

6. *Марков Б. В.* Антропологический поворот в философии XX века // Очерки социальной антропологии / отв. ред. В. В. Шаронов. СПб., 1995. С. 18–29.
7. *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. 464 с.
8. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб., 1998. 160 с.
9. *Ницше Ф.* Ессе Номо // Ф. Ницше. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. 829 с.
10. *Свасьян К.* Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1. 831 с.
11. *Фуко М.* Воля к знанию: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. 448 с.
12. *Lakoff R.* Language and Woman's Place. N. Y., 1975. 41 p.
13. *Фуко М.* Что такое Просвещение? / пер. с фр. и прим. Н. Т. Пахсарьян // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9: Филология. 1999. № 2. С. 132–149.
14. *Кемеров В. Е.* Введение в социальную философию. М., 1996. 141 с.
15. *Wattanasewan K.* The Self and Symbolic Consumption // J. of Am. Academy of Business. 2005. Vol. 6 (1). P. 179–184.
16. *Hirschman E.* Comprehending Symbolic Consumption: Three Theoretical Issues // Symbolic Consumer Behavior. 1981. Vol. S-04. 202 p.
17. Профессиональная культура журналиста в условиях медиатрансформаций : [коллект. моногр.] / под. ред. М. А. Мясниковой. Екатеринбург, 2020. 236 с.
18. Метамодернизм. Историчность, аффект и глубина после постмодернизма / под ред. Р. Аккера, Э. Гиббонса, Т. Вермюлена ; пер. с англ. В. М. Липки. М., 2020. 494 с.

1.2. Философско-антропологический дискурс в российской журналистике конца XIX — начала XX в.

Особенности взаимосвязи философии и журналистики во второй половине XIX в.

Антропологическая проблематика (исследования по «проблеме человека») в русской литературе и журналистике разрабатывалась и анализировалась весьма многообразно: в тех же философских, научно-литературных журналах мы находим огромное количество

работ разных специалистов, посвященных изучению того, что такое человек, что он есть сегодня, в каких условиях живет, каковы его ценности и смыслы существования и деятельности. Пореформенная Россия решительно обострила все эти вопросы так, что человек и различные аспекты его существования действительно превратились *в проблему* (то есть задачу, требующую решения).

Во второй половине XIX в. в российских журналах появляются работы экономистов и юристов (александровские реформы резко изменяли экономический уклад жизни, социальную структуру многомиллионной империи, политическую систему и культурный ландшафт), психологов и психиатров (фундаментальные сдвиги в самых устоях повседневной жизни людей заставляли изучать их психическую жизнь), этнографов и социологов (со времен славянофилов и народников с их любовью к народу выяснилось, что образованное общество мало что знает о нациях и этносах, конфессиональных и профессиональных группах). Кроме того, потребности просвещения и воспитания, развития различных форм творчества и т. п. также требовали значительных исследовательских усилий. И, разумеется, потребности собственно мировоззренческого и методологического характера ставили острые вопросы перед наукой, философией, искусством.

Важно также отметить, что именно в пореформенное время происходит становление вполне самостоятельной основательной философской традиции в России, что было связано с развитием соответствующих институтов и коммуникаций (система университетского образования, научные общества, кадры профессиональных специалистов, специальная периодика, вхождение в круг профессиональных международных связей и отношений). Формируется целый спектр различных философских направлений, в рамках которых выделяются известные авторитеты. Более того, в этот период закладывается ряд тенденций, в значительной мере определивших последующее развитие философии, науки и культуры в России в XX в.

Во второй половине XIX в. стал складываться ставший затем традиционным симбиоз общественно-политической и философской журналистики, появились ежемесячные толстые журналы,

ставшие важными носителями и распространителями литературно-публицистического и философского дискурса, включавшие в свое проблемное поле целый ряд вопросов философско-антропологического характера.

Для понимания сложившегося в России характера взаимосвязи философии и журналистики необходимо иметь в виду *социально-политический контекст* развития русской философской и социально-политической мысли в целом. Речь идет о систематических гонениях на русскую философскую мысль второй половины XIX столетия со стороны правительства. Ввиду специфических форм репрессий и преследования философии (вспомним приснопамятную правительственную формулу о том, что «польза от философии не доказана, а вред несомненный»), она вынуждена была искать своеобразные ниши для своей самореализации и существования. Известный русский библиограф и историк русской философии Я. Н. Колубовский писал об этом: «С воцарением Александра II повяло новой жизнью и для философии. До того времени она была предметом необыкновенных опасений со стороны власти и подвергалась изгнанию из круга университетского преподавания почти в продолжение целого десятилетия, в повременных изданиях трудно встретить философскую статью. Не так было с 55-го года. В образованных кругах пробивается наружу интерес к философии, устраиваются публичные лекции по философии и имеют успех» [1, с. 7]. И поскольку практически в течение целого ряда лет в университетско-академические круги, по большому счету, дорога философии была заказана, она нашла *специфическую нишу для своего существования — журналистику*. По этому поводу Я. Н. Колубовский добавлял: «Русская литература отличается особенностью: редкий труд дерзает вступить на путь Божий под своим собственным флагом в отдельном издании, но стремится найти себе приют где-нибудь в толстом журнале» [Там же, с. 3].

К примеру, одним из наиболее популярных и долговечных толстых журналов того времени было либеральное издание «Вестник Европы», выходявшее в течение 52 лет. Его основателем (в 1866 г.) и редактором-издателем на протяжении 43 лет был историк и общественный деятель М. М. Стасюлевич. Ядро редакции составили

профессора А. Н. Пыпин, К. Д. Кавелин, В. Д. Спасович, покинувшие Петербургский университет вместе со Стасюлевичем в знак протеста против реакционной политики правительства. Журнал ратовал за «европеизацию» России, за утверждение в стране либеральных ценностей — это конституционная законность, гарантии прав человека, независимый суд, облегчение цензурных требований и т. д. На страницах журнала увидели свет статьи П. В. Анненкова, А. Н. Веселовского, В. В. Стасова и других критиков и литературоведов. С 1970-х гг. в издании стали принимать участие такие видные ученые, как И. И. Мечников, И. М. Сеченов, А. Н. Бекетов, Н. И. Костомаров и др., работы которых составили научный раздел данного журнала [2, с. 283].

