

**«Европеизм» между политикой и культурой:
исторические смыслы и современные трансформации
(материалы «круглого стола»)***

© 2024 г. Б.И. Пружинин^{1**}, В.К. Кантор^{2***}, Н.А. Касавина^{3****}, Л.П. Киященко^{4*****},
А.П. Козырев^{5*****}, С.А. Коначева^{6*****}, Б.В. Межуев^{7*****},
И.А. Михайлов^{8*****}, И.Н. Мочалова^{9*****}, В.Н. Порус^{10*****},
Р.В. Псху^{11*****}, В.М. Розин^{12*****}, С.Д. Серебряный^{13*****},
Чжан Байчунь^{14*****}, А.Н. Чумаков^{15*****}, Т.Г. Щедрина^{16*****}

^{1, 3, 4, 8, 12} Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

^{2, 10} Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

^{5, 7} Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,
Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.

^{6, 13} Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6.

⁹ Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 199034,
Университетская наб., д. 5.

¹¹ Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы,
Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

¹⁴ Пекинский педагогический университет, 19,
Xinwai av., Beitaipingzhuang, Haidian District, Beijing, 100875, People's Republic of China.

¹⁵ Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
факультет глобальных процессов, Москва, 119991, Ленинские горы, д. 1, с. 13А (корп. В).

¹⁶ Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
Институт социально-гуманитарного образования Московского педагогического
государственного университета (МПГУ), Москва, 119435, ул. Малая Пироговская, д. 1.

** E-mail: prubor@mail.ru

*** E-mail: vlkantor@mail.ru

**** E-mail: kasavina.na@yandex.ru

***** E-mail: larisakiyashchenko@gmail.com

***** E-mail: a.kozyrev@bk.ru

***** E-mail: konacheva@mail.ru

***** E-mail: borismezhuev@yandex.ru

***** E-mail: ia.mikhaylov@gmail.com

***** E-mail: mochalova@yandex.ru

* Выступление Р.В. Псху было осуществлено при поддержке РНФ в Российском университете дружбы народов им. Патриса Лумумбы, проект № 23-28-01437 «Типология цивилизационно-специфичных рациональностей Евразии». Выступление подготовлено при поддержке Программы развития МГУ, проект № 24-Ш05-12 «Цивилизации как объект математического моделирования»; The presentation was prepared with the support of MSU Program of Development, Project No 24-S05-12 «Civilizations as an Object of Mathematical Modeling».

***** E-mail: vporus@rambler.ru
***** E-mail: rpskhu@mail.ru
***** E-mail: rozinvm@gmail.com
***** E-mail: s.serebriany@gmail.com
***** E-mail: zhangbaichunbnu@bnu.edu.cn
***** E-mail: chumakov5@yandex.ru
***** E-mail: tannirra@mail.ru

Поступила 13.06.2024

Журнал «Вопросы философии» неоднократно обращался к разным аспектам философии культуры. В частности, обсуждались проблемы взаимодействия России, Запада и Востока, единства мира и многообразия культур, мультикультурализма и диалога культур, роль философа в культуре и перспективы развития российской культуры. Особое значение уделялось осмыслению культурологии как научной и образовательной дисциплины. В апреле 2024 г. мы снова обратились к философии культуры в контексте проблемы «европеизма» и обсудили исторические смыслы и современные трансформации этого культурно-исторического феномена. Для обсуждения были предложены следующие вопросы: Что составляет «суть» европейской культуры? Имеет ли «европеизм» обязательную историческую и географическую привязку? Почему методологическая концепция «презентизм – антиквариизм» приобретает сегодня важнейшее значение именно для исследований в области философии культуры? Является ли античность истоком только европейской культуры или она является истоком Большой культуры? Возможна ли сегодня «европеизация Земли?» (Шпенглер, Гуссерль, Хайдеггер)? Кто сегодня подлинники наследники античности? Существуют ли отличия греческой и римской культур? И какой из типов унаследовала Европа к сегодняшнему дню, и в какой мере? Менялось ли восприятие «европеизма» в отечественной и мировой философии XIX–XXI веков? Роль Гегеля в мифологизации «Европы». Является ли «европеизм» политическим мифом XXI в.? Как вы оцениваете попытки философских сопоставлений кризиса европейской культуры 1920-х и 2020-х годов? Исчерпывает ли «европеизм» европейскую культуру? И какую философскую или культурологическую проблему мы хотим за этим увидеть? Важнейшей темой обсуждения стала трактовка европеизма как символического конструкта, связанного с оценкой перспектив развития культурного будущего России, Европы, Человечества.

Ключевые слова: европеизм, европейская культура, античная культура, философия культуры, история русской философии.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-9-24-77

Цитирование: Пружинин Б.И., Кантор В.К., Касавина Н.А., Киященко Л.П., Козырев А.П., Коначева С.А., Межуев Б.В., Михайлов И.А., Мочалова И.Н., Порус В.Н., Псху Р.В., Розин В.М., Серебряный С.Д., Чжан Байчунь, Чумаков А.Н., Щедрина Т.Г. «Европеизм» между политикой и культурой: исторические смыслы и современные трансформации (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2024. № 9. С. 24–77.

“Europeanism” Between Politics and Culture: Historical Meanings and Contemporary Transformations (“Round Table” Materials)*

© 2024 Boris I. Pruzhinin^{1**}, Vladimir K. Kantor^{2***}, Nadezhda A. Kasavina^{3****},
Larisa P. Kiyashchenko^{4*****}, Aleksey P. Kozyrev^{5*****},
Svetlana A. Konacheva^{6*****}, Boris V. Mezhev^{7*****}, Igor A. Mikhailov^{8*****},
Irina N. Mochalova^{9*****}, Vladimir N. Porus^{10*****}, Ruzana V. Pskhu^{11*****},
Vadim M. Rozin^{12*****}, Sergey D. Serebtyany^{13*****}, Zhang Baichun^{14*****},
Aleksandr N. Chumakov^{15*****}, Tatiana G. Shchedrina^{16*****}

^{1, 3, 4, 8, 12} *Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

^{2, 10} *National Research University Higher School of Economics,
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

^{5, 7} *Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

^{6, 13} *Russian State University for the Humanities,
6, Miusskaia sq., GSP-3, Moscow, 125993, Russian Federation.*

⁹ *Saint-Petersburg State University,
5, Universitetskaya emb., Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation.*

¹¹ *People's Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba,
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation.*

¹⁴ *Beijing Normal University,
19, Xintai av., Beitapingzhuang, Haidian District, Beijing, 100875, People's Republic of China.*

¹⁵ *Lomonosov Moscow State University,
13A, Leninskiye gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

¹⁶ *Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240,
Russian Federation; Institute of Social Studies and Humanities, Moscow Pedagogical State University,
1, M. Pirogovskaya str., Moscow, 119435, Russian Federation.*

^{**} *E-mail: prubor@mail.ru*

^{***} *E-mail: vlkantor@mail.ru*

^{****} *E-mail: kasavina.na@yandex.ru*

^{*****} *E-mail: larisakiyashchenko@gmail.com*

^{*****} *E-mail: a.kozyrev@bk.ru*

^{*****} *E-mail: konacheva@mail.ru*

^{*****} *E-mail: borismezhev@yandex.ru*

^{*****} *E-mail: ia.mikhaylov@gmail.com*

^{*****} *E-mail: mochalova@yandex.ru*

^{*****} *E-mail: vporus@rambler.ru*

^{*****} *E-mail: rpskhu@mail.ru*

* The presentation by R.V. Pskhu was carried out with the support of the Russian Science Foundation at the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, project No. 23-28-01437 "Typology of Civilizational-Specific Rationalities of Eurasia". The presentation was prepared with the support of the MSU Development Program, project №24-III05-12 "Civilizations as an Object of Mathematical Modeling".

***** E-mail: rozinvm@gmail.com
***** E-mail: s.serebriany@gmail.com
***** E-mail: zhangbaichunbnu@bnu.edu.cn
***** E-mail: chumakov5@yandex.ru
***** E-mail: tannirra@mail.ru

Received 13.06.2024

The journal “Voprosy Filosofii” has repeatedly addressed various aspects of the philosophy of culture. In particular, issues of the interaction between Russia, the West, and the East, the unity of the world and the diversity of cultures, multiculturalism and the dialogue of cultures, the role of the philosopher in culture, and the prospects for the development of Russian culture have been discussed. Special importance has been given to the understanding of cultural studies as a scientific and educational discipline. In April 2024, we once again turned to the philosophy of culture in the context of the problem of “Europeanism” and discussed the historical meanings and contemporary transformations of this cultural-historical phenomenon. The following questions were proposed for discussion: What constitutes the “essence” of European culture? Does “Europeanism” have an obligatory historical and geographical attachment? Why does the methodological concept of “presentism-antiquarianism” gain crucial importance today, particularly for research in the field of the philosophy of culture? Is antiquity the origin only of European culture, or is it the origin of the Great Culture? Is “Europeanization of the Earth” possible today? (Spengler, Husserl, Heidegger). Who are the true heirs of antiquity today? Are there differences between Greek and Roman cultures? Which type has Europe inherited today, and to what extent? Has the perception of “Europeanism” changed in Russian and world philosophy of the 19th–21st centuries? The role of Hegel in the mythologization of “Europe.” Is “Europeanism” a political myth of the 21st century? How do you evaluate the attempts at philosophical comparisons of the crisis of European culture in the 1920s and the 2020s? Does “Europeanism” exhaust European culture? And what philosophical or cultural problem do we want to see behind this? The crucial topic of discussion was the interpretation of Europeanism as a symbolic construct, connected with the assessment of the prospects for the development of the cultural future of Russia, Europe, and Humanity.

Keywords: Europeanism, European culture, ancient culture, philosophy of culture, history of Russian philosophy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-9-24-77

Citation: Pruzhinin, Boris I., Kantor, Vladimir K., Kasavina, Nadezhda A., Kiya-shchenko, Larisa P., Kozyrev, Aleksey P., Konacheva, Svetlana A., Mezhuiev, Boris V., Mikhailov, Igor A., Mochalova, Irina N., Porus, Vladimir N., Pskhu, Ruzana V., Rozin, Vadim M., Serebriany, Sergey D., Zhang, Baichun, Chumakov, Aleksandr N., Shchedrina, Tatiana G. (2024) “Europeanism” Between Politics and Culture: Historical Meanings and Contemporary Transformations (‘Round Table’ Materials), *Voprosy filosofii*, 9 (2024), pp. 24–77.

День первый, 29 апреля 2024 г.

Пружинин: Наш круглый стол посвящен особенностям европейской культуры, выступающим на первый план в современном глобализующемся и меняющемся мире. Глобализация порождает целый ряд проблем. Планета становится целостной. Это порождает целый ряд проблем на фоне взаимодействий и взаимовлияний различных культур и проблемы сохранения специфики культур в глобализующемся мире. Сегодня много говорят об особенностях европейской культуры. Давайте поговорим об этом, поскольку

в нынешнем контексте это несколько расширяет представление о европейской культуре. Расширяет значительно на фоне глобализации, на фоне различного рода вот такого рода процессов по глобализации, локализации. С этим мы сталкиваемся.

А теперь я передаю слово Сергею Дмитриевичу Серебряному, который, собственно, и стимулировал наш круглый стол. Сергей Дмитриевич, мы вас слушаем.

Серебряный: Спасибо! Для меня, конечно, большая и незаслуженная честь – выступать первым на этом круглом столе. Борис Исаевич сказал, что я «стимулировал» данное «мероприятие». Точнее дело было так: в рецензии, недавно опубликованной в журнале «Вопросы философии» [Серебряный 2024], я упомянул немецкое выражение «Europäisierung der Erde» («европеизация Земли»). И в редакции это немецкое словосочетание «отозвалось» более кратким по форме, но более широким по смыслу словом «европеизм» («Europäismus»). В самом деле, понятие «европеизация Земли» можно считать одним из того разнообразного круга понятий, которые «кроются» за многозначным словом «европеизм». Так что, следуя стратегии, избранной редакцией журнала, я буду говорить именно о «европеизме». Поскольку я больше филолог, то моя речь будет чем-то вроде историко-филологического подступа к теме.

Начну с исторического экскурса в XIX в. В ноябре 1848 г. тверской помещик и отставной полковник Дмитрий Потапович Шелехов (1792–1854) послал письмо неизвестному Леонтию Васильевичу Дубельту (1792–1862). И к письму приложил свое небольшое сочинение под названием «Отзыв русского сердца о смутах в Европе». Это был своего рода отклик на манифест Николая I о революциях в Европе 1848 г.

Вот начало этого сочинения: «Было время, когда слово “Европеизм” почиталось почтенным и достопамятным в целом свете. Под именем Европейца разумели человека с высокой образованностью, уважающего религию, законы, власти и добродетели, идущего по их стезям, полного любви к ближним и сострадания к несчастным, нежного в обращении, приветливого, вежливого, кроткого, жаждущего света наук, упивающегося изяществом искусств, далекого от жестокости и кровопролития. <...> Между всеми народами земного шара Европейцы были достойнейшими отпечатками премудрости Создателя, благословенными сынами. <...>

Что теперь сделалась большая часть Европы? Позорищем смут народных и войны междоусобной. Ослабела узда повиновения черни, смешались состояния, ослепившись равенством, которого нет в природе. <...>

Прежний образ Европеизма остался весь в тебе, Держава Русская! Цельным и неприкосновенным. <...>» [Тарбеев 2021 web].

На этом оборву цитату, от комментариев воздержусь и перейду сразу к нашему времени. И тут приходится признать, что слово «европеизм», хотя помещик Шелехов считал его хорошо известным, не принадлежит, насколько я могу судить, к числу широко употребляемых слов ни в современном русском литературном языке в целом, ни в какой-либо специальной научной разновидности русского языка. Своего рода словарем-минимумом современного русского литературного языка можно считать однотомный словарь Ожегова. У меня издание [Ожегов 1968]. Так вот, слова «европеизм» в этом издании нет. Хотя есть слова «европеец», «европеизировать», «европеизироваться» и «европеизация».

Помимо малой употребительности, слову «европеизм» в нынешнем русском языке свойственна еще и многозначность. В разных текстах у разных авторов можно найти разные его понимания. Дело в том, что это слово употребляется как более или менее определенный термин в разных научных дисциплинах: в лингвистике, в истории и теории культуры (в частности и в особом смысле – в работах по истории русской культуры) и в той сравнительно недавно пришедшей к нам с Запада дисциплине, которая у нас получила имя «политология».

Похоже, что в последние десятилетия имеет место некоторое усиление интереса к слову «европеизм», но история заимствования и употребления этого слова в русском языке еще мало изучена. По имеющимся у нас словарям (и по не слишком

многочисленным исследованиям) можно составить лишь самое общее представление об истории слова «европеизм».

Начну со «Словаря языка Пушкина» [Виноградов (ред.) 2000]. Там такого слова нет. Пушкин употреблял существительное «европеец» и прилагательное «европейский» [Виноградов (ред.) 2000, 766–767]. Стоит заметить, что значения этих слов у Пушкина, так сказать, двоятся. Иногда они подразумевают (включают в себя) Россию и русских, иногда относятся лишь к Западной Европе. Однажды в личном письме появляется выражение «Европейская Россия». Очевидно, Пушкин имел в виду европейски образованных россиян. Замечу попутно, что подобная смысловая двойственность свойственна и слову «европеизм» вплоть до наших дней. Что касается больших словарей, то слово «европеизм» едва ли не впервые появляется в академическом «Словаре русского языка», начавшем выходить в 1890-х гг., а именно во втором томе, изданном в Санкт-Петербурге в 1897 г. Статья «Европеизмъ» в этом словаре могла бы, так сказать, подвести итоги развития данного слова в русском языке за XIX в. Но, по ряду причин, этого не произошло. Диапазон значений и употреблений слова представлен неполно.

