Хайдарова Г. Р.* У истоков ленинградской философии культуры. Эльмар Владимирович Соколов: обоснование нравственности в философской практике // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 3. С. 497–510. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.307>

В статье представлен этап становления «Философии культуры» как дисциплины в последней четверти XX в. на примере одного из видных ленинградских философов и теоретиков культуры Эльмара Владимировича Соколова, собравшего вокруг себя круг заинтересованных коллег. В качестве ключевой проблемы, консолидирующей усилия разных по своим политическим ориентациям и воззрениям мыслителей, может быть названа проблема духовности, которая форматируется сопричастностью философской культуре, практике публичного обсуждения и рефлексии социального бытия. При этом характерной чертой эпохи было представление о единстве философской культуры, не рассыпающейся на множество практик и школ. Основной водораздел во взглядах на противоположном от официального марксизма полюсе проходит между религиозным основанием духовности и внутримирской практикой философствования и, соответственно, между религиозной нравственностью и «нравственной культурой» как свободно избранным устремлением личности. Концепт «нравственная культура» в разнообразных преломлениях разрабатывался профессором Э. В. Соколовым. Условием нравственной культуры для него выступает свобода мышления, предполагающая способность к суверенному суждению, и ценностью является продуктивная «свобода для», предполагающая творческую, ответственную сопричастность личности целому (семье, обществу, культуре). Философская «забота о себе» состоит в стремлении к полноте душевной и духовной жизни, а свободу личности дополняет «диктатура совести», данная не рассудочно-логически и не в социальных установлениях (кодексах, правилах, уставах), но коренящаяся в добротолубии как высшем принципе. В современной ситуации постправды ретроспективный анализ ушедшей эпохи представляется актуальным прежде всего в связи с вопросом о том, всякая ли культура (культурная практика) способна порождать в своем развитии аутентичную философию.

Ключевые слова: философия культуры, нравственная культура, свобода личности, рефлексия, самосознание, добротолубие.

* Статья написана в рамках исследовательского проекта, поддержанного РФФИ, № 20-011-00144-а «Теоретическое наследие философии в Ленинграде—Петербурге. Вторая половина XX века», СПбГУ.

70–90-е годы XX в. можно назвать периодом становления в нашей стране философских исследований культуры. Постепенно происходит отказ от представлений о «национальной по форме и социалистической по содержанию» культуре. «В начале 90-х годов доказала свое право на существование и свою необходимость отечественная философская теория культуры. Началось чтение курса “Философия культуры” в университетах на философских факультетах» [1, с. 306]. Одним из ведущих специалистов и самобытных философов эпохи в Ленинграде был Эльмар Владимирович Соколов (6 ноября 1932 — 1 апреля 2003). О нем и пойдет в основном речь в статье.

In memoriam

Вот и пришло время, когда человек, который учил в нашей культуре, сам стал этой культурой, вошел в ее плоть, реализовавшись в учениках, примкнул к вечности.

Позволю себе несколько лично окрашенных воспоминаний об Эльмаре Владимировиче, хотя нет недостатка в добрых о нем мнениях — и его ровесников, и учеников. Но без упоминания его особенной манеры мыслить и искусства беседы артикуляция его вклада в философскую культуру была бы неполной. Он был цельным человеком, бытие и мышление были для него нераздельны. Давний спор о том, следует ли сосредоточиться только на интеллектуальном наследии автора или же принять во внимание его жизненный контекст — его поступки, как и его тексты, представляется надуманным в случае «философской практики». Она уже включает в себя преобразование личности и действенную мысль: добродетель философа предполагает и платоновскую «заботу о себе», и направленное к общему благу разумение (*synesis* в шестой книге «Никомаховой этики» Аристотеля переводят иногда как «понимание», иногда как «благоразумие»).

То, что меня в нем покорило, — это философская неуспокоенность ума, которая выражалась в обостренном внимании к мельчайшим проявлениям жизни духа в себе и в других. К нам, ученикам, он был предельно уважителен, не наставлял, а скорее расспрашивал, упорно обнаруживая в спонтанности незрелых мыслей золотые крупинки, как будто был убежден, что в каждом человеке есть животворящая правда. Этим своим неустанным поиском он «заражал» нас желанием извлечь из всего бытийного уникальный смысл. Меня удивляла эта его неотступность на протяжении многочасовых прогулок и бесед, способность в, казалось бы, чуть расфокусированной манере сохранять концентрированность размышления, и этим, при внешне хрупком сложении, он производил неимоверную энергию натренированного духа. Эльмар Владимирович был честен к себе, не скрывал своих затруднений. Не то чтобы исповеднически обнажен, но сомнения свои он держал открытыми перед нами, как и перед собой, — не учительствуя, не предъявляя дистанцию, отделявшую нас, начинающих и полных варварских сил, от него, умудренного и проникнутого культурой этого города. Город он любил какой-то неманифестируемой любовью: город в нем не то чтобы пророс, он в нем звучал. Тот редкий случай, когда знакомство с одним человеком заменяет по опыту постижения много лет вживания в *genius loci*, поскольку в этом человеке и его судьбе была явлена квинтэссенция Петербурга — с его пережившими блокаду людьми, с особой строгостью к человеку, с мрачными днями и светлой силой культуры.