На обширном поле солидных общественно-политических журналов важное место занимали более радикальные, чем «Вестник Европы», издания — «Русское богатство», «Современник», «Отечественные записки». В них публиковались статьи и литературные произведения, задававшие определенный философский ракурс для критического восприятия социально-политических реалий российской действительности того времени. Так, например, политическая программа журнала «Русское богатство» содержала попытки изыскания путей буржуазно-демократического и социалистического преобразования России, включая развитие такой формы общественного самоуправления, как земства. В журнале публиковали свои социально-критические работы такие известные народнические публицисты, как Н. К. Михайловский (редактор журнала с 1892 г.), С. Н. Южаков, В. Г. Воронцов и др., а также В. Г. Короленко (главный редактор журнала с 1898 г.), заявлявший, что основная задача прогрессивной журналистики заключается в том, чтобы защитить право на достоинство человека всюду, где это можно сделать пером, поскольку «вообще человек живет не для того, чтобы служить материалом для тех или других схем, и процесс жизни важен не по тем лишь конечным формулам, которыми отмечают те или другие периоды, а и сам по себе. Дорог человек, дорога его свобода, его возможное на земле счастье, развитие, усложнение и удовлетворение человеческих потребностей» [3].

Одно из центральных мест среди демократической прессы второй половины XIX в. занимал журнал «Современник». Журнал последовательно, особенно с приходом в редакцию Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, защищал интересы крестьян в предреформенные и послереформенные годы, утверждал новые, основанные на человеческой свободе принципы организации общественных и трудовых отношений, реалистические принципы в искусстве. Многие статьи его политического отдела, и прежде всего Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, пропагандировали революционно-демократические идеалы, включая идеал «критически мыслящей личности», выражающей своими взглядами «народный дух» и призванной вести за собой «народную плоть» [4, с. 27]. «Современник» сыграл огромную роль в формировании в России особого социального слоя под названием «русская интеллигенция» с ее противоречивым мировоззренческим укладом.

Разработка антропологической проблематики в журнале «Вопросы философии и психологии»

Разумеется, общественно-политические и литературные журналы, имевшие мощное мировоззренческое и политическое влияние — «Вестник Европы», «Русское богатство», «Современник» и др., — в известной мере удовлетворяли интересы широких слоев образованного общества, потребности в углублении его методологической культуры, но отечественная философия жаждала возможностей развиваться на собственном поле — общество остро нуждалось в организации собственно *философского журнала*.

И такие попытки стали предприниматься: профессор Киевского университета св. Владимира А. А. Козлов приступает к изданию журнала «Философский трехмесячник». Ему удалось выпустить только четыре номера, после чего издание прекратилось (1885–1887). Чуть позднее (1888–1890) он вновь предпринимает попытку издания нового философского журнала «Свое слово» [5, с. 195–197], но, поскольку это было делом новым, рискованным, предприятие ограничилось весьма скромными успехами — вместо полноценного журнала со своим кругом авторов, аудиторией и т. п. получились лишь сборники работ самого редактора.

Однако потребность в специальном журнале все более настоятельно заявляла о себе. Большую роль в осуществлении этой идеи сыграло создание в 1885 г. профессором М. М. Троицким при Московском университете первого в России научного общества философского характера — Московского психологического общества [см. об этом: 6]. Примечательно, что 14 февраля 1888 г. состоялось публичное заседание общества, посвященное памяти А. Шопенгауэра, а 10 марта решено было напечатать произнесенные на этом заседании речи отдельной книгой (в «трудах» общества), вызвавшей значительный интерес образованной публики. Очевидно, главную роль сыграли обилие поступавших материалов (докладов и рефератов) и регулярность заседаний общества.

Позднее председательствовавший с 1887 г. в течение десяти лет на заседаниях общества профессор Н. Я. Грот писал, что на них все чаще стали раздаваться голоса в пользу создания «специального органа философии», который «должен удовлетворять некоторым несомненным умственным и нравственным потребностям, назревшим в нашем обществе... в пределах и свободного и всестороннего теоретического обсуждения основных вопросов жизни и знания» [7, с. I]. Логично, что первым редактором нового журнала «Вопросы философии и психологии» стал профессор Н. Я. Грот, который вспоминал по этому поводу: «Еще 3 года назад почтенный Козлов был настолько одинок в своей проповеди, что не мог дать делу ту более широкую организацию, которую мы ныне пытаемся осуществить» [8, с. VIII]. Огромную роль в реализации этого замысла сыграла финансовая поддержка члена Московского психологического общества купца и фабриканта А. А. Абрикосова. Учитывая крайнюю новизну и финансовую рискованность подобного предприятия, с ноября 1893 г. Абрикосов передал журнал в собственность Психологического общества, отказавшись от компенсации понесенных им расходов.

Чтобы в полной мере понять и оценить ту роль, которую стал играть журнал, надо обратиться к культурно-историческому контексту, в котором происходили становление и вся последующая 30-летняя история его деятельности [9, с. 9–22].

Что касается сферы собственно журналистики, то на рубеже XIX–XX вв. в России тираж общественно-политических ежеме-

саячников мог доходить до 15 тыс. экземпляров (1900 г.), причем если ранее тираж определялся в основном подпиской, то теперь — розничной продажей. На этом фоне уже за 1891 г. *специальный философский журнал* собрал 1 564 подписчика, и в дальнейшем эта цифра колебалась от 1 500 до 2 100 [10, с. 177–178]!

Много это или мало для такой страны, как Российская империя? Для сравнения: такой солидный журнал, как «Вестник Европы», в 1870 г. имел 6 тыс. подписчиков, «Научное обозрение» в 1898 г. — 2 500, «Мир Божий» в 1897 г. — 8 тыс.

Атмосфера в русском обществе в конце XIX в. была пронизана милленаристскими настроениями — ожиданиями грядущих небывалых перемен (научно-технического прогресса, расцвета культуры, радикального переустройства человека и общества).