Определений дается три:

«Европеизм – [1] воспитание и культурность европейского характера, [2] также: один лишь внешний европейский лоск, одни лишь европейские манеры. ... [3] || Литературное направление, противоположное узко-народному». [Словарь 1907, 13]

В качестве примеров употребления для значений [1] и [2], как бы не различаемых, даны цитаты из писем И.С. Аксакова и из книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» 1869 г. То есть речь идет о России, о «европеизме» (по-разному оцениваемому) у русских. При значении [3] даны ссылка на статью Н.И. Надеждина «Европеизм и народность, в отношении к русской словесности» (1836) и цитата из статьи историка К.Н. Бестужева-Рюмина 1885 г.: «В ту пору (в царствование Имп. Николая I) вырастает уже сознательный европеизм – западничество» [Там же].

В XIX в. слово «европеизм» употреблял и А.И. Герцен – причем в разных смыслах. В раннем очерке о Петре I («**Двадцать осьмое января**», 1833) Герцен написал: «Явился Петр! Стал в оппозицию с народом, выразил собою Европу, задал себе задачу перенести европеизм в Россию и на разрешение ее посвятил жизнь» [Герцен 1954, 32]. Слово «европеизм» употреблено здесь, очевидно, в смысле «европейская культура» или, может быть, «европейские обычаи». А в брошюре Герцена «О развитии революционных идей в России» (1850) шестая глава называется «Московский панславизм и русский европеизм». Здесь слово «европеизм» означает примерно то же, что мы теперь привычно называем западничеством.

Слово «европеизм» – в смысле «черты западноевропейской культуры» – не раз употреблял в своих статьях 1840-х гг. и В.Г. Белинский. Но, по-видимому, еще в 1897 г. цитировать Герцена и Белинского в академическом словаре было не «политкорректно».

В крупнейшем словаре 1930-х гг., «Толковом словаре русского языка» под редакцией Д.Н. Ушакова (том I, М., 1935) слова «европеизм» вообще нет, хотя есть и «Европа», и «европеец», и «европеизация» (определяемая как «приобщение к западно-европейской культуре и образованию» [Ушаков ред. 1935, 825]). В 1930 г., в Париже, П.Н. Милюков переиздал третий том своих «Очерков по истории русской культуры» с новым подзаголовком: «Национализм и европеизм» [Милюков 1930] (характерное противопоставление! Книга была переиздана в Москве в 1995 г.). Увы, в этой книге нет сколько-нибудь подробного анализа слова (понятия?) «европеизм». По-видимому, П.Н. Милюков полагал содержание этого слова само собой разумеющимся. Вот ключевая цитата из предисловия «От автора»:

«Под “европеизмом” разумелось по большей части, и особенно в период здесь излагаемый, заимствование чуждого русской жизни иностранного начала... [Но с точки зрения автора книги,] европеизм... не есть начало, чуждое русской жизни, начало, которое можно только заимствовать извне, но собственная стихия, одно из основных начал, на которых эта жизнь развивается, насколько в ее “месторазвитии” даны общие Европе элементы развития» [Милюков 1995, 4].

В 1932 г. вышел 24-й том первого издания Большой советской энциклопедии. Статья «Европа» занимает значительную часть тома [Шмидт (ред.) 1932, 168–334], но статьи «Европеизм» нет, как нет такой статьи и в двух других изданиях БСЭ. В академическом 17-томном «Словаре современного русского литературного языка» (ССРЛЯ), задуманном еще в конце 30-х, но реально выходявшем с 1950 по 1965 гг., слово «европеизм» было «реабилитировано», но произошел очевидный смысловой сдвиг. В третьем томе этого словаря, напечатанном в 1954 г., читаем: «Европеизм. Устар. Совокупность свойств, качеств, присущих европейцам» [Словарь 1954, 1225]. Тут можно вспомнить сочинение помещика Шелехова. Впрочем, в качестве примера дана цитата из статьи Добролюбова «Темное царство» 1859 г., в которой, как известно, речь идет о пьесах Островского.

В 1991–1994 гг. вышли шесть томов второго издания ССРЛЯ. В пятом томе (1994 г.) есть слово «европеизм» – и опять имеет место смысловой сдвиг. Пометки «устарелое» уже нет, а слово «европеизм» определяется как «Совокупность свойств, качеств, присущих западноевропейской жизни, культуре, обиходу и т.п.» [Там же, 9]. То есть значение слова сужено: не европейской жизни вообще, а именно западноевропейской. Правда, в качестве примера дана та же цитата из Добролюбова, лишь слегка сокращенная. С 2004 г. в издательстве «Наука» выходит третье (30-томное) издание ССРЛЯ. В пятом томе (2006) при слове «европеизм» повторено определение из второго издания (см.: [Словарь 2006, 501]).

Обращусь теперь к специальным энциклопедиям. В пятом томе «Советской исторической энциклопедии» есть, разумеется, большая статья «Европа» и еще статьи «Европейский совет», «Европейское оборонительное сообщество», «Европейское объединение угля и стали», и даже «Европейское равновесие». Но статьи «Европеизм» нет. В позднесоветской пятитомной «Философской энциклопедии» статьи «Европеизм» нет. Но есть слово «европеизм» в общем указателе – с отсылкой к статье об Эрнсте Трельче. В самой статье сказано лишь, что Э. Трельч под «европеизмом» имел в виду «систему ценностей, значимых для западноевропейского круга культуры» [Философская энциклопедия 1970, 256]. Речь идет о книге Э. Трельча «Историзм и его проблемы», вышедшей в русском переводе в 1994 г. Второй раздел главы IV этой книги так и озаглавлен – «Европеизм». Но данное слово здесь опять-таки употребляется, как имеющее само собой разумеющийся смысл (примерно: «европейская культура») и никак не анализируется.

Вероятно, в немецком языке слово «Europäismus», как и в русском слово «европеизм», не относится к числу широко употребляемых. В словаре братьев Гримм (в интернете) слова «Europäismus» нет. Кстати, в русский язык слово «европеизм» пришло, скорее всего, из французского, где слово «europeanisme» вновь употреблялось уже в XIX в.

В «Новой философской энциклопедии» (два издания в XXI в.) статьи «Европеизм» тоже нет. И даже в статье об Эрнсте Трельче нет слова «европеизм». Но есть небольшая статья, озаглавленная довольно странно: «Европоцентризм (европеизм)» [Мунтян 2001]. Стало быть, это заглавие подразумевает, что «европеизм» – это то ли синоним, то ли составная часть «европоцентризма» – и то и другое сомнительно.

Между тем в последние десятилетия внимание исследователей привлекает и тема «русского европеизма». На эту тему пишутся статьи и даже книги. В 2007 г. М.Д. Кузьмина защитила в Санкт-Петербурге кандидатскую (филологическую) диссертацию на тему «“Былое и думы” А.И. Герцена: проблема русского европеизма». Приведу красноречивую цитату из автореферата: «Настоящая диссертация, как и все исследовательские работы, посвященные русскому европеизму, не дает ему законченного научного определения, что обусловлено прежде всего спецификой самого явления. Однако представляется необходимым все же, насколько это возможно, очертить его границы. Под русским европеизмом в диссертации понимается умонастроение, носитель которого ощущает Европу (не в меньшей степени, чем Россию) своей духовной родиной, испытывает внутреннее притяжение к ней, достаточно органично воспринимает реалии ее жизни, европейски образован, смотрит на мир через призму западной культуры» [Кузьмина web 2007].

Сделаю краткие выводы. Слово «европеизм» в современном русском языке многозначно, используется в разных смыслах в разных научных дисциплинах. Поэтому, если кто-то решает его употреблять в научном дискурсе, то надо сначала четко определить, что в данном случае под этим словом понимается.

Пружинин: Спасибо, есть ли вопросы?

Псху: Спасибо, Сергей Дмитриевич, за очень интересное выступление. У меня такой вопрос. А знаете ли вы современных авторов, кто употребляет это слово? Я имею в виду, может быть, в отечественной периодике какое-то встречалось это слово, прям вот поименно.

Серебряный: Ну, вот, я знаю пока единственную книгу, которая называется «Российский европеизм» академика А.О. Чубарьяна [Чубарьян 2005]. Причем книга вышла в 2005 г. Позднее в интервью Чубарьян уточнял: «В моей недавней книге «Российский европеизм» показывается, Россия, конечно, объективно принадлежит и к Европе, и к Азии, представляя собой мост между двумя цивилизациями. Хотя некоторые оспаривают это, но в целом Россия, прежде всего, европейская страна» [Чубарьян web 2018].

Пружинин: Спасибо. Еще вопросы?

Мочалова: Сергей Дмитриевич, спасибо большое за необходимую для плодотворного обсуждения историческую справку, раскрывающую различные значения термина. У меня не вопрос, а небольшое добавление. Совсем недавно, в 2023 г. вышла статья итальянского исследователя Этторе Гербецца «К истории лингвистического термина “европеизм”» [Гербецца 2023]. В ней он утверждает, что первым, кто употребил термин «европеизм», был П.А. Вяземский. Сделал он это в статье 1823 г. И еще. С 2016 г., в связи с окончанием печатного издания Большой Российской энциклопедии, начала существовать электронная версия БРЭ, которая и сегодня продолжает пополняться. В частности, в марте этого года в нее была включена статья «Европеизм», написанная Павлом Петровичем Тимофеевым. Европеизм он понимает как идейно-политическое течение, выступающее за объединение европейских государств на основе территориальной, исторической, культурной и ценностной общности народов Европы [Тимофеев web 2024].

Хочу согласиться с Вами, что начало широкого использования термина – это 1990-е гг. и приблизительно до середины нулевых годов. Это можно считать формированием определенной традиции, которая сегодня начинает осмысливаться; поэтому, думаю, очень полезно, как это Вы сделали, уточнить содержание этого понятия, проанализировать его соотношение с другими, близкими по смыслу. Например, сегодня встречаются выражения «русский европеизм» и русский европеизм, вероятно, есть необходимость уточнения их содержания.

Серебряный: Спасибо большое.

Щедрина: У меня есть вопрос. Сергей Дмитриевич, как вы считаете, «русский европеец» – сегодня это актуальное понятие? В чем вы видите его смысл?

Серебряный: Сейчас мы имеем дело со спорами, несколько напоминающими споры западников и славянофилов в сороковых гг. XIX в. Кому-то хочется думать, что в общем Россия это европейская страна. Как, собственно, Екатерина II провозгласила в своем «Наказе»: «Россия есть европейская держава». Кому-то хочется противопоставить себя Европе. Так что, конечно, это очень актуальная проблема. И дело тут не в слове «европеизм»...

Щедрина: Понятно. Хорошо, спасибо.

Пружинин: Еще вопросы есть? Нет. Кто бы хотел выступить и изложить свою позицию?

Щедрина: Борис Исаевич, давайте предоставим слово Светлане Александровне Коначевой.

Коначева: Добрый день, коллеги. Спасибо за приглашение. В своем выступлении я буду размышлять о некоторых сюжетах из Гуссерля и Хайдеггера, касающихся понятия «европеизация Земли» и в связи с этим хочу откликнуться на вопрос, который был поставлен для круглого стола: является ли Античность истоком только европейской

культуры или она является истоком большой культуры. Я хотела бы остановиться на Хайдеггере и его размышлениях о греческом начале философии, размышлениях весьма провокативных, породивших бурные дискуссии, особенно после выхода в свет «Черных тетрадей», продумать его тезис о том, что философия может быть только западной.

Прежде всего, эти размышления о греческом начале надо рассматривать с учетом того, что, наверное, ни один философ в истории западной мысли не был одновременно так далек и так близок к восточной мысли, как Хайдеггер. И мы знаем, что с конца 1980-х гг. развернулась дискуссия о взаимоотношении Хайдеггера и восточно-азиатской мысли, о влиянии даосизма и дзен-буддизма на его творчество. Но при этом совершенно очевидно, что Хайдеггер в целом ряде текстов в весьма категоричных выражениях дистанцируется от других способов мышления. Это, например, его лекция о Гераклите 1943 г., с характерным названием «Гераклит. Начало западного мышления», где Хайдеггер говорит о том, что термин «западная философия» – это тавтология. Не существует никакой философии, кроме западной. Философия по своей сути настолько изначально западная, что на ней и держится вся история Запада. Из нее вырастает техника, потому что существует только одна западная техника, как следствие философии, а не что иное. В статье «Что это такое – философия?» Хайдеггер идет еще дальше с утверждением, что философия может развернуться только в европейском мире. Процитируем: «Часто употребляемое выражение: “западноевропейская философия”¹ на самом деле есть тавтология. Почему? Потому что “философия” является греческой в своей сущности, – “греческой” здесь означает: сама сущность философии коренится в том, что она завладела сначала греческим миром, и только им, чтобы вернуть себя в нем... Положение: философия по своей сути является греческой, означает одно: Запад и Европа, и только они в глубинном ходе своей истории изначально “философичны”» (исправлена ошибка [Хайдеггер 2001, 147]).

Приведенное рассуждение может, на первый взгляд, показаться тем самым европеизмом, о котором говорил Сергей Дмитриевич, европеизмом, тождественным европоцентризму. Можно увидеть в подобных высказываниях своего рода европоцентристское высокомерие, которое мы иногда находим у Гердера и Гегеля. Но действительно ли в такого рода утверждениях Хайдеггера содержится европоцентристская концепция философии? Как показал Райнер Турнер в статье «Возвращение в основу собственно-го бытия как основание понимания другого мышления Хайдеггера» [Thurnher 1993], поскольку для Хайдеггера философия не является культурным достоянием, и поскольку он также пытается пребывать в некоей контр-традиции по отношению к метафизико-философскому мышлению, эти размышления Хайдеггера следует интерпретировать в контексте его концепции «деструкции». Тогда утверждение Хайдеггера о том, что философия – это западное событие, не исключает, а скорее включает в себя то, что просвет мира может быть определен и совершенно иным образом, из совершенно иных обещаний и притязаний.

Возможность диалога с незападными способами мысли у Хайдеггера имеет в качестве непосредственной точки отсчета диалог с древнегреческой философией, возвращение к началу, которое становится фокусом его мышления с конца 1930-х гг.

Это первое начало философии и возвращение к нему, как мы увидим в «Beiträge zur Philosophie», оказывается двойственным, и эта двойственность связана с хайдеггеровским пониманием истории. Хайдеггер осмысливает прошлое как то, что все еще остается в игре, движется, еще не решено. Сущность прошлого не может быть собрана в единое целое, поскольку оно возникает из будущего. Будущее может быть раскрыто как грядущее прошлое; прошлое может реактуализоваться в повторении. Речь идет о том, чтобы увидеть, показать и пережить разлом мышления в самой сердцевине греческого начала и позволить разлому, которым является мышление, в его напряженности и самодифференциации, продолжать осуществлять себя. Задача «переходного мышления» подразумевает взаимосотнесенность «самого далекого прошлого бытия истины» и «самого далекого грядущего истины бытия». В основе «Beiträge zur Philosophie» лежит попытка осмыслить исходное полагание первого начала, греческого

начала. Первое начало определено вопросом: «Что есть сущее?» Из самого этого ползания должен исходить отзвук вопроса о сути бытия – другого начала мышления. Происходит взаимный обмен подачами (*Zuspiel*) самого первого начала в его «начальности» с мышлением осмысливающим и еще не наступившим. Эти два способа зарождения мышления оказываются асимметричными, несоизмеримыми и неразрывно переплетенными. Для того чтобы развернулось другое начало, необходимо более изначальное повторение, восстановление первого начала и осознание его истории. Такое восстановление одновременно свидетельствует о возникновении другого начала и о возвращении первого начала к самому себе. Хайдеггер, с одной стороны, призывает встретить греческую мысль в ее изначальности. С другой стороны, греки, прежде всего Платон и Аристотель, решительно вписаны во всеобъемлющие рамки истории бытия или метафизики. То есть, греческое начало рассматривается как уже подразумевающее определенную ориентацию, задающее направление, предписывающее историю мышления, ведущую к нам. Даже у Парменида и Гераклита можно обнаружить «элементы зарождающейся метафизики», поскольку их тоже затронула «власть логического». Тем самым это первое, греческое начало, понимается как своеобразное переплетение метафизики, трактующей бытие как высшее сущее, и изначального мышления, раскрывающего событийно-присваивающий характер истины бытия. Поэтому необходимо максимальное приближение к истоку первого начала.