В личности Эльмара Соколова уникальным образом сочетались любовь к человеку и поиск истины. Он не был оторванным от жизни или надменным ученым, не был и «отстраненным». Живость и острый ум вкупе с внимательностью к людям, с постоянным усилием удерживать в себе нравственное устремление давали ему адекватность. Он не был харизматичен, импозантен, как некоторые петербургские профессора, но его личность неодолимо влекла к себе. И еще важный, наверное, момент, связанный с самой эпохой: будучи к ней причастен, он не был все же ею затронут — ни идеологией, ни модными течениями. Он был (хотя это странно говорить о довольно известном профессоре) искателем себе на уме, хотя старался ориентироваться во всякой новой тенденции в мысли. Отмечу еще одну его индивидуальную особенность — интонационную заостренность: в самой артикуляции и звуке его спокойного голоса, в неспешности речи, что транслировало напряженность мысли.

У Эльмара Владимировича было много друзей среди философов, он старался нас с ними познакомить, как заботливый учитель предоставляя нам возможность узнать разные стили мышления. Это были выдающиеся личности на петербургской сцене: К. С. Пигров, А. Л. Казин, С. Н. Артановский. Они собирались в конце 80-х — начале 90-х в Доме ученых, где были регулярные семинары с горячими обсуждениями, а также на дачах в Зеленогорске, снятых по соседству. Вот как это описано в воспоминаниях Эльмара Владимировича «В миру и наедине с собой»: «Мне не составило труда организовать в Доме ученых новую научную секцию “теории культуры” и стать ее председателем... Тематику заседаний и докладчиков я также определял обычно сам, хотя охотно принимал предложения от коллег и друзей. С докладчиками я обговаривал круг проблем, ориентировал их определенным образом, поэтому заседания получались продуманными и желающих выступить было много. Такие темы, как “русская идея”, “природа власти”, “общество как система”, “современный мировоззренческий вакуум и типы мировоззрений”, “о преимуществах монархии и демократии”, “смысл истории”, — привлекали живой интерес. Наша секция собиралась раз в месяц без единого пропуска. Почти всегда завязывалась оживленная дискуссия, подчас — довольно острая. Причем среди выступающих преобладали люди, ориентированные православно, консервативно или даже монархически. Теоретиков демократии и либерализма, научного подхода находилось мало, и уровень их был невысок. Делались доклады и по персоналиям: Владимир Соловьев, Ницше, Бердяев. Это были первые публичные дискуссии, посвященные еще совсем недавно запрещенным или забытым философам. На заседания я приглашал и активистов вновь образованных религиозных и политических групп: монархистов, кадетов, кришнаитов, христианских демократов. Администрация Дома ученых вначале с беспокойством наблюдала и выслушивала представителей этих совершенно новых направлений. Но я следил, чтобы заседания не превращались в политический митинг. В заседаниях секции участвовало иногда до семидесяти-девяноста человек. ...Наша секция стала известна в городе. На заседания приходили люди, с которыми я не был знаком раньше. Среди них я встретил с десяток довольно сильных умов с хорошим философским кругозором. Я радовался, что умы в России не перевелись» [2].

Анарх: самопознание в условиях марксизма как идеологии

Фигура Анарха выведена Эрнстом Юнгером в романе-утопии «Эвмесвиль» (1977), и она представляется уместной аналогией при описании развития свободного ума в условиях жестких идеологических рамок. Этот сконструированный ге-штальт (или найденная жизненная позиция), в отличие от *анархиста* — как «прирожденного врага авторитета, в борьбе с ним терпящего крушение», — суверенен по отношению к авторитету. «Он присваивает себе авторитет, т. е. он ведет себя по отношению к государству и обществу как нейтральная сила» [3, с. 333]. Тем не менее «Анарх правила игры знает, он изучил их как историк и — как современный человек — легко в них включается». Юнгер уточняет, однако, что Анарх в чрезвычайных случаях — в ситуации кровопролитий, войн и репрессий — «воздерживается от моральных оценок. У крови собственные законы: она неукротима, как море. Сколь мало значит в таких случаях моральная оценка, знает историк — благодаря множеству примеров. Снова и снова на протяжении человеческой истории — и особенно после тяжелых катастроф — принимались конституции, в рамках которых даже отъявленных каннибалов нельзя было и пальцем тронуть. И тогда неизбежно появлялся противник: “У правительства не хватает духу меня расстрелять, однако в этом вопросе между нами нет взаимности”» [3, с. 333].

Твердо отстаиваемая позиция суверенного суждения, свойственная Эльмару Владимировичу и многим философам Ленинграда–Петербурга, все же отличается от уединенного до отшельничества Анарха из европейской культуры. Коллективные ламентации и критика властей, взаимная ориентация и теплые дружеские отношения, доверительность и искренность, наконец, правдолюбие и бессребренное правдоискательство формировали в отечественной культуре личность свободную, но не изолированную, подобно фигуре Анарха или *Waldgänger'a* у Юнгера. На мой взгляд, критическая рефлексия этого коллективного пространства позднесоветской интеллигенции стала основой философской позиции Э. В. Соколова: профессиональное призвание как моральное решение¹.