При всей своей профессиональной специфике журнал стремился к наиболее широкому охвату всех сфер общественной мысли и всех ее направлений: за все время существования в нем опубликованы были работы 322 авторов [см. об этом: 1], среди которых были философы С. Аскольдов, А. Богданов, Н. Бугаев, Н. Бердяев, С. Булгаков, М. Гершензон, В. Гольцев, Н. Лосский, П. Милюков, П. Новгородцев, В. Розанов, В. Соловьев, П. Струве, С. и Е. Трубецкие, Б. Чичерин, С. Франк, Г. Шпет, Б. Яковенко и многие другие [9, с. 22–48]. На страницах журнала публиковались работы Л. Толстого¹, ученых-естествоиспытателей Н. Умова, В. Бехтерева, В. Вернадского, социологов М. Ковалевского, В. Хвостова, врача-психиатра С. Корсакова. Еще и сегодня впечатляет библиографический раздел журнала, дававший поистине широчайшую панораму международной философской, психологической жизни.

Свои глубинные интенции редакция журнала устами своего редактора Н. Грота выражала следующим образом: «Знамя критики есть совершенно реальное знамя: оно есть знамя свободы и самостоятельности человеческой личности» [7, с. III].

С пояснениями по поводу позиций журнала выступил и В. Соловьев. В. Ванчугов цитирует его высказывание, напечатанное

¹ Трактат Л.Н. Толстого «Что такое искусство?» впервые был опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии»: гл. 1–5 в ноябре — декабре 1897 г., главы 6–20 в январе — феврале 1898 г.

в журнале «Новости» (№ 12 и 25 от июня 1891 г.): «Полная свобода философской мысли при искреннем и внимательном отношении ко всем высшим задачам человеческой жизни — вот неизменный характер, который профессор Грот и его ближайшие сотрудники успели сообщить своему делу... В России, во всяком случае, мы нуждаемся не в искусственной поддержке потерявших кредит измов и не в предумышленном создании новых, заранее обреченных на ту же участь, а единственно только в распределении философского образования, в развитии разумных и сознательных взглядов на вещи» [11, с. 145–146].

В условиях интенсивных мировоззренческих и методологических поисков, ведшихся представителями различных направлений русской философии конца XIX — начала XX в., главные принципиальные вопросы неизбежно кристаллизуются вокруг проблемы *предмета философии*. Что же она есть такое?

В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874) молодой философ делает решительный вывод: «Философия в смысле отвлеченного, чисто теоретического познания окончила свое развитие» [12, с. 26], — и провозглашает в ней конец вполне определенной философии — позитивистской. Но какова тогда философия «подлинная, настоящая»? А далее неизбежно встает вопрос о философии «самобытно-русской» — возможна ли она, или философия в России обречена быть эпигонской [см.: 11–14]?

Особенностью разработки философско-антропологической проблематики в журнале являлась сильная *психологическая ориентация* — не случайно основатель Психологического общества М. Троицкий настаивал на том, что «основой всех философских теорий и построений... должна быть психология (в широком смысле как теория познания), а не онтология, — научное изучение и анализ содержания сознания или опыта», именно психология является основой для логики, этики, философии права, педагогики, для общественных наук, поскольку все эти науки «черпают свои основные теоретические посылки из психологии» [15, с. 183–189].

Подлинная философия в представлении большинства авторов журнала — это *философия жизни* в широком смысле, в ней централь-

ное внимание уделяется не метафизике, онтологии и гносеологии, а существованию человека [16, с. 7]. Поэтому бросающейся в глаза отличительной особенностью многочисленных статей, глав из книг, полемических выступлений этого времени является пристальное внимание к главным аспектам человеческого существования: приведем в пример «Письма о книге графа Л. Н. Толстого “О жизни”» А. Козлова (кн. 5), «Цель человеческой жизни» В. Розанова (кн. 15), «Смысл любви» В. Соловьева (кн. 15), «Смысл жизни» Е. Трубецкого (кн. 141–142), «Memento mori» Л. Шестова (кн. 139–140), «Боль (речь на актах Юрьевского ун-та 12 дек. 1898 г.)» В. Чижа (кн. 48) и др.

В условиях становления и самоопределения (в том числе институционального) профессионального знания в России вопрос о предмете философии и философствования вообще (не случайно в журналах часто можно было встретить характеристику-определение «писатель по философским вопросам») был далеко не праздным. Ему посвящается множество статей, и часто в них вспыхивает довольно жесткая полемика.

Весьма распространенным способом развития философских идей были разборы идей философов, получивших признание в академической и университетской среде, нередко полемические (В. Соловьева, А. Введенского, Е. и С. Трубецких, Л. Лопатина, Н. Бердяева, С. Булгакова и др.).

О предмете философии рассуждает Н. А. Иванцов в статье «Отношение между философией и наукой»: «Что такое философия? — вопрошает автор и переходит к разбору заявленной темы. — Наука и философия противоположны, потому что философия есть учение о *сущностях, вещах в себе*, наука — *учение о явлениях*. Но в науках можно встретить представления о познании сущностей, а, с другой стороны, не всякая философия есть учение о сущностях (познании вещей в себе). По другому определению философия есть учение о *целях существующего, наука* — о его причинах. Содержание науки — *данные опыта*, содержание философии также и истины *откровения, дающиеся нам сверхчувственным, чудесным путем*. Но это — скорее остаток Средневековья, пережиток» [17, с. 27–28].

Другой взгляд выражает Н. А. Иванцов: «Философия есть учение *нравственное, учение о законах и принципах действия*,

в противоположность науке — *учению о принципах и законах существования*». Более того, «антропологи освящают, облагораживают эту власть (человека над природой), ставя рядом с понятием права, которое происходит от превосходства интеллекта, понятие долга, вытекающего из нравственности и религиозности». Другими словами, человек резко отличается от животных своим творчеством (способностью создавать идеалы), которое качественно отличает его психику и которое мы называем разумом. Но это, в сущности, мало различает философию и науку [17, с. 29]. Но существует и другая точка зрения: наука отличается своим *методом* познания — *индуктивным*, философия же *творчески создает мировоззрение*, но и здесь различие только кажущееся. Таким образом, в содержании и методах философии и науки *нет резкой противоположности* [см.: Там же, с. 36, 38].

В конечном счете автор приходит к выводу, что содержание философии и содержание науки нетождественны. Философия обнимает все содержание наук в органическом единстве. И наука, и философия одинаково законны и необходимы. Только наука есть стремление к *познанию*, а философия — к *творчеству* [Там же, с. 60].