В работе «Что же это такое – философия?» Хайдеггер показывает необходимость диалога с началом западной мысли как способа восстановления онтологического характера языка. По мнению Хайдеггера, идея раскрытия бытия в начале греческой мысли связана с тем, что язык как логос сделал возможным прямой доступ к вещам. В этом отношении работы Хайдеггера, посвященные возвращению к греческой античности (*Griechentum*), едины и продолжают дискуссию о забвении вопроса о бытии, которая впервые обсуждается во введении к «Бытию и времени». Досократовская мысль, особенно Парменида, Анаксимандра и Гераклита, рассматривается Хайдеггером как предшествующая философии, поскольку слово «философия» стало использоваться лишь позднее, а ее метафизические черты развились, только начиная с Платона и Аристотеля. Как подчеркивает Хайдеггер, даже такие названия, как «логика», «этика» и «физика», появляются только после того, как заканчивается первоначальное мышление. В свой великий век греки мыслили без названий. Они даже не называли свое мышление «философией».

Возвращение к началу означает возвращение к моменту, предшествующему философии. Возвращение к *Griechentum* прокладывает путь к диалогу с другими способами мысли. Когда Хайдеггер утверждает, что философия – это западное событие, он не имеет в виду первое начало, поскольку оно еще не существовало как метафизическое проявление мысли. Возвращение к началу как диалог с первоначальными мыслителями является предпосылкой для неизбежного диалога с другими началами.

Остается поставить вопрос, является ли подобное возвращение к началу западной мысли значимым исключительно для европейской культуры, или все-таки можно говорить, что оно оказывается истоком того самого другого мышления, которое может быть началом диалога и с неевропейским миром. Как мне кажется, этот сущностный диалог с греческими мыслителями и их языком (если он действительно, как показывает Хайдеггер, укореняется в основании нашего исторического бытия) может стать точкой отсчета и для диалога с другими культурами. И неслучайно в статье «Наука и осмысление» Хайдеггер говорит, что этот диалог еще ждет своего начала; он едва подготовлен и остается для нас предпосылкой неизбежного диалога с восточно-азиатским миром. То есть, начало философии, которое нельзя определить хронологически, но, скорее, как некую изначальную форму проявления мысли, не является исключительно западным феноменом. Да, можно сказать, что в какой-то мере философия – это исключительно западное явление в этой своей способности взаимной игры первого и другого начала, но сама эта взаимная игра может стать первым шагом к диалогу, который, с точки зрения Хайдеггера, еще только может случиться.

Пружинин: Спасибо, очень интересно. Мы погружаем, наконец, этот сюжет в обсуждение собственно философской тематики. Вопросы?

Мочалова: Светлана Александровна, скажите, пожалуйста, как, по Вашему мнению, соотносятся (если Вы полагаете корректность такой постановки вопроса) европеизм, я имею в виду самый широкий спектр значений этого понятия, и философия?

Коначева: Я думаю, здесь речь не идет ни о синхронизации, ни об опережении, а скорее об их взаимной игре. Неслучайно Хайдеггер в «Beiträge...» употребляет выражение «Zuspiel», взаимный обмен подачами первого начала и другого начала. В этой перепасовке другое начало вовлекает в игру первое и наоборот. Понимание отношений двух начал возможно в контексте хайдеггеровского проекта преодоления метафизики. Потому что для Хайдеггера преодоление означает не отбрасывание метафизики, но отступление в ее сущность. Соответственно, Хайдеггер подчеркивает, что другое начало будет возникать из первого, сохранять и переоткрывать его.

Кияченко: Слушая ваше объяснение, можно ли сказать, что это начало одно, но оно двойственно по сути своей? То есть в нем заложена изначально эта двойственность, которая по ситуации акцентируется одним или другим, но при этом остается в целостном видении того начала, которое объемлет эти два случая: первое, как вы называли, и второе.

Коначева: Все же Хайдеггер настаивает на «единственности» и «несравнимости» каждого из начал. Но само это размежевание осуществляется только во взаимной игре.

Пружинин: Спасибо. Еще вопросы?

Щедрина: Светлана Александровна, у меня немножко провокативный вопрос. Если бы вас попросили сказать, что является ключевым словом для определения европеизма, что бы вы ответили?

Коначева: Мне кажется, что это слово «европеизм» вообще не слишком удачное. Но если рассматривать его в качестве определенного видения самой философии как философии западной, тогда можно говорить о том, что европеизм связан с греческим началом, с тем способом понимания мира, вопрошания бытия, который зародился в определенном месте, в определенное время. Вместе с тем это греческое начало, этот «европейский» способ «слышания бытия», не тождествен Европе или греческому миру как явлению географическому или культурному. Речь идет о неких изначальных формах мысли, которые возникли раньше, чем появляется слово «философия».

И я добавлю еще один момент, демонстрирующий пересечения различных способов мысли. Известно, что Хайдеггер пытался переводить на немецкий «Дао Дэ Цзин», не зная китайского языка, совместно с одним китайским исследователем. Для перевода были выбраны именно те изречения, которые напрямую связаны с понятием Дао. В западной традиции Дао переводилось как разум, дух, рассудок, смысл, логос. Хайдеггер делает выбор в пользу немецкого слова Weg, которое, по его мнению, наиболее близко к китайскому иероглифу Дао. «Путь» станет центральным понятием в его поздней философии. В работе «Сущность языка» Хайдеггер подчеркнет, что слово «путь», дао, возможно таит в себе секрет всех тайн мышления, скажет: «Все есть путь» [Heidegger 1997, 198].

Чжан Байчунь: По поводу Китая разрешите мне пару слов сказать. Хайдеггер действительно интересовался Востоком, в том числе и Китаем. И такие темы у нас тоже начали изучать: «Хайдеггер и буддизм», «Хайдеггер и даосизм» и др.

Мочалова: Можно вопрос еще задать Светлане Александровне? Скажите, пожалуйста, как вы ответили бы на вопрос о соотносительности европеизма, как бы мы широко ни понимали его, и философии. Вот философия по отношению к европеизму – это фундамент, это ядро, это что... Ну, или вы какие-то другие слова готовы использовать, чтобы описать это соотношение?

Коначева: Я попыталась рассмотреть только один аспект этого многозначного термина, соотнеса европеизм с утверждением Хайдеггера о том, что философия в своих исходных способах вопрошания – это исключительно западное явление, более того, только Европа «философична» в самом внутреннем ходе своей истории. Проблематика

возвращения к началу позволяет понять, что тезис Хайдеггера выражает, в своем истинном смысле, нечто прямо противоположное культурно-шовинистическим утверждениям. Поэтому вопрос о мышлении и языке оказывается фундаментом для понимания европеизма. И здесь можно вспомнить весьма показательный фрагмент работы «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим». Обсуждая со своим японским собеседником, профессором Тадзука, вопрос о возможности и необходимости применения категорий европейской эстетики для анализа японского искусства, Хайдеггер замечает:

«С: Какое-то время назад я назвал язык, довольно беспомощно, домом бытия. Если человек благодаря своему языку обитает перед лицом бытия с его вызовом, то мы, европейцы, живем, надо думать, в совсем другом доме, чем восточноазиатский человек.

Я: При том что языки здесь и там не просто различны, но исходят в корне из разного существа.

С: Так что диалог между домами оказывается почти невозможным» [Хайдеггер 1993, 275].

В контексте трактовки европеизма означают ли эти слова Хайдеггера, что европейцы и представители других культур/языков живут в совершенно разных домах, или же мы, носители языка, живем в одном доме?

Пружинин: Спасибо. Кто выступит следующим? Борис Вадимович Межуев.

Межуев: Я бы продолжил тему первого выступления, и затронул при этом проблематику второго, но я бы все-таки исходил из вопроса о том, что выражение «русский европеизм» может значить сейчас. Мне кажется, в своей истории выражения «русский европеизм», «русский европеец» наделялись примерно четырьмя различными смыслами, причем два из них в какой-то степени присутствуют и сегодня в нашем языке. Думаю, что изначально в XIX в. понятие «русский европеизм», если оно действительно было изобретено Петром Вяземским, как сообщают энциклопедии, служило наименованием европейски образованного русского человека, и ничего другого, оно, собственно говоря, не означало. То есть словом «европеизм» выражалась способность владеть иностранными языками, свободно общаться на этих языках, быть в курсе современных проблем европейской культуры и желательно иметь некоторые личные контакты с представителями европейского образованного класса. Вот таким характерным русским европейцем в начале XIX в. был Александр Иванович Тургенев, несомненно идеально-типическим, или же парадигмальным «русским европейцем» был и Николай Михайлович Карамзин, и ровно в этом смысле «русским европейцем» Глеб Струве называл дипломата Петра Борисовича Козловского, которого некоторые считают вдохновителем Петра Чаадаева и Астольфа де Кюстина. Иными словами, речь идет о русском образованном человеке, не чуждом российских интересов и забот, но способном их вписать в европейский культурный контекст. Поэтому не думаю, что в течение большей части XIX в. понятие «русский европеец» имело коннотацию, отличающуюся от тех, что содержались в словосочетаниях «русский западник», «русский либерал» и т.д.

Но в конце XIX в. слово «русский европеец» приобретает еще и иной смысл. В это время происходит заметная переориентация важнейших направлений русской культуры, русской публицистики, особенно русской литературы, на сугубо русские темы и проблемы, иногда очень конкретные, хозяйственные и бытовые. Причем, речь идет не обязательно о национализме или политическом изоляционизме, но также о левых тенденциях в культуре, прежде всего народничестве, о натуральной, а потом реалистической школе в литературе, об экономическом перевороте в историографии, связанном с именем Ключевского, о «Могучей кучке» в музыке и передвижниках в живописи. Происходит заметная провинциализация русской культуры в конце XIX столетия, и «русским европейцем» становится человек, не вписывающийся в этот провинциальный, если угодно, народнический канон. Теперь парадигмальным «русским европейцем» становится Дмитрий Сергеевич Мережковский, и в самом этом выражении появляются некоторые «нищенские» нотки, такому «европейцу», как писал Мандельштам о Чаадаеве, «печаль моих домашних по-прежнему чужда», потому что

он, в отличие от народников, предпочитает любить не ближних, но дальних, не жертв истории, но ее творцов. «Русские европейцы» такого толка вышли не из «Шинели» Гоголя, но, скорее, из «не почину барственной шубы» Константина Леонтьева, если опять же сослаться на Мандельштама. Характерный «русский европеец» этого времени не хочет жить исключительно русскими проблемами, он хочет вновь пробить «окно в Европу», но именно культурное, интеллектуальное окно. Дополнительный коннотат к этому пониманию «европеизма» добавляет тот факт, что в этот момент в России появляется азиатфильство, или же русское восточничество, увлечение Индией, Китаем. Начинают набирать влияние, хотя и ограниченное, люди, претендующие даже на определенный неформальный статус в российской имперской идеологии того времени, которые говорят, что место России в Азии, что, скажем, между Россией и Китаем нет естественных границ, что нам ближе индусы и буддисты, чем протестанты и католики. Итак, кроме первого коннотата «русский европеец – это образованный человек» появляется и второй: «русский европеец – это заведомо антинародник, это индивидуалист и чаще всего декадент или во всяком случае эстет». Вот эти две трактовки мы назовем устаревшими, сегодня никто не назовет «русским европейцем» человека просто за его хорошее знание европейских языков или же за его эстетизм и индивидуализм.

Мне кажется, сегодня актуальны больше другие два смысла этого понятия, но чтобы их выделить и на них сосредоточиться, нужно, мне кажется, принять во внимание самое главное расхождение: чем Европа отличается от Запада? Сегодня самое простое раскрытие понятия "русский европеец" состоит в отождествлении этого выражения с вроде синонимичными ему «русский западник» или «русский либерал». Здесь нет ничего интересного, это самое тривиальное определение. Интересна менее тривиальная коннотация, при которой понятия «русский европеец» и «русский западник» расходятся, когда понятие «русский европеец» используется специально для того, чтобы оттенить употребление этих синонимов. Если «русский европеец» – это не совсем «русский западник», значит, Европа тоже не совсем Запад, притом что сегодня в отличие от XIX в. термины «западник» и «либерал» практически слились воедино: «западник» – это апологет ныне существующего, либерально-демократического, или как стало модно говорить, глобалистского Запада. Но «русский европеец» – это в том числе и указание, что на Западе и прежде всего в Европе присутствуют какие-то стороны общественной жизни и культуры, которые оказались не усвоены современным Западом, вытеснены на периферию его общественного сознания. Когда-то Борис Гройс написал знаменитую статью «Россия как подсознание Запада», сегодня правильнее было бы сказать: «Европа как подсознание Запада», а еще точнее – «русский европеизм как подсознание русского западничества».