Слова Николая Заболоцкого «Душа обязана трудиться» (1958), думаю, были для поколения творивших в культуре 60–80 годов XX в. и императивом, и мемом. Этот труд души не заместить производственным ритмом «рабочего процесса» (Юнгер пишет о нигилизме как следствии духовного обнищания рабочих масс, «забывших» в бодром ритме о мучительном поиске души, о ее страданиях и заботах). С готовыми фабричными истинами идеологии все обстоит ясно и понятно, четко и лаконично. Они, возможно, не плохи сами по себе, однако к ним следовало бы прийти самостоятельно. Трудно оспаривать правильность выпестованных религиозных догм и чеканных идеологических положений. Но их следует добыть в личном поиске, в терзании и дерзновении. Именно об этом, говоря о необходимости досуга — как освободившегося времени для духовного искания, — говорил

¹ «Без признания смысла в истории и общественной жизни они превращаются в хаотический ряд событий и для нравственного выбора не находят опоры. А коль скоро такой духовной опоры нет, человек принимает хаотический материальный ряд событий в качестве его основания и начинает верить, что свобода есть познанная необходимость. Но это означает утрату свободы, то, что человек становится рабом социальной и материальной необходимости и своего рассудка, которым он эту необходимость познал» [4, с. 130].

Э. В. Соколов. Иначе фантазматичность истин, не обретенных в личном усилии, «прописных» истин неизнуренной души, становится оружием и оборачивается насилием к другому. Неокрепшая в мятеже и муках душа, не исполнившаяся чаша исканий обращается в своем запросе к Другому. Внутренняя пустота, как пустой сосуд данной извне догмы, востребует страданий — иногда страданий Другого, если не случились свои. Возможно, что темный исток репрессий 1937 г. — в поколении, которое не прошло через горнило революции и войны, но обрело готовую «революционную» истину. Но получив то, за что не бился с самим собой, невольно будешь искать подтверждения достоверности этой «чуждой» душе истины. Фигура Анарха в самопознании избывает себя, воплощаясь в уникальном экзистенциальном опыте. На вопрос, как возможны высшие ценности вопреки «неодухотворенности» атеистического сознания и / или вопреки торжеству массовой пропаганды, которая также является успокоительной заменой свободному исканию, ибо предоставляет готовые смыслы, Э. В. Соколов отвечал всей своей жизнью: быть интересным для себя самого, быть нужным себе.

И если продолжить этот вектор в сегодняшний кризис, который выражен в состоянии постправды и в хаосе сменяющих друг друга информационных завес, мороком овладевающих сознанием многих людей, то ответ Э. В. Соколова адекватен и вызову нынешнего вавилонского смешения в медиасреде, превращающего всякую произнесенную мысль в обрывки белого шума. Ситуация постправды обесценивает любое проявление доброй воли, ибо все может быть перекодировано, поэтому следует говорить о *нигилизме как отсуствии высшей размерности*. Именно так Юнгер в самом начале холодной войны в 1950 г. в работе «О линии» описывает переход через критическую линию. Однако отличие нынешнего кризиса в том, что жизнь тела утверждается в качестве единственной ценности, тогда как модернистский нигилизм состоял в отрицании ценности индивидуальной жизни. Это вывернутая, но все та же парадигма забвения личности: теперь высшую ценность замещает собой голая витальная сила.

Стремление Эльмара Владимировича найти оправдание личностному поиску развертывалось в противостоянии навязываемому представлению о достоинстве человека труда, вовлеченного в общественно полезный процесс. В соответствии с его опытом, берущим начало еще в детстве, достоинство учреждается в досуговой игре свободного ума. Вот этим «бродящим на ощупь», но упорным вопрошанием исследователя он отличался и от тех, кто «забалтывает» истину, и от тех, кто по-охотничьи ее преследует. Ему не было свойственно целеустремленное и насильственное желание ею овладеть. Хайдеггеровское — вдруг наткнуться на проселочной дороге или на тропинке — искание «просветов» бытия было для Э. В. Соколова «естественным», *органичным*. Отсюда его привычка шагать на просторе, в одиночестве или со спутником, с которым можно вести философскую беседу (как в стихотворении Гельдерлина «Мнемозина»: спутник выступает соучастником в сохранении языка правды. Ведь ложь разрушает язык, и язык деградирует, если используется только как средство, например, пропаганды. Предельная же устремленность языка в том, чтобы быть и становиться в разговоре об истине). Юнгеровский Анарх также идет по лесу, но скован сохранением персональной свободы, которая выступает высшей ценностью (о различении «персоны» и «личности» много сказано).

Итак, результатом поиска органически-природного «откровения» становится пестование свободы духа: высвобождение в себе личности, способной учреждать в философской рационализации «нравственную культуру», имеющую ценность в себе.

Концепция «нравственной культуры»