Поскольку статья Н. Иванцова представляла собой текст доклада на заседании Московского психологического общества, в обсуждении которого участвовал Н. Грот, он в этой же книге журнала выразил свое понимание предмета философии в статье «Что такое метафизика» [18]. Он объявил, что философия есть полное и всестороннее познание мира и человека при их синтезе и взаимодействии [Там же, с. 112], то есть мудрость, которая не есть просто знание, но знание человеком самого себя, она есть обладание высшими абстрактными формулами жизни, высшими интуициями чувства — идеалами, выработанными всей полнотой средств, находящихся в распоряжении человека. Философия как целое не есть ни наука, ни искусство, ни религия. В то же время разными своими сторонами она сближается с наукой, искусством и религией. В религии философия при помощи разума проверяет истины веры и устраняет из нее все частное, субъективное, чуждое. Поэтому бесплодны попытки слить философию с наукой или религией. Разрыв философии с другими формами разумного творчества приводит к уродливым

явлениям: отрыв от науки порождал фантастические произвольные умствования; разрыв с религией запутывал человеческий разум в антиномиях рассудка и лишал возможности их преодоления и примирения; отождествление философии с наукой — двоякого рода: философия объявляется наукой или группой наук, с другой стороны, она объявляется общим результатом всех наук, «наукой наук». И в том, и в другом случае она лишается главного — «своей сущности как строительницы общих начал и критериев поведения, идеалов разумной человеческой деятельности, руководящих принципов познания и творчества» [18, с. 114].

Особый научный элемент в философии представляет метафизика. Философия шире метафизики. Отрицательное (и ошибочное) отношение к метафизике сформировал О. Конт, хотя термином пользовались со времен Андроника Родосского — это наука о понятиях человеческого разума, об общих основах всякого достоверного опыта и познания. И. Кант за 50 лет до Конта построил свою критику понятий и назвал ее новой метафизикой, в отличие от старой (некритичной) [Там же, с. 116].

Метафизика, подчеркивает Н. Грот, есть *исследование общих форм и законов духа (разума и воли) в познании действительности и в воздействии на нее*. Метафизика есть теория компетентности разума, будучи учением об общих началах познания и действия, субъекта и объекта, и потому она есть учение об основах бытия. В отличие от психологии, метафизика не опытная наука, а умозрительная. Она создает систему противоречащих опыту и невыводимых из него понятий чисто умозрительно, при помощи только работы разума. Она устанавливала абсолютные (обязательные) законы бытия (онтология), мышления (логика), поведения (этика) [Там же, с. 122].

Но почему при стольких достоинствах метафизика не обладает всеобщим признанием? Субъективные элементы в философии — чувство и личное творчество. Философия должна быть национальной. Человек — носитель вселенских начал, одно из воплощений мирового разума, но вместе с тем он и личность, своеобразная субъективно-цельная индивидуальность [Там же, с. 128].

Еще один источник философии обнаруживает С. Н. Трубецкой в своей статье «О природе человеческого сознания» в его, сознании, органической соборности, «коренной коллективности», разрушение которой и приводит к мировоззренческому и духовному кризису, так как сознание стали понимать как *личную* функцию индивида. Выявление метафизических оснований и условий и есть философия [19, с. 102].

Л. Лопатин допускает в качестве подлинной лишь ту философию, которая дает обоснование нравственности, признает свободу воли, разумный миропорядок и вечность внутреннего существа человека [20, с. 351]. Позднее он кратко сформулирует определение философии как «понятия о духе как самобытном факторе жизни» [21, с. 263]. Лопатин дает свою классификацию типических систем философии: он выделяет пять коренных систем (или типов) понимания действительности — «гилозоизм, дуализм, материализм, феноменологизм, идеализм или спиритуализм» [Там же, с. 274].

Заметное преобладание религиозно-философских предпочтений авторов журнала привело к тому, что практически для подавляющего большинства из них главным противником на этом поле боя стал позитивизм (который, как мы помним, В. Соловьев заклеил в качестве причины и источника кризиса философии).

Таким образом, бурное развитие философии в России завязывалось вокруг интенсивного осмысления того, что же собой представляет человек — этот «носитель вселенских начал», как оказывается, изначально нагруженный целым сонмом сложнейших проблем и задач.

Именно так представил дело В. Соловьев при переходе от анализа кризиса современной философии к критике «отвлеченных начал», на которые распалась мировая культура, а, значит, и все сферы существования человека (они в своем противопоставлении огрубелись, извратились, приобрели этот свой «отвлеченный» характер), и к поиску выхода из него при помощи такого инструмента, как «универсальный органический синтез науки, философии и религии» (то есть культуры, всех важнейших сфер жизни человека, оснований его познания и деятельности).

Вообще идея о том, что наступивший мировой кризис культуры острейшим образом поставил задачу «органического синтеза» отпавших и обособившихся частей ее, стала настоящим общим местом в русской философии и культуре этого периода. Смысл этой проблемы (задачи!) первоначально раскрыл В. Соловьев, который полагает следующее: «1) есть всеединое первоначало всего существующего; 2) это всеединое первоначало в своей проявляемой действительности, которую мы познаем в области нашего опыта, представляет несомненно духовный характер; 3) эта духовная действительность принадлежит первоначалу независимо от нашего сознания и первее его» [12, с. 166]. «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, — пишет он, — то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий и последний вопрос нашего исследования» [22, с. 883].

Идея синтеза различных частей культуры и стремление к поиску оснований и путей для его осуществления овладевали российскими умами настолько, что профессор духовной академии А. Введенский насмешливо заметил: «Ныне все стараются примирить: примиряют религию с философией, философию с наукой, философию спекулятивную с “научной”, идеализм с эмпиризмом, мистицизм с позитивизмом, априоризм с апостериоризмом, динамизм с атомизмом, альтруизм с эгоизмом и т. д. без конца» [14, с. 135].

Соловьев выдвигает идею Богочеловечества как задачу и задание сущему человечеству произвести «обожение» этого мира, вернуть творение Творцу и тем осуществить Царство Божие. Здесь при следовании теологическим ухищрениям в истолковании Абсолюта (Всеединого), его изначальной цельности и осуществления этой цельности в историческом процессе жизни человека и человечества

и многих других чисто схоластических аспектов, которые он хотел наполнить горячим актуальным смыслом, разумеется, не удалось избежать известных пороков, разночтений и недоумений, о которых десять лет спустя после смерти Соловьева скажут его друзья, прежде всего Л. М. Лопатин и кн. Е. Н. Трубецкой.