Европа отличается от Запада в двух отношениях. Во-первых, с точки зрения географической локализации. Когда мы говорим, что Европа не Запад, мы имеем в виду, что Запад потенциально универсален и актуально может включать в себя те страны, которые не принадлежат Европе ни в географическом, ни в культурном смысле. Скажем, Япония западная страна, но она не является европейской страной. Соединенные Штаты – если и принадлежат Европе по культуре, но географически удалены от европейского континента. Если географически Запад шире Европы, то в плане культурного наследия соотношение обратное: Запад есть заужение Европы, сведение ее в одном случае к миру западных конфессий: католицизму и протестантизму при забвении православия, либо, что сейчас важнее, к традиции западного Просвещения, рационализма и либерализма при забвении всего консервативного и традиционного, что было и остается в Европе. Иными словами, Европа, в отличие от Запада, включает в себя и не либеральный, и не просветительский компоненты европейского культурного наследия. Речь идет о Средневековье, но также и о наследии немецкого романтизма и постромантизма. Не случайно на этом круглом столе сразу же зашел разговор о Хайдеггере, вот я обращаю внимание, для сегодняшнего русского европеизма Хайдеггер играет примерно ту же роль, что для русского философского романтизма играл Шеллинг. Поэтому, как это ни парадоксально, сегодняшним парадигмальным русским европейцем является

никто иной, как Александр Гельевич Дугин, который поднял Хайдеггера на щит и заявил, что русской философии следует стать ответвлением европейского правого хайдеггерианства, примерно как в XIX в. русское славянофильство было разновидностью правого гегельянства, или шеллингианства. В Дугине «русский европеизм» нашел, мне кажется, свое концентрированное выражение, в какой-то степени он явился болезненным выражением русского подсознания, упорно, любыми способами, стремящегося оказаться внутри Европы, при этом переформатировав Европу таким образом, чтобы она полностью слилась с Евразией. На этом пути стоят злобные англосаксы, упорно пытающиеся отделить нас от Европы, сделать ее не Евразией, но именно Западом, и миссия России состоит в том, чтобы освободить Европу от Запада, но не только от американской гегемонии в чисто политическом смысле слова, но также от наследия Просвещения, с целью утверждения некоего идеала Контрпросвещения, возведенного Ницше, Хайдеггером и Геноном. Не следует преуменьшать привлекательности «русского европеизма» такого толка для отечественного сознания, поскольку в нем на самом деле нашли свое место и Карамзин с Мережковским, и Тютчев с Блоком. Но нельзя не видеть и его опасность, причем как для России, так и для всего человечества. Чтобы справиться с таким «русским европеизмом» нужно сделать обратный ход – занять позицию консервативного Просвещения, опирающегося на те элементы национальной философской традиции, которые были оппозиционны как «европеизму», так и Контрпросвещению. Благо вся основная традиция русской философии – и в ее западническом, и в ее славянофильском направлениях – собственно, и предлагала различные версии консервативного Просвещения, только не употребляя этот термин. Не раскрывая других сторон этого проекта, следует в рамках данного выступления коснуться одного: не нужно пытаться входить в Европу не только через парадный (то есть либерально-глобалистский), но и через черный (то есть романтический и крипто-фашистский) ход, а еще точнее, не следует пытаться с помощью Европы взорвать Запад даже если это и может принести поначалу какие-то временные преимущества. Русский европеизм сегодняшнего толка пытается вызвать дух Европы из глубин Запада, и непонятно, сможет ли он совладать с этим духом, когда тот вырвется на волю. Едва ли наше культурное воображение откажется играть с этой подсознательной «Европой» наделяя ее привлекательными с культурной точки зрения образами (кто-то в восторге от Италии, кто-то от средневековой Франции, кто-то от Германии немецких романтиков, кто-то от Нарнии, кто-то от Касталии, я не знаю русских людей, равнодушных к Европе как таковой), но эти культурные игры не следует превращать в игры геополитические. Это хорошо понимал такой «русский европеец» в старом, традиционном смысле, как Алексей Степанович Хомяков, который видел вот в этой романтической Европе соблазн язычества и того, что он называл кушитством. Можно назвать это и «бегством от свободы» и, наверное, в этом тоже будет доля истины. Скорее, России следует принять идею консервативного Просвещения, сознавая, что она является ни западной, ни европейской страной просто в силу определенных социальных, географических, культурных, экономических и политических причин. И все же это не означает, что России немедленно следует отказаться от всех достижений и институтов Просвещения, на чем как раз настаивает наш сегодняшний «русский европеизм». Спасибо.

Пружинин: Спасибо. Вопросы?

Щедрина: У меня вопрос. Борис Вадимович, скажите, пожалуйста, обязательно ли «анти-западник» это «славянофил»?

Межуев: Нет, конечно нет. Это просто не так чисто с исторической точки зрения. Начнем с того, что в истории русской мысли было большое количество очень жестких анти-западников. Я назову хотя бы фамилию Каткова. Во всяком случае, несомненно, что в течение позднего периода своей жизни это уже, конечно, анти-западник, а не консервативный западник, кем он был в самом начале своего творческого пути. Это именно, конечно, анти-западник, но, конечно, не славянофил, я бы даже сказал, что это анти-славянофил и противник славянофильства. Есть множество других самых ярких примеров людей совершенно не имеющих никакого отношения к славянофильству, но,

тем не менее, принадлежащих к анти-западническому течению. Притом вот это катковское направление консерватизма, оно в какой-то степени стало мейнстримным, уж в эпоху Александра Третьего несомненно, но тем не менее славянофилы находились к нему в оппозиции. Нет, славянофилы это совершенно особенное течение. «Славянофил» это либеральная версия русского консерватизма, это утверждение, что приобщение к Западу происходит за счет утраты свободы, просто эту свободу надо понимать особым образом. То есть это на самом деле такое вот анти-западничество, которое включает в себя как важный ингредиент элемент либерализма, только национально переосмысленного.

Щедрина: У меня тогда еще один вопрос. Если рассуждать в терминах, прозвучавших в выступлении Светланы Александровны, можно ли сказать, что идея Просвещения это идея «другого начала» по отношению к европеизму?

Межуев: Я думаю, что если брать Хайдеггера, если я правильно могу его интерпретировать, мне кажется, что это скорее наоборот, это скорее как Хайдеггер хотел найти другое начало как раз против просвещения, если я его правильно понимаю и интерпретирую. С этой точки зрения, другое начало это тот самый черный ход, через который мы можем войти в ту самую другую Европу. То есть, для Хайдеггера, конечно, собственно говоря, «иное начало» и представляет собой элемент, который является вызовом для традиции, лежащей в основании европейской метафизики.

Щедрина: Я поняла так, что по отношению к Хайдеггеру, конечно, сейчас эта интерпретация вполне приемлема, но с точки зрения вашей позиции получается, что для нас сегодня – тех, которые должны отказаться от этого «подвала» или от этого соблазна – идея Просвещения будет выступать как бы «другим началом» по отношению к идее Европы.

Межуев: Да, вполне.

Щедрина: Спасибо большое.

Пружинин: Вопросы? Или выступить кто-то хочет?

Мочалова: Можно вопрос задать? Я хочу уточнить вот у Бориса. В контексте европеизма вот этого -изма, коль мы уж так задали тему, можно ли такое понятие сформулировать – просвещизм? И тогда задаю я такой вопрос: вот как соотносится вот просвещение или просвещизм и европеизм? Является ли тогда европеизм просто одним из аспектов более широкого понятия? И тогда Россия идет каким-то путем другим, не обязательно европеизм, но в целом это просвещизм.

Межуев: ну, вы знаете, я слово «просвещизм», слово неудачное, конечно. Я это самое для себя называю термином «консервативное просвещение». Смысл заключается в том, что в определенный момент все народы, или цивилизации признают некий факт своего состоявшегося исторического взросления. Выходят из состояния несовершеннолетия, используя метафору Канта. Перестают играть в магические сказки. Но в то же время в какой-то момент общечеловеческий прогресс выходит к тому рубежу, когда человеческий разум уже не может дать ответа на какие-то фундаментальные вопросы человеческого бытия и поэтому, чтобы дальше двигаться в истории, следует держаться основ религиозной традиции, в ином случае можно выпасть в тот или иной вариант Контрпросвещения, подчиниться какой-то силе, над которой человечество утратит контроль. Одна из таких сил – это искусственный интеллект, с ним все более менее понятно. Но другая сила – эта сила бессознательного, человеческого воображения, которое раскрепостил Интернет и которому уже тесно в мире виртуального и оно всеми силами просится в наш реальный мир. Не случайно же пошли все эти философские изыскания на тему «цифровой любви», то есть любви, избавленной от всех тех моральных табу, которые существуют, когда мы имеем дело с реальными людьми. Что может сделать старый просветительский, инструментальный разум перед лицом этих вызовов? Да ничего не может сделать. Разуму нужно в этом смысле найти опору в традиции, что в свое время и предлагали славянофилы, нужно только освободить их интуиции от ветхой культурной оболочки и увидеть, что подлинно ценного было в их культурной критике западного Просвещения.

Пружинин: Спасибо.

Щедрина: У меня есть еще один вопрос. Можно ли сказать, что сегодняшнее увлечение футурологией является контр-просвещением?

Межуев: Да, несомненно. Современный футурологический мейнстрим, конечно, носит анти-просветительский характер.

Щедрина: Анти-исторический, да.

Пружинин: Кстати, к этому можно добавить еще одну деталь: сегодняшняя футурология имеет алармистский характер. Ирина Николаевна Мочалова, пожалуйста.

Мочалова: Прежде всего, хочу поблагодарить организаторов нашего круглого стола, Бориса Исаевича и Татьяну Геннадьевну за актуализацию темы европеизма. Европеизм как идейно-политическое течение, как особый феномен культуры оказывается в центре внимания в 90-е годы: в частности, с 1990 г. под редакцией Александра Огановича Чубарьяна начинает выходить «Европейский альманах. История. Традиция. Культура» и тем самым активизируется обсуждение «российского европеизма». Определенный итог дискуссиям Александр Оганович подводит в уже упоминаемой Сергеем Дмитриевичем книге [Чубарьян 2005]. Объемную работу завершает глава «Есть ли будущее у российского европеизма?». Повторив вопрос в названии последнего параграфа главы, автор дает ответ, полный оптимизма. Проект «российский европеизм», понимаемый как восприятие России и Европы в качестве некоей общности, кажется успешным, а путь России в Европу – недолгим. В рамках этого движения в Европу многие авторы того времени обращаются к культуре XIX в., обсуждая «русский европеизм». Работы Владимира Карловича Кантора 1997–2001 гг. наиболее ярко раскрывают феномен «русского европейца». К началу второго десятилетия XXI в. разговор кажется исчерпанным, хотя, как мне думается, сущность «европеизма» остается нераскрытой. Сегодня вектор движения России изменился, изменилась и идеологическая, и политическая риторика. Когда перечитываешь тексты 1990-х гг., понимаешь, насколько по-новому сегодня звучат вопросы, которые тогда задавались, и как важно вновь вернуться к этой теме.

Каким бы многозначным не был термин «европеизм», определяющей его выступает идея единства: как самой Европы (при этом в понятие «Европа» могут вкладываться разные смыслы), так и России и Европы. В этом случае возникает вопрос об основаниях этого единства, и именно он, на мой взгляд, является дискуссионным.

Ю.А. Шичалин в статье с говорящим названием «Гомер – исток и скрепа Европейской цивилизации» предлагает считать таким фундаментом («скрепой») тексты Гомера, работа с которыми (чтение, изучение, издание, перевод) не только определила древнегреческую культуру, выступив ее истоком, но являлась и является до сих пор, если можно так сказать, строительным каркасом Европы (см.: [Шичалин 2020]). Думаю, что концепция Шичалина не бесспорна; к Гомеру можно добавить Платона с его критикой Гомера; Аристотеля с его критикой Платона и т.д. Важно, что сохраняют свое значение эти гении благодаря «школе» как институции, сделавшей возможной не только консервацию традиции, но и ее трансляцию и дальнейшую экспансию вплоть до «европеизации» Земли, о которой говорилось сегодня. Ответ на вопрос о будущем европеизма, думается, можно дать только с учетом исторической перспективы. Однако, история философии в ее институциональном аспекте еще не написана, как не написана история европеизма как фундированного школьной институцией – университетом, наследником Академии Платона и Ликейя Аристотеля.

Тридцать лет назад, в 1994 г. выходит книга молодого канадского исследователя Билла Ридингса «Университет в руинах», вскоре ставшая научным бестселлером. Исследование, появившееся на волне набирающей силу глобализации, пророча гибель классическому университету, фактически, утверждало и гибель европеизма, убедительно демонстрируя связь «Европы» как социально-экономического и культурного (отнюдь не географического) конструкта с университетом, его фундаментом. Сегодня, спустя тридцать лет, возникает вопрос о совместимости процессов глобализации с развитием классического университета. Положительный ответ на этот вопрос означает не только сохранение европеизма, но и его дальнейшую экспансию.

Пружинин: Спасибо. Вопросы при таком повороте темы?

Щедрина: Дорогая Ирина Николаевна, прежде всего, огромное спасибо. У меня даже не вопрос, а реплика. Когда я задавала Светлане Александровне вопрос по поводу слова, с которым ассоциируется «европеизм» в нашем философско-культурном смысле, то, конечно, я тоже думала, что речь идет о рациональном знании, лежащем в основании европейской культуры. Его воплощением является университет. «Европа» как философская идея связана для нас именно со «светом», который мы открываем для себя в саморефлексии, и который может быть выражен в слове-понятии. Обо всех «началах» мы узнаем только тогда, когда начинаем друг с другом разговаривать, сообщаем о них, причем не только эмоционально, но и когда вместе рассуждаем о сложных проблемах и не боимся их. Университет это то, что институционализирует «европеизм» как некоторую идею всеобщего для философии культуры. И когда мы с Борисом Исаевичем писали статью о философии как «другой глобализации» [Пружинин, Щедрина 2019], то, конечно же, мы именно этот аспект и имели в виду.

Мочалова: Спасибо большое за поддержку. Тезис об университете как институции, конституирующей «европеизм», я думаю, может получить в дальнейшем более глубокое обоснование.

Киященко: Уважаемые коллеги, тема, которую мы обсуждаем, в целом чрезвычайно актуальна и эмоционально затрагивает нас всех. Так, в частности, прозвучавшие здесь апелляции ко времени классического университета, к его форме организации свидетельствуют о том, что сегодня происходит реактуализация и переосмысление того культурно-исторического «общего», что так или иначе связывает нас с Европой. При этом очевидно, что осмысление этой связи, конечно же, нуждается в терминологическом уточнении. В данном случае, я полагаю, важно подчеркнуть: термин европеизм, трактуемый как русский европеизм в широком смысле, может быть понят в качестве варианта консервативного просвещения. Предлагались и другие толкования. В сказанном можно услышать, что понятие европеизм может вбирать в себя и другие варианты. Но, на мой взгляд, наше обсуждение показывает, что феномен европеизма может быть представлен как единство, вбирающее в себя множество различающихся смысловых аспектов.

По сути, речь идет о переводе исторически сложившегося интеллектуального и практического наследия весьма разнообразной европейской традиции на язык современной философии культуры. Так что употребленное мной выше слово «реактуализация» трактуется здесь как обновленный акцент, как действующий фактор в современном понимании этого наследия. Если мы говорим об институализации европеизма в форме университетов, то это позволяет указать и на положительные формы институализации русского европеизма. При чем такого рода подчеркивание прикладного аспекта русского европеизма, опирающегося на конкретные примеры, позволяет расширять культурно-исторический горизонт и конкретизировать чисто умозрительные представления о жизненном мире современного человека.

Коллеги уже отмечали, что понятие «европеизм» (подобно прочим словам, оканчивающимся на -изм), включает идеологическую составляющую, сопряженную с политическими реалиями. И мы, конечно, должны учитывать это, обсуждая феномен европейскости, особенно в связи с современными проблемами взаимоотношений между Россией и Западной Европой. И потому так важно осмысливать и различать аспекты европеизма. Я могу совершенно определенно и ответственно заявить на уровне того, как я сегодня понимаю эту ситуацию. Всякая народность содержит в себе неповторимую уникальную возможность стать иным, сохраняя свою идентичность. Я воздержусь от более подробного разбора идеологических аспектов данной ситуации и, напротив, хочу подчеркнуть здесь важную просветительски-практическую направленность европеизма в современной отечественной социально-гуманитарной и естественнонаучной мысли. В этом плане, философичность сегодняшнего обсуждения перспектив университета и образования в целом, ориентирована на осмысление их институализации, на междисциплинарность и трансдисциплинарность, что, в свою очередь, во многом связано с отработкой методологического инструментария, позволяющего учитывать позитивный и негативный опыт глобального решения этих проблем.

Пружинин: Спасибо. Вопросы?

Щедрина: Лариса Павловна, как вы думаете, как будет меняться конфигурация философии науки в мире междисциплинарной науки?

Кищенко: Спасибо за вопрос. Я полагаю, что современная философия науки уже изменилась. И поскольку мы, так сказать, застигнуты этими изменениями, (приведу еще одно часто употребляемое выражение, как и слово европеизм – «мы вброшены») то мы еще полностью не осознали, какие возможности открываются перед человеком и какие ограничения накладываются на его деятельность, как изменяется его представление о самом себе и о своих познавательных способностях. Мы в очередной раз на распутье. Открываются иные возможности этого «зависания в паузе», то есть существования в принципиальной нестабильности. Речь идет о мощном запросе к философской рефлексии о множественности амбивалентностей, переборе альтернативных путей становления в неопределенности. Это очень деликатная работа, тонкая работа.