В нашей попытке реконструировать ту эпоху, в которую состоялся как философ Э. В. Соколов, не обойтись без представления о марксизме как философской рамке. Сошлюсь на недавнюю работу коллеги из Института философии СПбГУ, А. Н. Исакова, взявшего на себя труд метафизической оценки учения Маркса [5]. Александр Николаевич, предлагая дифференцировать философскую «мысль о Бытии» и теологическую по сути «мысль о Боге», пишет о своеобразной конвергенции двух разнородных способов мышления: «В контексте нашего исследования, посвященного марксизму, представляется важным понять гегелевскую спекулятивную диалектику как определенную философскую стратегию присвоения трансцендентного теологического принципа, т. е. принципа мышления *идеи бога*, в целях трансформации и радикального расширения философской истины бытия, — изначально мыслимой как истина разума, — за счет истины откровения» [5]. Обозначенный А. Н. Исаковым «замес», по-своему воплотившийся в учении Маркса, продуктивен для понимания идей Э. В. Соколова. Словно бы в своем поиске вернувшись в эпоху «до Маркса», он отталкивается и от Гегеля в неприятии «имманентности трансцендентного»: для него неубедительна мысль, эксплуатирующая религиозную истину Откровения. В одинаковой мере неприемлемым для философа оказывается как «прислуживание» идеологии, так и апеллирование к опыту веры. И в этом мне видится исток концепции «нравственной культуры», сказывающейся в виде нравственного по своей природе табу на смешивание интеллектуальных парадигм, на гибридизацию рамочных конструкций или подтасовку мировоззренческих ориентиров. В своей философской практике Эльмар Владимирович всеми силами старался обосновать некую внутримирскую «духовность» через сопричастность культуре, через возвышенное стремление к лучшему и совершенному, но самое главное — через интеллектуальную честность, т. е. усилие всякий раз различать (без капли лжи, убаюкивающей совесть): «Величайшая ответственность состоит в том, чтобы понять, в каком обличье выступают Добро и Зло (или, образно говоря, на чьей стороне Бог, а на чьей — Дьявол)?» [4]. Дать себе труд проводить это различие, не смешивать, чтобы проявить добрую волю (вспомним «Банальность зла» Ханна Арендт и описанный ею случай Адольфа Эйхмана — неразличающего недоумия), — это служит основой нравственности. Так возникает, на мой взгляд, концепция «нравственной культуры».

Здесь кроется интеллектуальное размежевание, которое мы отчетливо понимали в общении с Э. В. Соколовым. Его друзья-философы, определившие себя в рамках русской религиозной традиции, считали религиозную форму духовности единственно возможной. Он же искал исток нравственности в опыте свободы (без «сдержек и противовесов» — без греха и страха) и стремился ее обосновать вне данности Откровения². В этом он уходил от *духовности* в строгом смысле к нрав-

² «Религиозно-философская идея спасения основана на той мысли, что не материальное, а духовное существование является наиболее ценным. Что страшна не столько физическая смерть,

ственной культуре, предпосылкой которой считал свободу суверенной личности и «диктатуру совести»³, некое стоическое самоограничение: «Если и есть необходимость для человека, то она дана нам не социально, не рассудочно-логически, а через “диктатуру совести”, духовно. Необходимость нравственная не может исходить из социальной данности, но лишь из идеала, веры, любви, надежды» [4, с. 127].

Философская практика как нравственное устремление

Поиск оснований морали вне религии труден для метафизики, но неизбежен. Некая неминуемая апорийность метафизического мышления связана с этим признанием неизбежности морали и вместе с тем с постоянством скепсиса, критики, деконструкции фундаментальных оснований⁴ (вспомним каботажное плавание греков). Неуспокоенность мышления и постоянный поиск образуют личность, проходящую в своем развитии, как Одиссей, долгий путь домой — путь обретения себя, или, как у Марселя Пруста, — путь воскрешения, или, как у Ницше, — вечно-го возвращения. Сохранять горизонт этого заколдованного устремления к морали необходимо, удерживая себя от богословия, уводящего в свою самозамкнутую и абсолютную в полноте систему. Это сложно, поскольку европейская культура пронизана христианскими концептами.

Гегель утверждает нерасторжимость «двух родов совести — религиозной совести и другой, по своей ценности и содержанию отличной от нее нравственной совести». (На это также обращает внимание в своей статье А. Н. Исаков.) «Так, принцип религиозной и нравственной совести становится в конце концов одним и тем же, а именно в протестантской совести — свободный дух, знающий себя в своей разумности и истине» [6, с. 377]. Так ли это в случае православной соборной традиции? Великий инквизитор Достоевского являет собой образ угрожающей подмены нравственности законопорядком и целесообразностью — вопреки и в ущерб личностной свободе. Эльмар Владимирович в своем размышлении о досуге с его беспечной игрой (подобной трате Жоржа Батая) эмансипировал личное время. Расторгнув связь свободы личной (досуговой) со «свободным трудом свободного человека» в кодексе коллективной коммунистической морали, Э. В. Соколов возвращает автономию душе всякого человека. При этом расщеплении связки свободы и труда речь идет о нравственном усилии философа — вернуть время Другому. Именно это завораживает и увлекает в учителе — беспокойство, открывающее сердце для Другого. Пытливый и любознательный, с его частыми воспоминания-

сколько забвение, духовное небытие. В этой идее нет ничего сверхъестественного и даже специфически религиозного. Ведь множество героев-мучеников предпочли смерть беславию и позору, думая в критическую минуту не о спасении тела, а о сохранении доброго имени в памяти потомков. Спасение души — это не сохранение минимума, а достижение полноты душевной и духовной жизни» [4, с. 146–147].

³ У Гегеля дух также ассоциирован со свободой: «Но подлинный конкретный материал (содержания понятия бога. — Г.Х.) не есть *бытие*... но *дух*, абсолютное определение которого есть деятельный разум, т. е. само себя определяющее и реализующее понятие, — свобода» [6, с. 372].