Их полемика началась еще задолго до выхода книги Е. Н. Трубецкого («Миросозерцание Вл. С. Соловьева» в двух томах. М., 1913) и весьма горячего и скорого отклика на нее другого друга Вл. Соловьева в журнале «Вопросы философии и психологии» (кн. 119, 120, 123, 124).

Е. Трубецкой на правах не только друга, но и единомышленника Соловьева и даже продолжателя его «дела» (что он специально подчеркнул, напомнив Лопатину, что, по сути, Соловьев не разделял воззрений своего друга «Левона», подшучивая над ним в своих эпиграммах), скажет: «Главное и сверхвременное в учении Соловьева — учение о смысле жизни» [23, с. 637]. Это положение разворачивается Соловьевым в целую сеть концептов. Абсолют, то есть совершенное всецелое, только и придающее смысл всему существующему, есть Бог. Вера в Абсолют, знание предполагает истину, воля — добро, чувство — красоту. «Человек отличается от прочей твари стремлением жить сознательно, разумно», для этого надо верить в смысл своей жизни [Там же, с. 640–642]. Безусловное как смысл жизни есть всеединое. Религия и есть связь мира с безусловным. Безусловное, Божественное должно быть всем для человека, то есть религия должна пробрести для него всеобъемлющее значение. В христианском учении о Богочеловечестве реализуется идея полного взаимопроникновения человека Богом. Бесчеловечный бог восточных религий не может наполнить жизнь смыслом. Вера в человека, доведенная до конца (в языческом поклонении человекообразным богам), не может иметь смысла — вера в безусловное, которое подлежит смерти, абсурдна. Вера в человека имеет смысл, если исходить из того, что он может обрести бессмертие, но только через свою связь с Богом. Абсолютное есть всецелое, совершенное, полнота всякого бытия. Один лишь человек обладает формой всеединства — сознания и жизни, все прочие твари захвачены частным.

Поэтому он может быть проводником всеединства, осуществлять в мире подобие Божье, служить завершением эволюции [23, с. 642].

Лопатин был в сильнейшей степени поражен достаточно резкими формулами Е. Трубецкого при оценке роли и значения ряда элементов мировоззрения Соловьева, объявив, что это «пример незаслуженно сурового суда... со стороны кн. Е. Трубецкого» [24, с. 375–376]. Показательна их дискуссия о смысле и значении философии Вл. Соловьева, в которой Л. Лопатин сделал несколько «приступов» к разбору «сурового суда», но кн. Е. Трубецкой постарался отставить за собой последнее слово [25, с. 579].

Е. Трубецкой согласен признать жесткость некоторых своих оценок воззрений Соловьева, в анализе которых он видит методологическую основательность своего подхода, отделить устаревшую «скорлупу» от животворного содержимого. Для него это идеи Соловьева о том, что «призвание человека — теургия, то есть завершение дела Божьего на земле, а оно состоит в том, чтобы все творение было едино в Боге. Через него весь внебожественный мир стал единым живым телом, всецелым воплощением Божественной премудрости. Человек есть посредник и объединитель всей твари в Боге. Он — орган всеединства» [23, с. 642–647].

Е. Трубецкой продолжает критический разбор наследия своего друга и учителя, выделяя в нем несомненно утопические идеи: «Соловьеву не хватало понимания бездны греховной (что так понимал Достоевский), это его детское жизнерадостное чувство непонимания, например, что такое “страх Божий”! Он потерял сознание границ, отделяющих земное греховное от Божественного. Земля, не пережившая страданий Христовых, не в состоянии удержать в себе сияние риз Спасителя. Мы видим у Соловьева полнейшую мистификацию всего земного, природного и дерзкую рационализацию мистического... <...> Забвение границ двух миров: любое познание — мистично, любая христианская мистерия им излагается как нечто вполне рациональное и понятное. Он хочет воплощения в этом мире земной человеческой жизни царства Христова, но он отождествляет Царство Божие с земной теократией. Преображение Христово должно стать началом преобразования всей жизни, но утвердить царство преобразенного человечества в церковно-государственной организации?

Христианская теократия будущего в его понимании есть свободный богочеловеческий духовный союз? В этом — порок его рассуждений. В его теократии государство становится *социальным телом Христовым*? Мирская принудительная организация, рассчитанная на преступления и пороки, не может быть жилищем преображенного Богочеловечества. Земная националистическая мечта о покорении всех народов под соединенной властью царского жезла и пастырского посоха римского папы» [23, с. 647–653]? Эти и подобные критические инвективы в адрес теологических хитросплетений Соловьева (особенно в период его увлечения проектом «всемирной церкви») повергают Л. Лопатина в священный трепет, и он отчаянно пытается, как ему кажется, защитить наследие великого друга.

Но в итоге схема была задана. Она выразила общую тенденцию, реализовывавшуюся с той или иной артикуляцией, к которой с разных сторон приходили многие русские идеалисты этого периода — Н. Федоров, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, Л. Лопатин, А. Козлов, С. Аскольдов, Н. Лосский, позднее П. Флоренский и др. Такая философская схема создавала иллюзию базиса, на котором религия и философское знание, да и наука теряют черты принципиальной противоположности, а сама эта противоположность представляется чем-то исторически преходящим, продуктом прошлых заблуждений.

Помимо обнаружившейся крайней утопичности соловьевских проектов универсального синтеза частей культуры (о чем и высказался Е. Трубецкой), в гуще этой проблематики вставала так называемая реальная фигура «носителя вселенских начал» (*образа всеединства*), то есть человека, которому надлежало совершить беспрецедентное. Речь идет о качествах человеческой природы: повреждена ли она изначально, необходимо ли искупление (и как), может ли акт спасения осуществить сам человек (без помощи извне) или все человечество? Тут обнаружился практически весь спектр теологических конструкций, бившихся между Сциллой *теодицеи* и Харибдой *антроподицеи*.