Пружинин: Спасибо. У нас появился Вадим Маркович Розин.

Розин: Первый тезис моего высупления следующий. Действительно, на мой взгляд, европеизм имеет историческую и географическую привязанность. Здесь я солидарен с высказанной точкой зрения. Состоявшийся разговор показывает, что нужно обозначать позиции, с которых мы рассуждаем. Моя позиция в данном случае культурологическая, точнее, философско-культурологическая. Она связана с теми культурно-историческими реконструкциями, которые я как культуролог и философ сумел осуществить. Так вот, если иметь в виду этот подход, то можно наметить условия указанной исторической и географической привязки. Что подразумевается, когда говорят о «европеизме»?

Прежде всего, все это начинается с Европы как единой территории, на которой проживали разные народы; в этом смысле речь идет об антропологической предпосылке. Кроме того, сложился и функционировал единый католический мир с единой социальной организацией. При этом не стоит забывать о роли Реформации. Реформация с идеей свободы вероисповедования, с одной стороны, право народов на свою территорию и социальное обустройство – с другой. Реформацию можно считать важной предпосылкой, которая помогла сформировать культуру модерна. Модерн складывается в рамках европейской культуры, культуры «большого времени». Вместе с тем отдельные культуры формировались уже внутри этого целого, параллельно со становлением национальных государств. Еще одна предпосылка – собственно, построение государств на определенных территориях, с определенными народами и национальными идеями. Этот исторический процесс довольно хорошо изложен Мартином Кревельдом [Кревельд 2020]. Итак, складываются, с одной стороны, отдельные государства модерна, с другой – отдельные культуры модерна. Указанные предпосылки, на мой взгляд, и определили характер того, что подразумевается под «европеизмом».

Следующий тезис. Мы видим две разные тенденции. С одной стороны, стремление европейских государств к автономии (суверенитету), с другой стороны, к единству европейских народов и европейской культуры. Вадим Межуев прав, говоря, что первое понятие культуры, относящееся ко второй половине XVIII столетия, – это понятие «европейской культуры» как целого; оно было связано с тремя идеями (разума, свободы и рассмотрения Европы как образца культурного развития). Последнее стало затем рамкой для анализа и других культур, все их сравнивали с европейской культурой. Здесь реализовалось стремление к единству европейской культуры. Второе более позднее понятие культуры, показывает Межуев, – культура как множество культур, нет культур высших или низших, есть просто разные культуры, между которыми осуществляется сложное взаимодействие и диалог. Ту же оппозицию мы видим, например, у Канта. С одной стороны, когда Кант пишет о разуме, то он говорит, что мы можем положить здесь Высшее Начало, по сути, Божественное. Правда он говорит это осторожно: ничто нам не мешает это сделать, будет даже полезно. А с другой стороны, в работе «О вечном мире» Кант говорит о природе, которая (ну, это не первая природа, а духовная) заставит народы жить в мире, и человечество придет к преодолению войн. Высшее Начало – установка на единство Европы, действие природы, отдельное для каждого государства, – установка на автономию.

Если верить Кревельду, то именно национальные государства являются источником социальных конфликтов и войн, в результате европейское единство периодически распадается. И дело здесь не в различии концепций государства Гоббса или Локка, а в различии андеграунда и социальности тех сообществ, которые проживали на территориях национальных государств (их истории, традициях, уровня развития). Кроме того, периодически пассионарные эгоистические сообщества на каждой национальной территории (или даже отдельные личности, диктаторы) захватывают структуры управления государством и другими институтами, используют их для своих целей. Получается своего рода маятник. Одна тенденция: конфликты и войны ведут к ослаблению государств, как например, после Второй мировой войны (в свою очередь, это обусловило создание единой Европы, европейского рынка). Другая тенденция: постепенное усиление национальных государств ведет к конфликтам и войнам, хотя провозглашается стремление к единству.

Есть, конечно, еще одна тема, когда мы говорим о европеизме как экспансии европейских идей и образцов на другие народы и страны. Без анализа этого процесса глобализации европеизм тоже понять невозможно. В этом смысле интересны работы, в которых отстаивается специфика культур Востока. Однако приходится признать, что трудно проводить эти идеи, учитывая, как сильно экспансия европейских образцов нивелирует культуры Востока, Африки и Южной Америки. Еще, конечно, интересно обсудить современную ситуацию, связанную с ослаблением государства как главного института, стремление к пересмотру европеизма и новому обсуждению европейского единства, в том числе в связи с формированием планетарной социальности и культурного организма, что связано с процессами глобализации, миграции, необходимости построения нового мирового порядка. Вот как я вижу сложившуюся ситуацию. Благодарю за внимание.

Пружинин: Спасибо. У меня вопрос. У меня возникло ощущение, Вадим Маркович, что вы представили схему, которую я пытаюсь соотнести с реальной историей, но у меня не получается. Средневековые возьмем – это что, национальные государства?

Розин: Нет.

Пружинин: А воевали непрерывно.

Розин: Я специально обозначил этот рубеж – Реформация. Я сказал, что мы можем говорить о культурах модерна только после Средних веков, только после Реформации, только после того, как сословное общество начало распадаться. Потребовался и новый культурный проект, который запустил становление новоевропейской культуры и потребовались, кстати, новые культурные целостности внутри этого проекта. Кревельд очень конкретно это показывает: короли, которые были заинтересованы в деньгах и распространении своего влияния, начинают собирать налоги с помощью чиновников, которые перехватывают власть, чтобы ее обосновать, создаются концепции государства.

Пружинин: Все понятно. Берешь только последний период.

Розин: А до этого не было национальных культур. Были культуры большого времени – архаическая, Античная, Средних веков. Европеизм возникает только в Новое время.

Пружинин: Я понял. Еще вопросы есть?

Мочалова: Мне показалось, что вы нарисовали перспективу дальнейшего развития и связали европеизм с модерном, модерн преодолевается и тогда мы говорим о конце европеизма, вот в таком контексте. Может я вас неправильно поняла.

Розин: На мой взгляд, мы живем в сложном двойном переходе: кризис модерна и его завершение, с одной стороны, и становление «фьючекультуры» – с другой стороны (фьючекультурой я называю следующую за модерном культуру большого времени). В связи с этим одни национальные культуры будут становиться элементами фьючекультуры, они, вероятно, будут распадаться и трансформироваться. А другие национальные культуры (см. работы С. Бенхабиб), которым удастся развернуть культуротворческий процесс и создать новые практики адаптивного характера, сохранятся, претерпев трансформацию.

Щедрина: У меня тоже есть вопрос. Скажите, конструкция, которую вы построили, читаете ли вы, что она преодолевает общественно-экономические формации Маркса?

Розин: Преодолевает что?

Щедрина: Идею общественно экономических формаций Маркса.

Розин: Ну она совершенно другая. Ничего общего, как мне кажется, нет.

Щедрина: Вадим Маркович, извините, я может быть не правильно сформулировала этот вопрос, но я его задавала именно в контексте того спора, который шел на протяжении девяностых годов прошлого века, он и сегодня опять актуален. Какой подход к истории культуры мы сегодня в исследовании акцентируем: цивилизационный или формационный?

Розин: Ну, я не пользуюсь, формационным походом. Другое дело, что сейчас мы вошли в очень сложную фазу, которую начал обсуждать еще Вадим Межуев. Когда ушла на второй план европейская рамка сравнения культур (Европа как высшая форма культурного развития), Межуев обратил внимание на то, что у нас исчезает основание сопоставления культур. Это важно. Важно и другое. Целесообразно различать вот эти два пространства – культуры большого времени и национальные культуры в рамках новоевропейской культуры, сложившиеся в связи с итогами Реформации, идеями государства и нации. Я старался показать, что здесь мы имеем дело с двумя разными тенденциями, одна – стремление к единству европейской культуры, и не только европейской, но сегодня и планетарной. С другой стороны, мы имеем дело с образованием отдельных культур, с их противостоянием, конфликтами. Кроме того, надо различать планы филогенеза и онтогенеза. В филогенезе анализируются культуры большого времени, в том числе культура модерна, а в онтогенезе мы имеем два таких образования: «культуры жизни» (детство, совершеннолетие по Канту, зрелость, серебряный возраст, старость) и «приватные культуры», то есть культуры отдельной личности, отдельного человека. Сложное пространство с разными типами культур. Это, во-первых. Во-вторых, мы имеем дело с переходным процессом (кризиса модерна и становления фьючекультуры), в рамках которого меняются национальные культуры, культуры жизни и приватные культуры. Если меняются, трансформируются, то, спрашивается, в каком отношении, каким образом? Вот то сложное, ментальное пространство, с которым мы имеем дело. А формация здесь, мне кажется, не причем.

Пружинин: Так, у нас еще Игорь Анатольевич Михайлов хотел выступить.

Михайлов: Моя главная идея: когда мы говорим о «европейскости», «европеизме», мы имеем дело со сложным комплексом метафор и для некоторой продуктивности нашего обсуждения желательно было бы всегда разделять эти смыслы, в которых мы используем эти понятия. Борис Вадимович Межуев пробовал это сделать, об этом вначале говорил Сергей Дмитриевич. Мне кажется, этот подход очень важен. Я сделаю это несколько иначе. Когда мы говорим о Европе, мы, как правило, имеем в виду не культурно-географическое понятие. Мы можем подразумевать его, но мы говорим о некоторой метафоре, скорее, метафора эта достаточно сложная и она появляется впервые, если совсем кратко, не позднее второй половины XVIII в. Она зависит от нескольких обстоятельств. Во-первых, от той роли, которую в то время играла колониальная Европа в своей внешней политике, роли, которую она играла по отношению к миру. Идея Европы опирается на все те завоевания и просто географические открытия, совершаемые европейцами. Причем Европа совершала это в лице представителей разных стран: в первую очередь, Португалии, Англии, Испании, Франции. Во-вторых, конечно же, это зависит от еще двух факторов. С одной стороны, нам их нужно разделять, но, с другой стороны, они совпадают и, в общем, подстегивают друг друга. Это, во-первых, формирование наций и становление национального самосознания. Вадим Маркович здесь совершенно прав, нации не формируются ранее Нового времени. Правда, мы можем обратить внимание, что филологи-историки начала XIX в. говорят о Греции, о римлянах именно как о нациях. Однако это лишний раз иллюстрирует, насколько понятие нации становится важным для XIX в. Формирование *национального* самосознания я связываю с другим относительно независимым процессом, который его подстегивает.

Это становление *исторического* самосознания. В рамках этого двуединого процесса формируется нечто совершенно уникальное. Перед некоторыми странами Европы особенно насущной становится задача определения своей идентичности. Эта задача стоит перед многими молодыми нациями, однако мы почему-то в большей степени говорим о идее Европы, европейскости, европеизме, когда имеем в виду *российских* мыслителей и *немецких* мыслителей. То есть не французских и тем более уж не британских мыслителей и философов, и политических деятелей. Действительно, как в России, так, в особенности, в Германии ситуация отличалась от того, что происходило в это время в Англии и Франции. В начале XIX в. Германия, как известно, не существует в качестве того целостного государства, какой мы ее привыкли представлять сегодня. Тогда это – разрозненные княжества, и именно поэтому брожение национальной идеи и, соответственно, определение идеи Европы, там проходит наиболее интенсивным образом. В связи с этим попытаюсь показать, что национальное с неизбежностью вовлекается в формирование идентичности, самосознания народа, и поэтому оно неизбежно (других вариантов здесь нет), является понятием *полемическим*, оно является понятием *воинственным*. Во-первых, оно является понятием воинственным внутри тех европейских стран, которые на тот момент являются главными игроками. Оно является и внутренне полемическим понятием. Мы все хорошо знаем сочинения Чаадаева. Однако у немцев тоже был свой Чаадаев: Фридрих Гельдерлин. Он принадлежит одновременно и традиции немецкого романтизма, и немецкого же идеализма. Он вместе с другими мыслителями того времени определяет начало той общности, которая ему видится. Эта общность одновременно и культурная, и географическая. Это, конечно же, «Греция». Известно, что и само понятие «Европа» берется оттуда, из греческой мифологии. Гельдерлин укоряет немцев за пренебрежение к Божественной идее природы. В том обществе, говорит он, где присутствовало бы уважением к поэтам и где подлинное изначальное отношение к природе было бы возможно, – вот то общество, та страна была бы родиной всех людей. Здесь нет еще германского национализма в полной мере, однако здесь уже заложена идея глобальной объединяющей метафоры (и тот кто находит свои аргументы в пользу начала этой метафоры, всегда мнит себя подлинным источником ее). Поэтому в то время за идею Европы, европейскости, соревнуются несколько наций – французы и немцы в первую очередь. Они, собственно говоря, не только соревнуются за идею Европы, но они и формируют, создают эту идею. С того самого времени символом ее начала становится Античность как начало европейскости. Мы можем вспомнить Шлейермахера, Шлимана, а также других ученых и философов.

Поскольку понятие национальности и понятие европейскости связано всегда с вопросом о происхождении, рано или поздно возникает также и вопрос о том, кто наиболее полный, истинный «наследник» того начала? Кто настоящий «хозяин» того дома (который уже давно называли «Европой»). Это значит, что в идее начала, как и в самой идее «Европы», всегда есть элемент полемичности. Само это понятие является принципиально внутренне асимметричным. Это известная концепция Райнхарда Козеллека, историка и методолога науки. Козеллек показывал, что многие понятия, которые мы считаем чисто абстрактными и теоретическими («прогресс», «пролетариат», «нация», «современность» и многие другие), являются, помимо прочего социально асимметричными. То есть они формируют противоположные, противоборствующие представления о том, каким быть социальному миру и т.д. Мне кажется, что и Европа является таким асимметричным понятием. У Гуссерля это понятие может принимать крайние и притом довольно несимпатичные формы. Несимпатичные из-за скрытого в них национализма или ослепленности общими идеями. По Гуссерлю, раз наука и техника – высшие и непререкаемые ценности, и зарождаются они именно в Греции («колыбели Европы»), то путь развития всех народов должен идти по пути «европеизации». Хотя целью такой умозрительной модели является преодоление «кризиса», ее конкретные черты приобретают иногда пугающий характер: «...европейской культуре, тип развития которой мы сейчас описали – именно потому, что она реализовала этот тип развития – мы должны приписать не только относительно высокое положение

среди всех исторических культур, но мы должны увидеть в ней первое воплощение абсолютной нормы развития, призванной революционизировать любую другую развивающуюся культуру. Ведь любая [часть] человечества, живущая в единстве той или иной культуры подчиняется категорическому императиву» [Husserl 1989, 73].

В целом, как и у Хайдеггера, так и у Гуссерля, понятие «Европы» – скорее мифологическое, историософское. Они говорят о Европе в том значении, которое не имеет ничего общего к проблемам реальной культуры, к реальной исторической науке. Завершая свое выступление, я хотел бы обратить внимание на необходимость разграничения различных смыслов, в которых мы можем говорить о европейскости, об идее Европы, и о европеизме. Полагаю, что понятие «европеизм», которое вынесено в заглавие нашего круглого стола, по большей части включает в себе именно такие вот полемические контексты. Примеры, которые приводил Сергей Дмитриевич, ссылаясь на трактат одного немецкого автора, в котором говорилось о европеизации России, мне кажется, такую трактовку подтверждают. Довольно часто речь идет о наложении абстрактных стандартов на другие культуры. Эти стандарты всегда являются глобалистскими по своему характеру. Отчасти об этом Борис Вадимович Межуев говорил: либо европейскость, либо западность берется в качестве образца. Европеизация всегда включает в себе определенный полемический задор. Но мы должны иметь в виду, что сегодня о европейскости говорят чаще всего в совершенно практическом смысле – когда нужно привести к единству какое-то законодательство или образ жизни или что-либо еще. В общем, европеизм и идея Европы это группа метафор, понятий, о которых нам желательно поговорить раздельно, разделяя те смыслы, которые мы используем. На этом я сегодня завершу.