⁴ Как пишет один из учеников Э. В. Соколова, доктор философии из Берлина Гарри Леманн: «Универсальный алгоритм эмансипации, предложенный Деррида в “Грамматологии” (1967), который всегда может быть приведен в действие против всевозможных властных отношений, состоит, если свести его до мема, в том, что всякая традиционная форма может быть делегитимирована, поскольку ее можно деконструировать».

ми детства, отягощенного выживанием в блокаду и в послевоенные годы, Э. В. Соколов остался в моей памяти и большим жизненным и философским открытием, и инстанцией соотнесения совести.

Ориентируясь в тонком разделении культурных традиций и уклоняясь от Гегеля — в соблазнительной близости от изолированной фигуры Анарха, — Эльмар Владимирович следует традиции добротолубия, удерживая себя и от индивидуализма, и от внутренней эмиграции в ситуации интеллектуальной несвободы, институционально закрепленной партийной властью. Такая устремленность самосознания культивируется философом. «Мне запомнилось понятие самоценности культуры, на которое указал мне в одной из наших бесед Эльмар Владимирович» [7, с. 185–202], — вспоминал С. Н. Артановский. Традировать культуру как ценность, преломляя сквозь собственную личность, — собственно это о воскрешении в духовном смысле, подобном идее Николая Федорова. В этом парадоксальном и реверсивном движении необходима предельная сосредоточенность при рассмотрении частных вопросов. И жизнь Эльмара Владимировича Соколова — ответ на вопрос, что может философская культура, в чем ее преобразующая сила вопреки диссипации, «трению и износу», дефрагментации и рассеянию.

С близкими друзьями-философами у них была игра с названием, с точным именованим феноменов, как вспоминает А. Л. Казин [8, с. 119–173]. Этот способ преодолевал завесу социально ожидаемой «болтовни», а также предоставлял возможность ускользнуть от языка идеологем, проговорить себя и довериться другу. Когда мы беседуем доверительно, мы позволяем себе состояться вопреки онемению и закоснению языка. В момент игрового признания перед Другим происходит явочным порядком разделение с ним бытия. Возможна ли личная свобода иначе, без такого разделения и признания? Видимо, возможна, но без той радости, без той уверенности в оправданности (ведь оправданность мы получаем извне). Радостная личность складывается перед лицом Другого, в литургической по настроению встрече с ним. «Идея самосовершенствования не во всем совпадает с “самореализацией”, о которой много говорят. Реализовать талант в творчестве, конечно, важно. Но что могла бы значить “реализация души”, “реализация совести”? Гораздо более глубока идея служения науке, искусству, добру, истине, любимому человеку, учителю... Но делу нельзя служить, не служа лицам. Литургия (богослужение) есть служение Высшей личности. И это есть образец нравственного действия — бескорыстного, светлого, радостного и нужного людям» [4, с. 145]. В этой обращенности к людям, в приятии и уважении их личной свободы — пусть и не всегда при полном понимании, — т. е. в соединении человеколюбия и добротолубия, у Э. В. Соколова складывается концепция нравственной культуры. «Нравственная культура... является в то же время выражением свободного разума человека, постоянно ищущего, стремящегося к ясным идеям, но не боящегося признать таинственность мира, реальные противоречия жизни» [4, с. 148].

В спорах с религиозно ориентированными коллегами-философами позиция и аргументация Эльмара Владимировича мне казались уязвимыми. Для философа как будто ничего не оправданно, в том числе неоправданны страдания всякого человека, и им нужно каждый раз заново найти смыслы — таков, как мне казалось, был основной его мотив. Для верующего есть Спаситель, есть надежда на Высший суд, тогда как для философа — только изнурительный поиск осмысленности и тем

самым оправдания, — хотя атеистом Эльмара Владимировича назвать было бы нельзя. Вера была для него каким-то внутренним светом. «Вера в добро и свобода служат источниками надежды. Надежда — двигатель души, пламя озарений и открытий, обновления жизни. Без надежды тускнеет вера, нарушается связь времен, ростки будущего не зреют, а гниют в настоящем. Без надежды нет живой преемственности поколений. Ни на что не надеющийся человек живет теперь и здесь тем, что дано, известно, разрешено. Он становится автоматом, и даже простые будничные обязанности делаются ему в тягость, не говоря уже о долговременных планах и целях. Без надежды ничто ничего не обещает... Надежда укоренена не только в свободе выбора, действия, но и в свободе разума, в мечте и фантазии. Духовная свобода есть необходимое условие здоровой нравственности...» [4, с. 133]. Это представление Э. В. Соколова о свободе созвучно с Достоевским, для которого важными становятся радость, торжество жизни и веселия (Иван Карамазов у Достоевского рассказывает о своем впечатлении от весенних клейких листочков как о радостной полноте бытия, а старец Зосима передает блаженное райское чувство смертельно больного брата. В том же направлении мыслит Николай Федоров с идеей воскрешения как жизнеутверждения в противоположность порядку Смерти).

Философия как культурная практика связана с самосознанием, с необходимостью самому проходить этапы пути, изменяясь. Ее близость к практике религиозной, к опыту Откровения бесспорна. Как всякая практика, метафизическое размышление дополняется принципами, но чистое «знание принципов — это еще не нравственная культура» [4]. Кроме теории необходима непрерывность доброй воли (усилие или усердие, сказал бы наш коллега Андрей Всеволодович Парибок из дальневосточной философско-религиозной традиции). Философствование как личная практика вместе с солидаризацией образуют животворящую среду, учреждают интеллектуальный контекст. И это в деле преодоления нигилизма крайне важно. Философский логос эмансипирует пространство (личное и социальное), в этом состоит его созидательная направленность и «добротворчество».