Наступление нового XX в. заметно преображает характер постановки вопросов и предлагаемых решений в русской философско-антропологически ориентированной журналистике. В этом сказывается ряд факторов: кризис охватывает все сферы общест-

ва — экономику, политику, духовную культуру; происходит резкое ускорение социальных процессов (подстегиваемое в том числе научно-техническим прогрессом); возникают широкие политические движения, складываются политические партии с четко артикулируемыми политическими программами и идеологиями (марксизм). Общим, пожалуй, для большинства общественно-политических и философских журналов было настоящее засилье религиозно-мифологической антропологии, особенно под влиянием так называемого «нового религиозного сознания». В этой сфере проблемы социального неравенства, жестокой эксплуатации и подавления элементарных человеческих прав путем мифологического конструирования превращались в поиски источников «мирового зла», указывалась его главная причина — «обезбоживание мира» [16, с. 63–64]

С. Булгаков в духе «нового идеализма» обозначил проблему так: вопреки просветительскому оптимизму и прогрессизму — представлениям о том, что мир сам собой идет от худшего к лучшему, — уже Кант говорит, что «человек по природе своей зол». Источник этого зла — в человеческой свободе. Кант отрицает первородный грех, повреждающий саму природу человека, но зло можно превозмочь, так как оно проявляется в человеке как свободно действующем существе, то есть Кант приходит к идее об искуплении благодатной помощью свыше, но не отходит вполне и от идеи самоспасения и самоискупления человека [26, с. 63–64].

В конечном итоге, несмотря на множество хитроумных построений, решавших нерешаемую в принципе двуединую задачу — разрешить огромное количество нелепиц и абсурдных ситуаций, содержащихся в религиозно-мифологической картине мира и человека (а кроме того, еще стремясь наполнить ее не просто актуальным, но и эвристически ценным содержанием), трудами русской религиозно-идеалистической философии была сконструирована (теперь уже вполне сознательно, с применением новейших средств теоретического мышления) новая мифология, которая своим темным языком, наполненным множеством мифологем, пыталась объяснить *urbī et orbī* невероятно сложный узел проблем мирового кризиса (культуры, политики, экономики), который неуклонно вел страну к двум революциям, а мир в целом — к двум мировым войнам.

Знакомство с эволюцией воззрений русской религиозной философской антропологии на сущность человека и мира, на их взаимосвязь и ее перспективы создает впечатление крайней раздвоенности: эти незаурядные умы разговаривали на каком-то странном языке (действительно «не от мира сего»), скрупулезно вытачивали хитроумные конструкции, столь далекие от той жизни, которая бурлила у порога их кабинетов, что невольно закрадывается опасение за их судьбу.

Мощный всплеск научной мысли в России на рубеже веков не мог не сказаться на выдвижении теории, альтернативной религиозно-мифологическому антропологизму с его теологическими ухищрениями, схоластическими конструкциями, весьма далекими от проблем и повседневной жизни человека, и общества. В журнале появляются статьи социологического содержания («Современное состояние социологии» А. Гуревича (кн. 66), «Предмет и метод социологии», «Социальный организм» (кн. 99–100), «Классификация наук и место социологии в системе научного знания» В. Хвостова (кн. 139–140)) и социально-философского характера («Свобода и историческая необходимость» П. Струве (кн. 36); «Проблема и задача социально-научного познания» Б. Кистяковского (кн. 112).

Несомненно, деятельность первого русского философского журнала проложила дорогу целому ряду философских периодических изданий, которые столь же интенсивно исследовали философско-антропологическую проблематику, — «Вера и разум», «Логос» (1910–1914), «Истина» (1906), «Новые идеи в философии» (1912–1914), «Критическое обозрение» (1905–1909), «Труды и дни» (1913), «Мысль и слово. Философский ежегодник» (1918–1921), «Мысль. Журнал Петербургского философского общества» (1922) и целый ряд других [27, с. 184–185].

Особо следует сказать о роли такого журнала, как «Логос» — международный ежегодник по философии культуры [28, с. 127–136]. Дело в том, что русская философия в пору своего становления находилась в постоянном творческом контакте с главными центрами мировой философии. Точно так же, как в сфере литературы были налажены устойчивые плодотворные контакты русских и европейских писателей, так в академической и университетской среде

складывались формы постоянных контактов русских ученых — психiatров, психологов, социологов, психотерапевтов и т. п. — на международных конгрессах, в публикациях за рубежом, на стажировках в зарубежных университетах, в переводе зарубежной литературы на русский язык.

В известном смысле история подготовки и организации издания ежегодника «Логос» была показателем выхода контактов русской философии на международный уровень. Исследователь истории этого издания А. А. Ермичев подчеркивал, что Р. Кронер (редактор немецкого издания «Логоса») заявлял: «Атомистическая раздробленность» жизни, понижение качества культуры, религиозный индифферентизм и духовная нищета современников... Главную идею... философского и культурного синтеза, имеющего сверхнациональный характер... авторы положили основанием исследовательской и пропагандистской работы нового журнала» [28, с. 128].

Мотивы, двигавшие организаторами и авторами данного ежегодника, были озвучены в заявлении редакции, озаглавленном «Современный культурный распад и культурное значение философии»: «Русская философская мысль, впервые проснувшаяся у славянофилов и романтиков, жадно устремилась к всеобъемлющему, все стороны жизни и мысли охватывающему синтезу. Но, сознательно стремясь к синтезу, она бессознательно двигалась к хаосу и сама ввергала в хаос всю культуру России. Причина в том, что наша мысль никогда не была вполне свободной и автономной. Основные принципы философии не выковывались в огне теоретической работы, а извлекались из темных недр переживаний» [29, с. 1–16].

Некоторые обобщения

При рассмотрении особенностей мировоззрения авторов журнала «Вопросы философии и психологии» и ряда других философских изданий можно заметить, как происходил переход от абстрактно-просветительского (и религиозно-теологического) к социально-историческому представлению о человеке как о продукте длительной социальной эволюции, социально-историческом существе. В тридцатилетней истории первого русского философского журнала наглядно представлен переход от религиозно-мифологических представлений

христианского эсхатологизма (абсолютная конечность времени человеческой истории) через просветительские рационалистические идеи бесконечного прямолинейного прогрессизма [см.: 30, с. 780–804] к современным концепциям социально-политического и культурного развития, социально-исторического времени.

В этом переходе совершенно очевиден такой важный момент, как *архаичность религиозно-антропологического дискурса* русской религиозной философии, предпринявшей попытку ответить на вызовы мирового кризиса культуры и мировоззрения реставрацией религиозно-мифологической системы воззрений в категориях христианской теологии при полном игнорировании того, что она либо насквозь метафорична в современных условиях, либо категорически не соответствует достигнутым результатам человекознания современного общества.