Пружинин: Спасибо. Вопросы?

Розин: Мне, конечно, близко все, что вы говорили, Игорь Анатольевич. Но два момента я хотел бы уточнить. Вы говорили о национальной идее, но можно ли сказать, что она становится идеей определенной социальной организации, государства, по сути дела. Когда государство встречается с национальной идеей, последняя и начинает работать в оппозиции к другим идеям и выступает в другой функции. И еще вопрос. Не считаете ли вы, что европейская идея, с точки зрения, скажем, познания, была связана с оппозицией наук о природе и наук о духе, что именно развитие наук о духе и позволило выйти на современное понимание культуры?

Михайлов: Спасибо за вопросы. На первый мне сейчас сложно дать какой-то определенный ответ. Мне кажется, что когда к использованию национальных идей подключается государство, начинается совершенно другая игра. Историко-культурные вопросы начинают превращаться во что-то большее – становиться идеологией, «национальной идеей», например. Но еще прежде, чем это происходит, идея национально-культурного единства формулируется в трудах немецких поэтов, мыслителей и визионеров. Сначала оформляется идея, и лишь затем она «берется на вооружение». Сам тип сплавления того, что мы называли бы колонизаторской политикой, – она ведь продолжается в Германии не только в конце XVIII в., достигает своего расцвета в XIX, – конечно, использует эти идеи. Но я пока затрудняюсь определить как именно она их преобразует в том или ином случае. Это сложный вопрос. На второй вопрос я отвечаю так. Да, я согласен, что современное понимание культуры восходит к проблематике наук о духе и наук о природе. Но это если мы берем немецкую культуру в качестве главного ориентира. Мне-то, при моей специализации на немецкой философии, это близко, но именно потому здесь необходима некоторая осторожность. Сейчас уже хорошо известны исследования, показывающие: то, что для немцев и немецко-ориентированных философов было противопоставлением науки о духе и науки о культуре, значительно ранее – в британской философии – имеет совсем другое название: *moral sciences*. Насколько помню, об этом и Шпет писал. В общем, это довольно известный факт. Но какой нам *вывод* сделать из этого факта, как формируется англоязычное пространство и что там является культурой – здесь, пожалуй, у нет меня окончательного ответа. Дополнительно я бы сказал, что проблематика культуры, в том виде, в каком,

насколько я понял, вы имели ее в виду, старше визионерства, которое начинается в конце XVIII – начале XIX в. В то время это еще какие-то абстрактные метафоры: «Европа», «немцы», «Германия», «греки». Но ведь там не только Греция. Чуть позже Италия функционирует в качестве такого же идеала.

Щедрина: У меня есть два замечания. Если мы только науки о духе берем, то да, можно тогда говорить о духовной культуре, *moral sciense* и т.д. Но, если мы вспомним о науке о культуре, а не только о науке о духе, то туда же входит у Рикерта и техника. Иными словами, здесь встает вопрос о технике как об элементе культуры. Это первое замечание. А второе, когда, вы, Игорь Анатольевич, выступали, у меня сложилось впечатление, что ваше толкование национальной идеи в германской философии оказывается созвучным тому, как ее понимал Вальтер Беньямин. В 1936 г. он подготовил антологию «Люди Германии» (Vita Nova Verlag, Luzern, 1936, [Беньямин 2015]) и выпустил ее под псевдонимом Детлеф Хольц. В ней он собрал письма (периода 1783–1883) Георга К. Лихтенберга, Иоганна Г. Песталоцци, Фридриха Гёльдерлина, Клеменса Брентано, Иоганна В. фон Гёте и других классиков «нового немецкого гуманизма» (см.: [Щедрина Щедрина 2022]).

Михайлов: Ну да, в широком смысле это все – создатели национальной немецкой идеи. Спасибо, Татьяна Геннадьевна.

Мочалова: Игорь Анатольевич, спасибо за развернутые тезисы, есть над чем размышлять. Однако, хочется уточнить, была ли у России своя античность? Можно ли говорить о русской античности, через которую можно было определить собственно свою русскость?

Михайлов: Самый простой ответ на этот вопрос, который я тоже, уверен, вы имеете в виду, что у России *была* такая Античность, и подчеркнуто *своя* Античность. Это Византия. Возможен и несколько более сложный ответ на этот вопрос. В свои тезисы я специально включил упоминание о Шлейермахере, о том, что он сделал для открытия древнегреческой культуры, и вообще для «науки древностей», которую создавали тогда немецкие филологи. Сейчас я бы это дополнительно назвал эдаким непаразитическим, недемагогическим понятием европейскости или Европы. Конечно, полемичность и «историсофскость» присутствует и здесь, однако здесь, по крайней мере, мы имеем дело с творческим созданием культурного образа. Немецкие ученые собирали культурные артефакты разных стран, они определяли принципы их критического научного исследования и обработки. Именно потому, кстати, для филологии сейчас понятие критики является столь важным. Тогда было показано, почему «критика» – неотъемлемая часть исторического исследования. Закладывалась матрица видения науки, которой мы и сейчас тоже пользуемся. Поэтому я скажу так: если бы мы осознали в какой-то момент, что мы создали принципиально иную матрицу и модель мышления об исторических материях и эпохах, то, может быть, да, это было бы созданием «своей» Античности. Однако пока, мне кажется, если не брать в расчет теории российского структурализма и поэтики, все-таки вклад и французов и немцев в создание образа Античности остается доминирующим.

Щедрина: Можно я тоже затрону эту тему, мне представляется очень важным ваш вопрос, Ирина Николаевна. Когда мы думаем о том, какова могла бы быть Античность для русского человека, мы, фактически отвечаем на вопрос об истоках Возрождения. Густав Густавович Шпет тоже думал об этом. И его ответ: наша Античность – это Псков и Новгород – Северное возрождение. Именно то, что связано с новыми формами коммуникативности в социальном плане.

Михайлов: Это интересное замечание, действительно.

Касавина: Уважаемые коллеги, приветствую вас и благодарю за приглашение принять участие в круглом столе. Предложенная тема имеет очень интересную философскую историю и, безусловно, сегодня обретает новые грани актуальности, которые получают отражение как в российской, так и в европейской философской мысли. Так, один из последних номеров журнала «Phenomenology and Mind» целиком посвящен критическому осмыслению Европы как культурного проекта, европейского диалога,

европоцентризма, дискурса культурного кризиса через призму философии М. Шелера. (Max Scheler and Europe. *Phenomenology and Mind*, 25. 2023. URL: <http://journals.openedition.org/phenomenology/2874> Выпуск является результатом Шестнадцатого конгресса Общества Макса Шелера «Макс Шелер в дебатах о Европе», который проходил в Сорбонне в 2022 г. Его целью был анализ европейского измерения мысли Шелера в широком интеллектуальном контексте размышлений о Европе.) Авторы отмечают важность современных реконструкций философских и интеллектуальных корней Европы, ее истории и духа – во многом в противовес политическим и экономическим аспектам этой темы. В связи с этим мне хотелось бы поддержать само название круглого стола, которое подчеркивает проблемный характер европеизма как феномена политического и культурного, что адресует к глубокому пониманию концепции Европы в пересечении разных традиций, влияний и дискурсов. М. Шелер (которому, кстати, в этом году исполняется 150 лет) становится ключевой фигурой на страницах этого номера журнала как автор оригинальной концепции Европы и европейской идентичности, критик евроцентризма, который в начале XX в. размышлял о глобализации мира и отстаивал идеи духовного космополитизма и диалога культур. Смыслы европейской солидарности имеют для Шелера особое значение, поскольку являются путём к миру, способом построения системы мирного сосуществования стран Европы. Как известно, это было очень острым вопросом периода между Первой и Второй мировыми войнами, когда европеизм проявил себя прежде всего как течение, выступающее за объединение Европы, преодоление раскалывающих ее противоречий, культурное явление, отвечающее на длительную борьбу за господство разных геополитических центров на ее территории. Возможно, это стремление к политическому, экономическому, культурному и иному равновесию, выработанное сложностью европейской и мировой истории и составляет важнейший аспект понимания современного ракурса вопроса о «сути» европейской культуры.

Интересно поставлен вопрос о том, имеет ли «европеизм» обязательную историческую и географическую привязку. Сразу вспоминается знаменитая мысль М.М. Бахтина о том, что культура территории не имеет... Эта мысль имеет прямое отношение к значимости диалога – не диалога культур, а диалога как самой возможности культуры, которая всегда существует на границе обращённости к другому. В связи с этим Бахтин против представления о культуре как некоем пространственном целом, имеющем «внутреннюю территорию». Культура – вся на границах, а не внутри; границы проходят повсюду, формируя ее живое единство и значительность. Эти мысли интересно перенести на тему европеизма, который в этом ракурсе (как мне кажется, весьма продуктивным) можно воспринимать как обращенность Европы к миру и мира к ней, собиравшееся ею мощных мировых традиций в истории, ее сильное культурное влияние на мир, которое возвращается назад в самых разных формах – интеграции, ассимиляции, подражания, противостояния и иных процессах творчества и коммуникации. В связи с этим, вопрос о том, какой из типов унаследовала Европа к сегодняшнему дню, греческой или римской культур, и в какой мере, мне кажется менее интересным по сравнению с перспективой, которую в свое время обозначил М. Бахтин – «большого времени». Границы у Бахтина представлены самыми разными отношениями между культурными областями, эпохами, авторами, героями, произведениями, из которых и складывается «большое время» – именно оно и есть время культуры, время, в котором сосуществуют, живут, взаимодействуют великие смыслы. Я именно в таком ключе хотела бы посмотреть на европеизм как мощное интеллектуальное и культурное течение, собирающее и актуализирующее эти смыслы в пространстве современности, в реализации идеи единства близких по своим истокам культур. Думаю, это утопическое его восприятие, но именно оно высвечивает его суть как именно явления культуры, а не политики. В этом ключе, действительно, европеизм – миф XX и, возможно, XXI вв., миф, который призван объяснить историю и мир таким образом, чтобы показать место в нем Европы как пространства культурного единства.

Возвращаясь к Шелеру, хотелось бы также отметить, что его анализ вопроса о старении и смерти культуры (сегодня периодически в разных оттенках продолжает звучать

мысль о «стареющей» западной цивилизации) в некоторых чертах созвучен концепции «большого времени» Бахтина. Быть в «конце» своей собственной истории (не стоит это понимать, разумеется, буквально, это не более чем концептуальная проекция) – это особая привилегия, которая связана с метаисторическим взглядом на собственную судьбу. Стареющая культура – это культура, которой предоставляется возможность считаться со своим прошлым и брать на себя ответственность за него, в том числе за свои неудачи и предрассудки. Осознание культурой собственного старения предполагает проблематизацию того, как люди несут общее чувство ответственности за собственную историю и могут высказывать действительно обоснованные выводы и предположения о настоящем и будущем. (Именно это становится центральной идеей первой статьи упомянутого выпуска о М. Шелере [Zachary 2023].) Если вспомнить философские дискуссии и работы о кризисе цивилизации и культуры конца XIX – начала XX в., на первом месте – беспокойство о духовном состоянии человека и общества. Это работы, фиксирующие трагедию культуры. Яркий пример – А. Швейцер, который «Философию культуры» начинает с разделов о кризисе западной культуры и поиске возможностей ее возрождения. Именно культура выступает здесь своего рода смыслом истории. Многие другие книги того времени начинались с темы духовного кризиса, и как мы знаем, в этом дискурсе ярко звучит русская философия, многие представители которой мыслили себя частью европейской культуры. Пожалуй, именно она в это время показала самую высокую точку самокритичности, самоанализа, обращения к собственному кризису, что по-своему свидетельствует об обратном – не о кризисе, а о возможности осознать его риски и стремиться к их снятию или преодолению. Кстати, В.М. Межуев об этом ярко говорил, считая острую самокритичность, постоянную неудовлетворенность собой, развитую саморефлексию, которую продемонстрировала западная культура, важнейшим признаком цивилизованности и плодотворной чертой развития. Видимо, в этом можно усмотреть и факторы диалогичности европеизма, его обращения к «началам», его способности к понимающему, диалогическому разуму, значение которого отмечал М. Бахтин.

Еще один вопрос, на который мне хотелось бы откликнуться, состоит в том, является ли античность истоком только европейской культуры, или она есть исток Большой культуры? Очень интересный вопрос. Я сразу подумала о концепции больших культур А.В. Смирнова (см.: [Смирнов 2019, 2021]. Я бы не стала говорить об античности как истоке Большой культуры, то есть культуры мира, человечества. Античность имеет, безусловно, огромное значение (очень интересно это показывает С.С. Неретина, анализируя философские понятия, пришедшие из греческого и латинского языка и составившие каркас философской мысли современности), но не охватывает культурные истоки всего мира. Это одна из ключевых составляющих «большого времени», но в него входят как живые, динамические, взаимодействующие структуры другие большие культуры, обладающие собственными смысловыми логиками (что убедительно показывает А.В. Смирнов на примере арабо-мусульманской культуры). Если, по Бахтину, культура территории не имеет, здесь звучит иной аспект – культуры как территории смысла (или логики смысла). И это, несмотря на чрезвычайно проблематичный характер нашего времени (а какое время не является проблемным?), наполняет надеждой на возможность межкультурного диалога, «большого диалога», в котором, по Бахтину, воскрешаются незавершённые смыслы культурных контекстов, у которых будет «свой праздник возрождения». Будем надеяться на это...

Щедрина: Дорогие коллеги, спасибо большое. До завтра! Всего доброго!

День второй, 30 апреля 2024 г.

Пружинин: Дорогие коллеги, мы продолжаем наше обсуждение феномена европеизма. Мы отдаем себе отчет в том, что для отечественной интеллектуальной культуры это слово несет в себе два смысла: положительный и отрицательный. Как вчера

подчеркнул Игорь Анатольевич: просвещенческую установку и многое другое (с колонизаторским оттенком), что мы не хотим принимать. Я хочу снова дать для дополнения слово Сергею Дмитриевичу Серебряному.

Серебряный: Спасибо еще раз за честь выступать первым.

Прежде всего я хочу поблагодарить Ирину Николаевну Мочалову, благодаря вчерашнему выступлению которой я познакомился с работами Этторе Гербецца и П.П. Тимофеева. Действительно, Э. Гербецца указывает, что слово «европеизм» впервые стал употреблять по-русски в 1820-х годах Петр Вяземский [Гербецца 2023]. Во всяком случае, более ранних появлений этого слова в русских текстах пока не обнаружено. И теперь мы имеем возможность уточнить и дополнить статью, появившуюся во втором томе академического «Словаря русского языка» в 1897 г. (О ней я говорил в первый день наего обсуждения) В статье не учтено то – лингвистическое – значение слова «европеизм», в котором его употреблял П. Вяземский в 1820-х гг.: «слово или оборот, пришедшие в русский язык из языков европейских». В специальных лингвистических работах слово «европеизм» в подобном значении используется и теперь. Вот, например, определение из недавнего (2013 г.) лингвистического справочника: «**Европеизм:** Заимствованное из какого-либо европейского языка слово (или фразеологическое сочетание)» [Маринова 2013, 76]. Однако П. Вяземский вкладывал в слово «европеизм» еще и более широкий смысл: «слово, общее для разных европейских языков (включая русский)» (см.: [Гербецца 2023: 43]), то есть часть общеевропейской языковой культуры. Трудно сказать, насколько этот смысл актуален для сегодняшних российских языковедов. Но он засвидетельствован для соответствующих слов, например, в итальянском и немецком. Так, итальянско-русский словарь для слова «europeismo» дает два значения: «1) *полит.* европеизм; 2) *лингв.* общеевропейское слово» [Итальянско-русский словарь 1972, 300]. А немецкий толковый словарь (2015 г. издания) дает такое толкование слова «Europäismus»: «(Sprachwiss.) ein in mehreren Sprachen Europas vorhandener sprachlicher Ausdruck. Internationalismus» [PONS Großwörterbuch 2015 web]. Открытым остается вопрос, в какой мере само слово «европеизм» (в компании с его ипостасями в других европейских языках) можно считать европеизмом в этом более широком смысле, то есть «общеευропейским словом». Но это уже отдельная тема, которую тут нет возможности рассмотреть.