Встреча с Другим

Сегодня вопросы философа и теоретика культуры Э. В. Соколова по-прежнему актуальны. Всякая ли культура нуждается в соответствующей философии? Способна ли та или иная культурная практика породить в своем развитии аутентичную философию? И, напротив, может ли полноценно состояться культурная практика без своей философии? В приложении к культуре военного управления и культуре военного мышления эти вопросы остаются для меня нерешенными. Культура связана с собиранием времени, но не таким собиранием, как аккумулирует время труд или концентрирует время боль/страдание. Конечно, время — не домифический Кронос, появляется только в аграрной культуре как порождающее время, время вызревания и время плодотворности; как «оставшееся время» (Дж. Агамбен) оно являет себя христианину. Говоря о досуге и игровом характере культуры, Э. В. Соколов находился по эту, христианскую, сторону представлений о времени. Но если боль сковывает время сингулярным контрапунктом и время перестает быть равномерной природной чересполосицей, то личный ритм время обретает и становится полноценно собственным во встрече с Другим. Это время

осмысленности, истории, славы, общего дела или диалога — время взаимного признания. Это особое чувство времени не может случиться без философской рефлексии, для которой нужен досуг, свободный от боли, работы, тяготы, смерти. Эльмар Владимирович чрезвычайно ценил эти часы досуга, философской беседы и одиноких размышлений. Междуречье — это место, где беззаботно всходят семена: семена жизни и семена мысли. Культура возникает на почве солидарности и общего дела, и без личного «производства присутствия» (Гумбрехт), без взрыхленного доверием к Другому контекста, без риска искренности и доброй воли открытого лица едва ли можно представить себе ее зрелый плод. «Великие инквизиторы» предлагают людям гарантированное счастье, но ценой отказа от свободы совести: вам скажут/прикажут, что думать и что делать для общего блага.

На вопрос, какая философия нам нужна, Эльмар Владимирович искал ответа в области нравственности. Сегодня же, продолжая традицию этого вопрошания, я стала бы искать ответ в области языка. Именно с языком происходит трансформация в Доме нашего бытия в актуальной ситуации междоусобицы смыслов, в условиях кризиса привычных ориентиров (а ведь кризис, как и Страшный суд, требует оправдания и оправданности наших действий), вызываемого «глубокими фейками» медиасреды. Глубина их такова, что мы сами становимся «фейком» — производной медиасреды, а не самостоятельной личностью. Собственные политики медиа заключаются в том, чтобы потреблять потребляющего; овладевать тем, кто втянут в поглощение медиаконтента, чтобы он стал неотличим от самих медиа, — медиагумусом, медиапрахом, медиамедузой — потребителем, заполненным изнутри медиасредой. Состояние постправды стало уже привычным и привело к повсеместному недоверию людей друг к другу, ведь генерирование правдоподобного контента зачастую связано с деятельностью нейросетей с их ботами. Хотелось бы подчеркнуть сдерживающую роль философии и провоцирующее значение встречи с философом. Философ учит не запутываться в тенетах комфортного и редуцированного лже- или квазиобъяснения, не увязнуть в «сфабрикованных» медиазавесах. Навык критического мышления крайне важен для реалистичности оценок, для адекватности решений и действий. Философская практика предполагает сложность мышления, стройность и глубину, а кроме того — «смех, направленный вовнутрь», чтобы упредить разрушение Вавилонской башни.

Медиасреда абстрагирует человека до нуля-размерности цифры (Д. Кампер), нивелируя личный экзистенциальный опыт. Она псевдокультурна, не самоценна, т. е. не может восполнить базовую потребность человека в культуре как аутопойезисе, потребность в комплексной, синтетической, творческой совместной практике. Медиасреда не учреждает автономную самопроизрастающую гуманитарную культуру. Для самобытия культуры нужны непосредственный диалог, встреча людей. Слово, сказанное Другому вслух, слово, слышимое сквозь тело и сквозь пространственное взаимодействие людей, вплетенное в общее проживание мгновения, — это не то же слово, что обращено к нам со страниц книг или экранов. И если для самосознания нужен дневник (письмо), то для бытия вместе нужно живое звучащее слово (в том числе в классе и аудитории, на форуме или в парламенте).

В практической направленности философской практики, в личности самого философа, собирающего доверием к себе особое смысловое пространство, в беседе, учреждающей принципы доверия и доброй воли, при внутренней непринуж-

денности, дарованной интеллектуальной честностью, происходят плодотворный сдвиг контекста и обретение непосредственного сопричастия мысли.

Какая философия нам нужна?