Это (помимо идеологической противоположности, на которую более всего обыкновенно напевают, пытаясь объяснить причины почти векового забвения этого важного «материка» русского философского творчества) отчасти объясняет то, почему русская религиозная философия категорически не вписалась в линию преемственности развития от русской мыслительной культуры к советской. Лишь с принудительным разрушением советской философии («отечественной философии советского периода») на голом поле тщательно продезинфицированного теоретизирования можно было попытаться не менее принудительно заставить заинтересоваться религиозно-идеалистической философией конца XIX — XX в. Эвристические ее возможности — совсем не в смысле предложения каких-то рецептов выхода из кризиса, а хотя бы постановки проблемы — были не просто более, чем скромны. И только тотальная «зачистка» мировоззренческого (идеологического) поля могла в этом вакууме породить интерес к данному феномену. Свежая история с всплеском внимания к ней и естественным угасанием интереса со всей определенностью показывает ее полную непродуктивность (о чем уже догадывались и сами авторы религиозно-антропологических конструкций). Однако марксизм устами В. И. Ленина, сказавшего в отношении идеализма, что он «есть чепуха лишь с точки зрения материализма грубого, метафизического» [31, с. 322],

заставляет нас куда как более внимательно присмотреться к целому ряду очевидных моментов: почему реальные социально-политические и культурно-исторические проблемы приобретали столь «экзотическое» выражение и формулирование, явно весьма далекое от адекватного отображения? Почему оказалась востребованной реанимация средневековой теологии и ее концептуального аппарата для формулирования актуальных социокультурных и социально-политических проблем?

Решение подготовлено всем развитием мировой философии: как формулирует В. И. Ленин, необходимо выделить, *выявить ту реальную проблему, на которой «споткнулась» идеалистическая философия*. Для нас важна прежде всего *диагностирующая роль* идеалистической философии, которая может не только прозорливо указать на существование фундаментальной проблемы, но и многое сделать для подготовки правильной ее постановки.

Религиозно-антропологическая ветвь русской философии верно и глубоко схватила (*concepire*) реальную проблему — наличие глубочайшего кризиса мировой культуры — разобщения, разделения и обособления ее главных частей — научного познания, этики как науки о ценностях должного поведения людей и искусства как художественного творчества, вдохновляемого определенными ценностями. Свершился трагический распад, которого нельзя было не заметить: безнравственная и нетворческая механистическая наука (калькуляция); аморальное искусство, готовое к эстетизации и культивированию любых иррациональных и аморальных извращений; и мораль — антинаучная, базирующая себя на любом типе догматического откровения (церкви, гуру, вожака, авантюриста), часто разнuzданная и жестокая, но тотально закрытая для всякой критики и рефлексии. Кроме того, она сформулировала проблему универсального синтеза культуры как способа возвращения ей человеческих смыслов и значений.

Но это были *отчужденные* сферы существования и деятельности ученых, художников, воспитателей и проповедников. В таком случае не могло быть и речи о каком-либо «синтезе» таких извращенных, «искалеченных» частей культуры. Следовательно, складывалась парадоксальная ситуация: общественное разделение труда и про-

фессиионализация видов деятельности становились препятствиями для развития человека, ввергали его в целый ряд фундаментальных проблем, которые в рамках прежнего просветительского рационализма (как, впрочем и в рамках новейшего иррационализма) решения не имели.

Однако русская философия сделала ряд несомненно важных шагов для конкретизации содержания этой проблематики: довольно рано (в 70-е гг. XIX в.) она *зафиксировала кризис мировоззрения* (и философствования); поставила проблему поиска *новых способов теоретически-философского поиска* (понимание мира как «органического целого» [32, с. 87], «новое религиозное сознание», «новый идеализм» [33], «философия всеединства», «космизм» и т. п.); наконец, она сформулировала общее направление и смысл единственного возможного решения — *синтез Истины* (познания), *Добра* (этики) и *Красоты* (искусства) в некотором новом объекте, который только и может преодолеть тупики и пороки прежде разрозненных частей и обеспечить беспрецедентное развитие всех сил и способностей человека.

Н. А. Бердяев отмечал, что «рост идеалистических исканий и идеалистических течений в философии, литературе и жизни можно считать основным фактом русской духовной культуры последних лет» [Там же, с. 683]. «Самобытной русской философской мысли, — писал он, — которую мы еще не научились ценить в полной мере, принадлежит самая глубокая и самая блестящая критика... всякого рационализма, она тяготеет к восстановлению того целостного опыта, в котором непосредственно дано сущее. В этом я вижу семя, из которого вырастет русская философская мысль, призванная внести свою лепту во всемирную культуру» [Там же, с. 684]. Каким видится ему этот вклад? «Наше идеалистическое мировоззрение приводит к философии свободы и освобождения... в нем узнается трагическая сущность человеческой природы, в нем выражаются наши неискоренимые религиозные стремления и чаяния» [Там же, с. 723].

Более того, религиозная философия попыталась указать *субъект* этого всемирного процесса — человека и человечество (Богочеловечество) и даже контуры продукта, нового искомого результата —

всемирный универсальный синтез культуры. При всем понятном сегодня утопизме предложенного проекта он захватил творческие умы многих выдающихся современников — русских космистов (Н. Федорова, К. Циолковского, Л. Чижевского, В. Вернадского и др.), которые в своем творчестве стремились осуществить идею именно такого синтеза (и они действительно зачастую были и философами, и учеными, и художниками в одном лице, умудряясь еще оставаться и проповедниками!). В этом отношении Н. Бердяев был весьма оптимистичен: «При подъеме нашей культуры и нашего философского образования мы можем ждать расцвета философской мысли в России, и мысли самобытной. Эти особенности русской философии, философии будущего, заложены в русской литературе, в нашем национальном духовном складе» [33, с. 699].