Кроме того, в сравнительно недавние годы к нам пришло из Западной Европы совсем новое значение (понимание) слова «европеизм». И этому значению посвящена большая статья П.П. Тимофеева в электронном издании «Большая Российская Энциклопедия» (о ней говорила вчера И.Н. Мочалова). Статья начинается с определения термина: «Европеизм, идейно-политическое течение, выступающее за объединение европейских государств на основе территориальной, исторической, культурной и ценностной общности народов Европы» [Тимофеев web 2024]. И странное дело: в энциклопедической статье даже не упомянуты другие значения слова «европеизм»; и, хотя издание называет себя «Большая Российская Энциклопедия», в статье речь идет почти исключительно о Западной Европе, российские контексты слова «европеизм» даже не упомянуты.

И еще одно важно замечание. Вчера я упомянул немецкое выражение «Europäisierung der Erde» («европеизация Земли»). Стоящая за ним проблематика, если я не ошибаюсь, исследована у нас еще далеко не достаточно. Здесь и теперь я могу изложить лишь свои самые предварительные соображения.

Словосочетание «Europäisierung der Erde» впервые встретилось мне в книге немецко-американского индолога (историка философии) Вильгельма Хальбфасса [Halbfass 1988]. Он связывает выражение «Europäisierung der Erde» с именами Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Сначала обсуждаются две цитаты из книги Э. Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1935).

Первая цитата (в моем переводе): «...В ней [i.e. в Европе] есть нечто уникальное, что ощущается в нас и всеми другими человеческими сообществами и что становится для них – помимо любых соображений о практической пользе – побудительной

причиной для неперенной европеизации, при всей их несломимой воле к духовному самосохранению, тогда как мы, если мы верно себя понимаем, никогда не будем, например, индианизироваться» [Husserl 1954, 320].

В другом месте Э. Гуссерль употребляет выражение «[die] Europäisierung aller fremden Menschheiten» («европеизация всех иных [то есть неевропейских] человеческих общностей» [*ibidem*, 14]).

Затем В. Хальбфасс обращается к эссе М. Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим»

«Японец: "...Велико искушение позвать на помощь европейские способы представления с присущими им понятиями".

Спрашивающий: "Это искушение усиливается процессом, который я хотел бы назвать полной европеизацией Земли и Человека".

Японец: "Многие видят в этом процессе триумфальное шествие разума..."» [Хайдеггер 1993, 281].

Хальбфасс возводит выражение «Europäisierung der Erde» в ранг «Хайдеггерового понятия» («Heideggers Begriff»), что вряд ли справедливо. Поиск в интернете показывает, что данное выражение употреблялось в немецком языке по крайней мере с конца 1920-х гг. (и нередко появляется и теперь). Сам Хайдеггер в приведенной цитате использует это словосочетание, по сути дела, мимоходом, как общеизвестное и само собой понятное.

Примечательно, что ни в английском, ни во французском нет точных соответствий рассматриваемому выражению. Интернетный поиск по запросу «europeanisation of the earth» не дает результатов. Вернее, появляется словосочетание «Europeanization of the World» как названия книг или статей. При соответствующем запросе на французском появляется словосочетание «L'eupréanisation du monde». А по-русски оба словосочетания: «европеизация земли» и «европеизация мира» – звучат странно, неприлично (и запрос в интернете не принесет результата).

Мне пока не удалось прочитать сколько-нибудь подробного анализа выражения «Europäisierung der Erde». Но рискну предположить, что эти слова подразумевают по крайней мере два, взаимосвязанных, но все же различных, исторических процесса, которые можно собирательно назвать более привычными для нас словами «экспансия Европы».

Первый из этих процессов: экспансия пространственная. С конца XV и вплоть до XX в. европейцы «осваивали» пространства других континентов. Одни пространства, незаселенные или сравнительно мало заселенные, европейцы заселяли (нередко тесня или даже уничтожая прежнее местное население): обе Америки, Австралию с Новой Зеландией, Южную Африку... На других пространствах (в Азии, позже в Африке) европейцы устанавливали свою власть над местными жителями. Это принято называть «колониальной экспансией».

Второй процесс, подразумеваемый словами «Europäisierung der Erde», можно – ради аналогии – назвать экспансией культурной. Во втором тысячелетии н.э., особенно во второй его половине, то есть именно с XV в., Европа бурно развивалась – и это развитие сделало ее «бродилом» для всего остального человечества (как сказал бы Э. Гуссерль, «für alle fremde Menschheiten»). Пространственная экспансия Европы XV–XX вв., как и многие другие исторические процессы, имела и светлые, и темные стороны. Но, при всех издержках и «перегибах», Европа разнесла по миру немало своих несомненных достижений. Образ жизни сегодняшнего человечества во многом определяется именно европейскими по происхождению чертами (явлениями), которые могут восприниматься «просто» как неотъемлемые, само собой разумеющиеся элементы «современности»: книгопечатание и университеты (и вообще системы образования), наука и связанные с ней жизненные удобства (обеспечение людей жильем и питанием, медицина, средства транспорта...), правовые нормы, социальные и политические идеи. Еще один важный показатель – распространенность языков. И в первой десятке самых распространенных в мире языков преобладают языки европейские:

английский, испанский, французский, русский, португальский... В XX в. европейские по происхождению системы письма (алфавиты) потеснили другие письменности. Некоторые мусульманские страны отказались от традиционной арабицы в пользу латиницы (Турция, Индонезия, Малайзия...). Латиницу приняли и многие языки Африки, прежде бесписьменные. А там, где европеизацию проводили русские, прежние системы письма были заменены кириллицей.

У самой России отношения с процессами европеизации двойственные. До поры до времени Московское царство держалось в стороне от западноевропейского культурного развития. Но уже в XV в. Кремль в Москве для Ивана III строили итальянские архитекторы. Теперь историки считают «европеизацию» России длительным и постепенным процессом, начавшимся задолго до Петра I. (См., например, книгу: [Черникова 2012]) Тем не менее реформы Петра I вошли в историю как первый и яркий пример «самоевропеизации» (или «самовестернизации») целой страны. Когда японцы, по ходу так называемой «Реставрации Мэйдзи», а позже Кемаль Ататюрк в Турции после Первой мировой войны начали радикальные «самоевропеизации» своих стран, они ссылались именно на реформы Петра I как на вдохновляющий пример. Так или иначе, после Петра I Россия была «европеизатором» для ряда неевропейских народов.

Под конец моей учебы в Институте Восточных Языков (ИВЯ) при МГУ мне повезло провести один учебный год (1967–1968) в Индии, в основном в священном для индусов городе Варанаси. Там я испытал на собственном опыте, что значат слова «Europäisierung der Erde» (хотя еще не знал таких слов). Рядом с университетом, к которому я был приписан, были книжные лавки, заваленные книгами на английском языке (изданными как в самой Индии, так и в других странах).

Среди прочего, мне в руки попала книга британского автора под названием «География мировых событий» [Cole 1965]. Вторая глава книги называлась «The Spread of European Influence», а первая часть этой главы – «The Process of Europeanization». И под словом «Europeanization» подразумевалась именно «европеизация Земли/мира». Лишь в одном случае автор внес уточнение: «In this book, Russia is considered to be one of the active participants in the process of the europeanization of the world during the last five centuries» [Cole 1965, 33]. Автор (родом из Австралии) не идеализировал историю Европы и европеизации мира. Он заметил: «...on the whole the story of europeanization is a dismal one» («...в целом история европеизации печальна») [Cole 1965, 47].

Самое сильное впечатление на меня произвела карта на стр. 42: «Мир в 1914 г.: распространение европейского влияния». В центре карты была Европа (до Урала), закрашенная черной краской. Прочие территории, так или иначе подвергшиеся европейскому влиянию (бывшие в 1914 г. или ранее под европейской властью), были отмечены иначе (клеточками, точками, полосками). А совсем незакрашенными («белыми пятнами») были оставлены те страны (земли), которые не попали под власть Европы. И таких было совсем мало. В Азии: Китай, Япония (вместе с Кореей), Таиланд, Османская империя, Иран, Афганистан, большая часть Аравийского полуострова; в Африке: Абиссиния. Но в XX в. все названные страны и территории все равно – так или иначе, в большей или меньшей степени – подверглись влиянию Европы.

Тема нашего «Круглого стола» была обозначена как «европеизм». Если понимать под этим словом «основные черты культуры Европы», то «европейская экспансия» или, иначе сказать, «европеизация мира» – это, несомненно, неотъемлемая часть нашей темы.

Пружинин: Спасибо, Сергей Дмитриевич. Продолжим.

Щедрина: Позволю себе одно уточнение по поводу исторических определений «европеизма». Весьма интересная интерпретация этого слова-понятия встретила мне в газете «Евразия» за 1929 г. Вот какую трактовку предложил примыкавший к евразийцам Д. Святополк-Мирский: «под европеизмом мы понимаем начала индивидуализма, абсолютного личного права и примата индивидуальных удовлетворений (jouissances), одним словом начала буржуазные» [Святополк-Мирский 1929, 1].

Мне кажется, было бы интересно сейчас, чтобы Игорь Анатольевич прокомментировал выступление Сергея Дмитриевича по поводу «европеизации Земли».

Михайлов: Коллеги, в моем первом выступлении главная идея заключалась в том, что европеизация – это понятие производное от того или иного формулирования идеи Европы. Далее я говорил, что вообще идея Европы проявляется в различных смыслах, в различных контекстах. «Европа» есть форма первичного определения собственно исторического происхождения, и поскольку это так, идея Европы оказывается почти всегда заземлена на «Грецию» как на начало европейской культуры. Всякий раз, когда мы пытаемся понять основания чего-то, мы очень часто переводим вопрос в плоскость его происхождения – это типичный ход для западноевропейской мысли. Я имел в виду образы Античности, Византию и греческую культуру западной цивилизации. И на этом фоне разворачивается борьба идей, в которой участвуют почти все западноевропейские нации: они выступали друг против друга. И французы и немцы сражаются за свой образ Античности. Вторая главная мысль состояла в том, что идея Европы в особенности тогда становится полемическим понятием, когда есть какие-то особые внутригосударственные проблемы. В Германии они очевидны. Британия вполне нормально обходилась без идеи Европы. Как и Франция – поскольку у нее также была давняя традиция единого, цельного государства. Германия же со своей раздробленностью, с тем, что ей приходилось искать идею единства через язык, через обращение к Греции, – у нее это происходило наиболее острым, болезненным образом. Поэтому я вполне согласен с Сергеем Дмитриевичем, когда он говорит, что именно в Германии, для немецкой мысли в особенности, проявлялась значимость идеи европеизации. Коснусь еще только одного сюжета, возможно, коллегам знакомого. Есть достаточно работ, которые иронически и даже саркастически, анализируют «грекофилию» немецкой культуры. Многие европейские нации старались подражать грекам, но только немцы делали это настолько раболепно, настолько самоотверженно, настолько полно в нее погружаясь. Это вольная цитата из известной книги Элизы Батлер [Butler E. 1958], однофамилицы более позднего современного мыслителя. Известный исследователь философии Хайдеггера и вообще немецкой культуры, немецкого идеализма, пишет книгу с характерным названием «О немцах и других греках» [Schmidt 2001]. Этими примерами я пытаюсь показать, что обсуждаемая нами проблема с довольно различной интенсивностью осмысливается разными культурами. Вот для немцев она особенно остра. Быть может, она оказывается столь актуальной для России, поскольку та сталкивалась во многом со схожими проблемами. Кроме того, учтем и особые, давние, тесные связи между обеими культурами на самых разных уровнях. И вот мы унаследовали эту проблему. Я не хотел бы сказать, что она «ложная». Это – некий идеал. Он побуждает нас спорить об обозначениях, совсем не обязательно, может быть, существенных, не обязательно столь уж принципиальных. Таковы были главные идеи моего первого выступления, а все остальное было некоторой иллюстрацией. Как у Хайдеггера, так и у Гуссерля, говорил я, идея Европы приобретает иногда весьма неприятные обертоны. Мы можем назвать их «немецко-центристскими», «недемократическими». Если мы задумываемся о каком-то сотрудничестве государств и наций, они не могут быть взяты за основу. Таким образом, я считаю важным отделить подобную мифологическую, историософскую идею Европы от той европеизации, которая, по сути, является естественным выражением первой глобализации в истории континента. Ведь «европеизация» или «идея Европы» есть первый опыт глобализации, первый опыт выстраивания универсальных общих для всех, обязательных для всех принципов и норм. Мифологическую идею Европы я хотел отделить это от того совершенно иного дискурса, который связан с вопросом унификации принципов и норм совместного общежития, унификацией законодательства, унификацией устройства общества и т.д.

Розин: Борис, можно два слова сказать в связи с выступлениями Игоря Анатольевича и Сергея Дмитриевича? Сергей Дмитриевич очень интересно размышлял насчет колонизации. У меня есть работа, связанная с анализом походов Александра Македонского. Я там тоже старался понять, почему у него была такая страсть к экспансии. В частности, одна из причин была в том, что его учителем был Аристотель, который вменил своему ученику картину мира, в котором задавался универсальный взгляд

на мир. И вот Александр Македонский реализовал эту картину, но применительно к земной реальности, то есть он спроецировал аристотелевскую картину мира на окружающие народы, на окружающие территории, и это была, наверное, одна из причин, которая толкала его идти дальше и дальше. Даже, когда он попал в Индию, и взбунтовались его войска, не захотевшие дальше идти, Александр не остановился, просто развернул экспансию в другую сторону, в направлении Египта. Можно предположить, что подобная же универсальная идея мира, только идущая от христианства, была характерна и для средневековой Европы и для Нового времени. И, опять же, когда стали складываться национальные культуры, национальные государства, эта универсальная идея мира была спроецирована на земные проблемы, в том числе, возможно, это тоже была одна из причин европейской экспансии. То есть, здесь два момента. С одной стороны, наличие предельных, «больших» идей, онтологических, космических, вселенских, а с другой стороны, проецирование их на земные проблемы, на взаимоотношения разных народов, и, значит, возможность реализовать это через европейские способы решения проблем.

Пружинин: Спасибо. Еще есть замечания? Тогда кто продолжит эту тему?

Щедрина: Борис Исаевич, давайте дадим слово Чжан Байчуню. Интересно, что нам ответит Восток.