Ответ на этот вопрос предполагает самоопределение эпохи. Предъявляя его, философ в рефлексии своего личного опыта дает срез времени. Поэтому, на мой взгляд, нет более точного мемориального свидетельства, чем самоотчет философов, выраженный в стратегическом видении, в постановке цели будущей философии. Ибо, формулируя стратегию, мы суммируем наиболее важное и наиболее ценное из своего опыта. В последнее десятилетие я не помню актуализации этого вопроса, зачинщиком которого выступил в 1990 г. профессор философского факультета СПбГУ Юрий Никифорович Солонин: «Признаюсь, что лично причастен к выбору названия сборника, под которым объединилось несколько авторов, решивших высказаться... кто как определился по поставленной проблеме» [9, с. 5]. Прежде, в обстановке довлеющего марксизма-ленинизма, такой вопрос не мог быть поставлен, говорит нам автор-составитель, «ныне же мы находимся... в многомерном обществе со множеством сил и влияний... Так вот, спрашивается, как понимать это “нам”? Кто эти “мы”?» [9, с. 5]. Эта проблема учреждения экспертного сообщества по сей день сохранилась, более того, усугубилась: сегодня едва ли возможно даже сформулировать такой вопрос. Ю. Н. Солонин еще хранил в себе этот опыт преемственности философского топоса. Все большее вытеснение глобальной медиасредой собственной повестки (а может быть, постепенный уход людей, еще веривших в возможность «духа времени») можно увязать с рассредоточением в группы по интересам, с отсутствием универсализирующего усилия и модернистской претензии к обобщению.

Мне показалось удивительным, что Юрий Никифорович свой краткий обзор сборника «Какая философия нам нужна? Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества» начал с Э. В. Соколова, окрестив его «правдоискателем», хотя статья Соколова — далеко не первая по порядку в сборнике. Почему именно это главное в рефлексии о философии? Почему речь в первую очередь об искренности (каждого из выбранных авторов) и правдоискательстве — не об их философской компетентности или многознании, например. И почему вместе с утратой доверия (в ситуации постправды) мы перестаем ставить вопрос о стратегии философии: какая она нам нужна? Дильтей в «Сущности философии» пишет: «Может ли идти речь о сущности философии в точном значении слова?... Название философии или “философского” имеет такие различные значения, в зависимости от времени и места, и так многочисленны духовные образования, обозначавшиеся их авторами этим именем, что можно думать, что в различные времена прекрасное, придуманное греками слово “философия” применялось к различным духовным образованиям» [10, с. 8].

Философия в конце XX в. в Ленинграде понималась как *духовная практика* в широком смысле. Ю. Н. Солонин с самоиронией философа сетует, что ответа на вопрос сборника, собравшего лучших философов, — «Какая философия нам нужна?» — нет: «Все великие вопросы безнадежны в смысле ответа на них, тем более удовлетворяющего всех. Но в поисках его мыслящее существо становится челове-

ком, прежде всего нравственным, узнающим и находящим себя в мире. На вечные вопросы человек отвечает всей своей жизнью... Размышляя на тему этого вопроса, читатель сам приобретает к философии и делает свой выбор, который, возможно, станет условием его духовного развития» [9, с. 5].

Саморазумение философии, предпринятое Ю. Н. Солониным и его коллегами по ленинградской школе, состоит в том, чтобы рефлексивно учредить точку настоящего, идентифицировать ее, ведь для построения стратегии необходимо твердо стоять на своих ногах. В сегодняшних информационных завесах бытия мы не можем похвастаться стабильностью ни в экономическом, ни в политическом, ни даже в социальном аспекте. Но возможность дать себе философский отчет у нас не отнята. В каком состоянии отечественной мысли мы встречаем третье десятилетие — время взросления — XXI в.? Можем ли мы вообразить себе стратегию, даже стоя спиной к будущему, определить то, какая философия нами мыслится за нашей спиной?

Ангел истории у Бенямина, в его сокровенном опыте [11, с. 210], движется спиной в будущее потому, что хорошо знает путь, по которому пришел в настоящее. Но вместе с тем «надежда встретить новое ждет его лишь на одном пути», на том же самом. Направленность его взгляда не совпадает с направлением (движением). В этом апория, сравнимая с той, когда мы задаемся вопросом, какая философия нам нужна. Для какого будущего мы спрашиваем сегодня о стратегии философии? Для того, которое произрастает из нашего настоящего как прошлого. Мы надеемся на преемственность, на возможность склеить и собрать, свить нить, интегрировать. Залог этой преемственности — анализирующее согласие со своим прошлым / настоящим, его философская рефлексия и артикулирование.

В завершение, признавая ограниченность своего взгляда, обращу внимание на то, что попытка уразуметь наследие наших учителей наталкивается на необходимость говорить одновременно на двух языках, находиться в двух одновременно дискурсах и, кроме того, найти точку пересечения двух серий: личного опыта общения и языкового опыта эпохи.

Литература

1. Каган, М. С., Перов, Ю. В., Прозерский, В. В. и Юровская Э. П. (ред.) (1995), *Философия культуры: становление и развитие: учеб. пособие*, СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та.
2. Соколов, Э. В. (2003), *В миру и наедине с собой*. URL: http://samlib.ru/s/sokolow_e_w/memory.shtml#_Точ42652489 (дата обращения: 13.07.2020).
3. Юнгер, Э. (2013), *Эвмесвиль*, М.: Ad Marginem.
4. Соколов, Э. В. (1990), *Нравственная культура как условие формирования здорового общества*, в Солонин, Ю. Н. (сост.), *Какая философия нам нужна? Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества*, Л.: Лениздат, с. 123–151.
5. Исаков, А. Н. (2019), *Метафизика марксизма, ESSE. Философские и теологические исследования*, т. 4, № 1. URL: <https://esse-journal.ru/?p=5710> (дата обращения: 13.07.2020).
6. Гегель, Г. В. Ф. (1977), *Энциклопедия философских наук*, М.: Мысль.
7. Артановский, С. Н. (2015), «Я никогда не говорил того, во что не верил. Но иногда мне приходилось молчать». Э. В. Соколов как человек и ученый, в Марков, Б. В. и Малинов, А. В. (сост.), *Вспоминания философский факультет*, СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, с. 185–201.
8. Казин, А. Л. (2015), *Александровский парк* (главы из книги), в Марков, Б. В. и Малинов, А. В. (сост.), *Вспоминания философский факультет*, СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, с. 119–172.
9. Солонин, Ю. Н. (1990), *От составителя*, в Солонин, Ю. Н. (сост.), *Какая философия нам нужна? Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества*, Л.: Лениздат, с. 3–6.