* * *

Нарождавшаяся социалистическая (социал-демократическая), а затем и коммунистическая традиция объяснения всего богатства проявлений человека и его жизнедеятельности множеством существенных социальных связей (производительные силы, производственные отношения, классы и классовая борьба, социальные революции) также имела свои объяснительные границы. Была заявлена необходимость перехода от обыденного представления о человеке как *homo sapiens* в позитивистской науке или как о «рабе Божьем» в православной теологии к пониманию Человека в качестве *субъекта* своей социальной жизни. Именно так ставили вопрос революционно-демократическая идеология, социалистическое и коммунистическое движение после Великой Октябрьской социалистической революции (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, Л. Д. Троцкий, Н. А. Бухарин, А. С. Макаренко, Л. С. Выготский) и т. п. От бесхребетного и бессодержательного просветительства как универсальной панацеи — к целому ряду *социально-антропологических и социально-педагогических технологий формирования (обучения, воспитания) человека как всесторонне и гармонично развитой личности, строителя нового коммунистического общества.* От «народоведения» (как у народничества) до — «народоводства» — выведения *новой породы людей* (Л. Троцкий, Л. Выготский, Н. Крупская и т. п.), вплоть до выхода

этой новой человеческой породы за пределы Земли, в космическое пространство (К. Циолковский с его знаменитым тезисом «Земля — колыбель человечества, но нельзя вечно жить в колыбели»). Поэтому в культуре и идеологии провозглашался самый радикальный разрыв с предшествующей традицией.

-
1. Колубовский Я. Н. *Философский ежегодник* : в 2 т. 1895. Т. 1. 80 с.
 2. Русские литературные журналы и газеты до 1917 года / Литературные журналы // *Краткая литературная энциклопедия* : в 9 т. М., 1964. Т. 4. С. 280–306.
 3. Короленко В. Г. О сложности жизни (из полемики с марксизмом) // *Лента* : Все о мировой истории : [сайт]. URL: http://www.history.ru/news/v_g_korolenko_o_slozhnosti_zhizni_iz_polemiki_s_marksizmom/2014-08-26-646 (дата обращения: 23.08.2023).
 4. Емельянов Б. В., Жукоцкий В. Д., Фурман Ф. П. *Народничество: русский путь* : лекции по спецкурсу. Екатеринбург ; Нижневартовск, 2004. 337 с.
 5. Русаков В. М. «Свое слово» А. А. Козлова // *Дискурс-Пи*. 2013. № 1–2 (11–12). С. 195–197.
 6. История. Московское психологическое общество конца XIX — начала XXI в. // Московское отделение Российского психологического общества : [сайт]. URL: <http://рпо.рф/regional/77/about.php> (дата обращения: 17.04.2023).
 7. Грот Н. Я. От редакции // *Вопросы философии и психологии*. 1890. Кн. 3. С. I–III.
 8. Грот Н. Я. О задачах журнала // *Вопросы философии и психологии*. 1889. Кн. 1. С. V–XX.
 9. Емельянов Б. В., Русаков В. М., Шляпугина Р. Я. «Вопросы философии и психологии» — первый русский философский журнал (1889–1918). Екатеринбург, 2001. 136 с.
 10. Материалы для журнальной статистики // *Вопросы философии и психологии*. 1893. Кн. 20. С. 177–178.
 11. Ванчугов В. В. *Очерк истории «философии самобытно-русской»*. М., 1994. 405 с.
 12. Соловьев В. С. *Кризис западной философии* // *Философское начало цельного знания*. Мн., 1999. С. 5–177.

13. *Введенский Ал-др И.* Судьбы философии в России // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 42. С. 314–354.
14. *Введенский А. И.* О задачах современной философии в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 125–157.
15. *Ивановский В. В.* Характеристики М. М. Троицкого // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 52. С. 183–189.
16. *Емельянов Б. В.* Русская философия как человековедение : избранное. Екатеринбург, 2014. 331 с.
17. *Иванцов Н. А.* Отношение между философией и наукой // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 23–60.
18. *Грот Н. Я.* Что такое метафизика // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 107–128.
19. *Трубецкой С. Н.* О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 83–127.
20. *Лопатин Л. М.* Аксиомы философии // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 80. С. 335–352.
21. *Лопатин Л. М.* Типические системы философии // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 83. С. 262–293.
22. *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Философское начало цельного знания. Мн., 1999. С. 398–883.
23. *Трубецкой Е. Н.* Вл. Соловьев и его дело // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 637–660.
24. *Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 120. С. 375–419.
25. *Трубецкой Е. Н., В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин* // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 124. С. 527–579.
26. *Булгаков С. Н.* Человекобог и человекозверь // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112. С. 55–105.
27. *Ермичев А. А., Половинкин С. и др.* Журналы философские в России // Русская философия : малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 184–185.
28. *Ермичев А. А.* Журнал «Логос» и его место в русской философской и культурной жизни начала XX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 2, вып. 2. С. 127–136.
29. От редакции // Логос. 1910. Кн. 1. С. 1–16.

30. Грот Н. Я. Критика понятия прогресса. Статья первая. Общие основания // Вопросы философии и психологии. М., 1898. Кн. 45. С. 780–805.

31. Ленин В. И. К вопросу о диалектике // Ленин В. И. Полн. собр. соч. : в 55 т. М., 1958–1965. Т. 29. С. 316–322.

32. Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 126. С. 87–98.

33. Бердяев Н. А. О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 76. С. 683–724.

1.3. Эмоциональный поворот в журналистике XXI в.

В течение многих лет студентам факультетов журналистики говорили, что журналистика основывается на фактах, для нее прежде всего важны объективность и беспристрастность, рациональный подход к освещению событий и логика в описании их причинно-следственных связей. А эмоции надо оставить искусству или в крайнем случае публицистике, которая может позволить себе субъективность. При этом мир вокруг журналистики все больше ориентировался не на рациональное знание, транслируемое наукой, а на аффективность искусства и психотерапевтическую интерпретацию эмоциональной жизни человека. Эти процессы во второй половине XX в. были столь сильны, что они не могли не затронуть журналистику как важный культурный институт.

Терапевтическая культура и профессиональные стандарты журналистики

Сразу отметим, что, различая аффекты и эмоции, мы опираемся на известную работу Брайана Массуми, предложившего понимать аффект как интенсивное телесное ощущение человека, его реакцию на раздражители, которая не подвергается сознательной интерпретации [см.: 1]. Эмоция же как раз предполагает интерпретацию аффектов, позволяющую назвать и объяснить ощущения, установить между ними связи и сделать их понятными другим людям [см.: 2].

Эти выводы, сделанные на материале искусства, стали результатом важной общественной рефлексии психоаналитического толка,