10. Дильтей, В. (2001), *Сущность философии*, М.: Интрада.
11. Беньямин, В. (2019), *Девять работ*, М.: РИПОЛ-классик, Панглосс.

Статья поступила в редакцию 25 сентября 2019 г.;
рекомендована в печать 2 июля 2020 г.

Контактная информация:

Хайдарова Гульнара Равиловна — д-р филос. наук, ст. науч. сотр.; khaidarova@rambler.ru.

At the origins of the Leningrad philosophy of culture. Elmar V. Sokolov. The justification of morality in philosophical practice*

G. R. Khaydarova

The N. G. Kuznetsov Naval Academy,
17/1, nab. Ushakova, St. Petersburg, 197045, Russian Federation

For citation: Khaydarova G. R. At the origins of the Leningrad philosophy of culture. Elmar V. Sokolov. The justification of morality in philosophical practice. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 3, pp. 497–510. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.307> (In Russian)

The article retrospectively analyzes the stage of the origin of philosophy of culture as a discipline in Leningrad at the end of the 20th century on the example of the prominent professor Elmar Sokolov, who brought a community of interested philosophers together. The problem of spirituality substantiation through involvement in the philosophical culture can be called a key and consolidating effort of thinkers with different political orientations. At the same time, a characteristic feature of the era was the idea of the unity of a philosophical culture that does not scatter into a multitude of diverse practices. At the opposite pole from official Marxism the dividing line passed between the religious type of spirituality and the secular cultural practice of philosophy, and, accordingly, between religious morality and “moral culture” as individual free aspiration. The concept of “moral culture” in various interpretations was developed by Professor Sokolov. The basis of morality for him is freedom, and the value is a productive “freedom for”, which implies the participation of the individual in the whole (family, society, and culture). Philosophical “self-care” leads to the desire for fullness of spiritual life, and freedom is supplemented by the “dictatorship of conscience”, which is not given rationally, logically, or socially, but is rooted in the love of goodness.

Keywords: philosophy of culture, moral culture, individual freedom, reflection, consciousness, benevolence.

References

1. Kagan, M. S., Perov, Yu. V., Prozerskii, V. V. and Yurovskaia, E. P. (eds) (1995), *Philosophy of culture: formation and development. Textbook*, St. Petersburg: St. Petersburg University Press. (In Russian)
2. Sokolov, E. V. (2003), *In the world and alone*. Available at: http://samlib.ru/s/sokolow_e_w/memory.shtml#_Toc42652489 (accessed: 13.07.2020). (In Russian)
3. Jünger, E. (2013), *Eumeswil*, Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
4. Sokolov, E. V. (1990), Moral culture as a condition for forming a healthy society, in Solonin, Yu. N. (ed.), *What philosophy do we need? Reflections on the philosophy and spiritual problems of our society*, Leningrad: Lenizdat Publ., pp. 123–151. (In Russian)

* The research has been performed within the grant of Russian Foundation for Basic Research no. 20-011-00144-a “Theoretical legacy of philosophy in Leningrad — Petersburg. Second half of the twentieth century”, St. Petersburg State University.

5. Isakov, A. N. (2019), Metaphysics of Marxism, *ESSE. Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, vol. 4, no. 1. Available at: <https://esse-journal.ru/?p=5710> (accessed: 13.07.2020). (In Russian)
6. Hegel, G. V. F. (1977), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
7. Artanovskij, S. N. (2015), "I never said anything I didn't believe in. But sometimes I had to be silent". E. V. Sokolov as a person and a scientist, in Markov, B. V. and Malinov, A. V. (eds), *Remembering philosophy department*, St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., pp. 185–201. (In Russian)
8. Kazin, A. L. (2015), Alexander Park (chapters from the book), in Markov, B. V. and Malinov, A. V. (eds), *Remembering philosophy department*, St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., pp. 119–172. (In Russian)
9. Solonin, Yu. N. (1990), From the editor, in Solonin Yu. N. (ed.), *What philosophy do we need? Reflections on the philosophy and spiritual problems of our society*, Leningrad: Lenizdat Publ., pp. 3–6. (In Russian)
10. Dilthey, W. (2001), *Das Wesen der Philosophie*, Moscow: Intrada Publ. (In Russian)
11. Benjamin, W. (2019), *Nine works*, Moscow: RIPOL klassik Publ., Pangloss Publ. (In Russian)

Received: September 25, 2019

Accepted: July 2, 2020

Author's information:

Goulnara R. Khaydarova — Dr. Sci. in Philosophy, Senior Researcher; khaidarova@rambler.ru