Чжан Байчунь: Спасибо, Татьяна Геннадьевна. Я буду вынужден вас огорчить, поскольку мое выступление будет с позиции не Востока, а России. Уважаемые коллеги, дорогие друзья, спасибо организаторам за приглашение и возможность выступить. Академик Андрей Вадимович Смирнов различает два понятия: общечеловеческое и всечеловеческое. Оказалось, что между ними были существенные различия. По его мнению, общечеловеческое делает акцент на общее и упускает много частного. А всечеловеческое делает акцент на все, то есть на каждое, сюда все включено. В классической европейской философии вырабатывали общие понятия, а частное игнорировали. В неклассической философии восстановлено право частного и индивидуального. Поскольку мы живем уже в неклассическую эпоху, даже в постнеклассическую эпоху, то понятие всечеловеческое, безусловно, имеет более важное значение, чем общечеловеческое. В связи с нашей темой по образцу Андрея Вадимовича мы можем сделать различие между другими двумя понятиями: общеевропейское и всеевропейское. Соответственно, европеизм ближе к общеевропейскому. Европейская культура, как собирательное явление, она есть всеевропейская. Это было краткое методологическое введение. Теперь к нашей теме «Европеизм». Среди предложенных тем, я бы хотел начать с последней: исчерпывает ли европеизм европейскую культуру? Ответ мой, конечно, однозначный: нет. Европеизм складывался на основе наличной европейской культуры, в которую явно не все включено. Как представители русской культуры, вы хорошо это понимаете. Итак, мой тезис: европеизм, как явление общеевропейское, не включает в себя все аспекты европейской культуры, пропускает много существенных моментов. Поэтому он не может просто исчерпывать европейскую культуру. Я кратко аргументирую свой тезис по принципу всеевропейского. Чтобы наше обсуждение было более конкретно, ограничимся европейской философией, ведь философия всегда находилась в центре европейской культуры. Во-первых, еще много кризисов в европейской культуре. С начала XX в. их число неуклонно растет, и сегодня европейцы просто живут в мире кризисов. В европейской философии кризисов тоже немало. Они привели к скандалам и сенсационным заявлениям в философии: «смерть субъекта», «смерть сущности», «смерть субстанции», «смерть человека». Так и Бог умер. В конце концов, сама философия тоже «умерла». Здесь уместно вспомнить знаменитую работу Шпенглера «Закат Европы». Одно название этой работы уже о многом говорит. Во-вторых, еще осталось огромное число нерешенных вопросов в европейской культуре. Мы спрашиваем, например, в европейской философии все сказали? Конечно, далеко не все. Укажу только два вопроса в качестве примера. Один частного характера, другой общего. Первый вопрос: что такое человек? Как известно, это один из четырех вопросов Канта, но сам Кант не ответил на него. Вернее, из его философского творчества ответа не получается.

В европейской философии ни до Канта, ни после него никто не давал убедительного ответа. По Хайдеггеру история европейской философии это история забвения бытия. Но она забывала не только бытие, но и человека. Так называемая классическая европейская антропология не давала убедительного ответа на вопрос «что такое человек?». По мнению Сергея Сергеевича Хоружего, многие важные вещи о человеке в ней просто отсутствуют. Например, холистические характеристики человека не были описаны в классической антропологии. Второй вопрос более общего характера. В философском сообществе сегодня отсутствует парадигма, то есть нет общепринятых правил, понятий и критериев, с помощью которых можно определить, например, что в философии является главным, какие проблемы представляются перспективными. Философский ум странствует, покидая свою территорию и забывая свою собственную задачу. Мы считаем эти два вопроса ключевыми для современной европейской философии. Решая их, не только философия, но и вся гуманитарная наука могла бы идти дальше. В общем, во всей гуманитарной области ситуация аналогичная, то есть отсутствует парадигма, которую даже лучше назвать «эпистемой» в смысле Мишеля Фуко. Здесь царит полный хаос. Конечно, эти вопросы и проблемы были осознаны в самой европейской философии, в том числе и в русской философии. Мыслители старались их решить. Однако, успехов мало, хотя в ходе поиска кое-что открылось. Приведу два примера. Это Хайдеггер и Гуссерль. Каждый раз, когда в европейской философии случалось что-то серьезное, философы прямо обращались к Античности. Там были ресурсы для решения философских вопросов и для преодоления всяких кризисов, или просто для философского творчества. Однако, в XX в. все изменилось коренным образом. Вопросы и кризисы были совсем другие. В Античности уже не отыскиваются ресурсы для их решения и преодоления. Это хорошо понимал Хайдеггер. Он тоже много обращался к Античности, стал крупным специалистом по античной философии, но не нашел там ресурсы для решения философских вопросов, перед которыми стоит современная европейская философия. По его утверждению, теперь философии нужно другое начало, отличное от первого, старого, на котором была вся европейская философия. Первое начало уже не работает, нужно другое. А где это другое начало? Вот вопрос. Хайдеггер не нашел его ни в Древней Греции, ни в Средневековье. Он даже попытался искать новое начало в восточных философиях, в том числе и в китайской философии. Вчера я сказал по этому поводу пару слов. Я считаю, что Хайдеггер был неправ, когда искал другое начало в китайской философии, ведь там такого начала нет. По моему убеждению, другое начало у Хайдеггера есть новая установка для европейской философии. Да, философия должна идти другим путем, который начинается только с другого начала. Учитель Хайдеггера, Гуссерль, уже подошел к этому другому началу, но со стороны методологии. Феноменология Гуссерля вполне подходит к новому началу Хайдеггера, однако постепенно после Гуссерля феноменология превращается в предмет философского изучения, а не в эффективный метод философствования. Итак, установка и методология были уже готовы, но новая философия не была создана. Все философы находятся в старом русле, в старом начале, в том числе и Хайдеггер. Начиная с Декарта, европейская философия окончательно порвала с религией. Начался процесс секуляризации не только в философии, но и вообще в европейской культуре. А в России дело обстоит по-другому. В России с самого начала, например со славянофилов, философы возвращались в христианство, поэтому, на мой взгляд, русская философия в главном стала именно религиозной философией. Если философы Европы возвращались в Античность, то русские философы возвращались в христианство. Но это именно христианство вообще, а не православие. То есть, большинство русских философов не нашли в православии ресурсов для своего философского творчества. Может быть, только славянофилы составили исключение, которое подтверждает правило. Но они не создали настоящую философию. Русская религиозная философия Серебряного века была настоящей философией, но она, по определению Хоружего, была самостоятельной школой в классической европейской философии. Иными словами, это не русская в чистом виде философия, поскольку она не почерпнула ресурсы в православии. В итоге ресурсы в православии не востребованы. Я не собираюсь завершить свое

краткое выступление на этой печальной ноте. В заключение приведу обнадеживающий пример. Это, конечно, синергичная антропология Сергея Сергеевича Хоружего. Она не только ответила на вопрос Канта – что такое человек, но и может стать новой эпистемой как для философии, так и для всех гуманитарных наук, и для современной европейской культуры. Таким образом, Хоружий нашел другое начало для философии. Он нашел это другой начало в православной традиции, конкретно в исихазме. На основе реконструкции исихастской антропологии он создал свою синергичную антропологию. Это новое слово в европейской философии, она имеет полное право войти в сокровищницу европейской философии и европейской культуры вообще. Синергичная антропология это уже другой разговор. Спасибо за внимание.

Пружинин: Спасибо. Вопросы?

Щедрина: У меня есть вопрос. Вы человек, выросший в китайской культуре и занимающийся и европейской, и русской философией. У вас такой богатый опыт изучения и даже, я бы сказала, приобщения к русской философии (ваше знание русского языка говорит о том, что вы не столько знаете русскую философию, сколько приобщены к русской философии и в каком-то смысле даже к европейской). Скажите, пожалуйста, что на вас повлияло из европейской философии в большей степени (основное и специфицирующее)? Можете буквально в двух словах? То, что для вас как человека восточной культуры важно в европейской философии (как вы ее понимаете, включая туда и синергичную антропологию Хоружего).

Чжан Байчунь: Спасибо, Татьяна Геннадьевна. Очень хороший вопрос. Могу сразу сказать, европейскую философию я начал понимать по-настоящему, как я считаю, именно после того, как я познакомился с философией Хоружего. Я считаю, что самое ценное в европейской философии, конечно, это то, что ругали, так сказать, русские философы. Это рационализм. Вы же сами понимаете, без разума, без рационализма, откуда философия? Однако рационализм это не вся философия. И европеизм складывался именно на основе рационализма. И русские философы критиковали европейскую философию за ее рационализм. Они искали альтернативу, но она не была найдена. Вот я думаю, что Сергей Сергеевич, он нашел. Вернее, он создал это новое на основе русской, так сказать, почвы, Хоружий создал оригинальную философию, которую очень хотели создать славянофилы, но они не могли ее создать.

Пружинин: Светлана Александровна, вы хотели спросить что-то?

Коначева: Большое спасибо, просто уточняющий вопрос. Насколько я поняла из вашего выступления, вы считаете, что неудача Хайдеггера в том, что, обозначив в качестве первого начала греческую философию и поставив задачу поиска другого начала, он это начало не нашел. И вы полагаете, что неудавшийся поиск Хайдеггера – это поиск другого топоса мысли, географического, хронологического. В этом контексте как альтернативный вариант вы предлагаете возвращение не к греческим, а к православным истокам. Но не кажется ли вам, что Хайдеггер, говоря о другом начале, вообще не имеет в виду какую-либо традицию – греческую, китайскую, дзен-буддистскую и т.д.? Когда он говорит о другом начале, речь идет о начальном мышлении. Об осмысляющем мышлении, которое переживает истину бытия, вопрошает бытие истины, в то время, как первое начало формулирует вопросы о бытии путем отсылки к сущему. То есть, мой вопрос касается того, нужно ли искать другое начало в какой-то другой традиции? Как мне кажется, Хайдеггер говорил все-таки не об этом.

Чжан Байчунь: Светлана Александровна, вы правы. Другое начало Хайдеггера, конечно не греческое или китайское. Как мне кажется, другое начало у Хайдеггера это новая установка в европейской философии. Он вообще был сильно недоволен западной философией. Он там нашел много вопросов. Но, к сожалению, сам Хайдеггер почти не решил ни один из них. Не то, что он не умный, просто у него не было концептуальных ресурсов. Вот в чем дело. На самом деле, я бы сказал, другое начало стало метафорой. Как он понимал – это другой вопрос. Раз он его выдвинул, вот мы, философы, мы можем взять и работать по-своему. Вот Бибихин, например, он тоже, так сказать, взял это слово и работал дальше. Другое начало для Бибихина не более чем метафора. Ну, на самом деле, другое начало в любом случае отличается от первого

в любом понимании. А первое это как раз то, чем Хайдеггер был недоволен. Поэтому я считаю, что просто была такая традиция сильная, западно-европейская философская традиция, которая началась именно с первого начала.

Михайлов: Спасибо. У меня одна ремарка и один вопрос. Ремарка такая: я был очень удивлен, когда, если я вас правильно понял, вы сопоставляете усилия Гуссерля и Хайдеггера, и считаете их сходным именно по этому вопросу. На мой взгляд, что они как раз радикально расходятся в том, к чему они стремятся. Мне не кажется удачным использование метафоры «иного начала» применительно к любой части философии Гуссерля. То, к чему в конечном счете ведет Хайдеггер, с моей точки зрения, было отчасти реализовано в идее слабого мышления Ваттимо, а также в идеях поэтического. На эту тему мы могли бы с Вами как-нибудь отдельно подискутировать. А вопрос у меня тоже, может быть, не для этого обсуждения, но, возможно, вы ответите. Вы сейчас выступаете в качестве интерпретатора западно-европейской философии. Но скажите: а для китайской культуры, для китайской современной философии, или быть может, философии каких-то предыдущих периодов, для нее существовало что-то изоморфно подобное тому, что мы сейчас обсуждаем? Может быть, по отношению к японской культуре? Там ведь были свои проблемы и, возможно, они сохраняются. Не является ли проблема «европеизации» с точки зрения китайского философа каким-то пустым и не столь важным спором далеких культур? Иначе говоря, меня интересуют два аспекта: во-первых, какой проблема «европеизации» видится с точки зрения китайской культуры и, во-вторых, имела ли сходная проблема для самой китайской культуры?

Чжан Байчунь: Спасибо, Игорь Анатольевич. По поводу ремарки. В отличие от вас, я не специалист по Гуссерлю и Хайдеггеру, и спорить не буду. Но подчеркну, что Гуссерль подошел к «другому началу» Хайдеггера, как раз со стороны методологии. Теперь попытаюсь ответить на вопрос. У Китая, в китайской культуре, похожей, так сказать, проблемы – европеизма как экспансии – не существует. Потому что японцы или корейцы, например, были, так сказать, настоящими наследниками древней китайской культуры. Поэтому здесь никакой экспансии нет. Корейцы до недавнего времени использовали китайский язык. У нас был общий язык, следовательно и общая культура (и духовная и материальная). Архитектура, например. В Японии совершилась, европеизация, которая вытеснила китайскую культуру.

Пружинин: Спасибо. Я думаю, двинемся дальше?

Михайлов: Один уточняющий вопрос. Китай ощущает себя Древней Грецией по отношению к Японии и к Корее?

Чжан Байчунь: Я бы сказал: нет. Китай таким себя не считает, и японцы и корейцы тоже.

Кантор: Я бы сказал, что Китай ощущает себя Китаем.

Чжан Байчунь: Это верно.

Щедрина: Борис Исаевич, у меня есть вопрос. Если тогда славянофилы не нашли, а Сергей Сергеевич нашел «другое начало», то тогда русская философия усекается только до религиозной философии? Но тогда из истории русской философии выпадают целые направления. Ведь были в России философы, которые мыслили не в религиозной традиции, но мыслили. Мыслили по-русски. Философия это то, что мыслится в определенном языке. Русская философия это единство многообразия. Если мы не будем этого учитывать в своих рассуждениях, то мы тем самым будем идеологизировать философский процесс в России, в Европе. Мы начинаем тогда европеизм связывать уже с некоей политологемой, с идеологемой, но не с культурой, которая национальна в своем истоке.

Чжан Байчунь: Татьяна Геннадьевна, вы совершенно правы. Я с вами полностью согласен. В русской философии кроме религиозной есть еще и другие направления, все они вместе составляют то, что называется русской философией. Я сказал, что Сергей Сергеевич Хоружий нашел «другое начало», но это не значит, что другие не искали «другое начало». Те же марксисты, они тоже искали, но не нашли, по моему мнению. Вот в чем дело. Искал «другое начало» конечно и Шпет, и он тоже был настоящим представителем русской философии.

Пружинин: Пожалуйста. Владимир Карлович Кантор. Слушаем.

Кантор: У меня какое-то странное ощущение, что мы говорим о чем-то, что не имеет никакого отношения к реальности. Потому что, вообще-то, мы говорим о бытии или бытовании европеизма в России. Россия как точка отсчета здесь должна быть. Вообще это сегодня не звучало никак. Просто никак. Гуссерль, Хайдеггер и т.д., это все замечательно. Но речь идет все-таки о России и русской культуре, русской мысли. Основная проблема, которая перед нами стоит: какое отношение европеизм имеет вообще к нам ко всем. Иначе, о чем речь-то? Так можно говорить о чем угодно, где угодно и про что угодно. Дело в том, что основная проблема все русской мысли это отношение к Европе. Я напому, начну с классической мысли Тютчева, что на-встречу Европе Карла Великого встала Европа Петра Великого. Вот это ощущение себя как второй Европы, оно поразительно было. Я хочу напомнить, что бесконечная тема Европы, европеизма, это тема и Пушкина, и славянофилов, и Достоевского. Как мы помним, Достоевский мучился темой Европы, европеизма. В его романе «Под-росток» главный герой Версиков, который во время франко-прусской войны говорил, что он единственный был европеец в этой Европе. Он тогда жил в Париже и видел, что француз был французом, немец немцем. Ни у кого не было центральной идеи европеизма как такового, он был только у него, как русского. Потому что, он как русский, понимал центр Европы, смысл Европы. Остальные не понимали. Сегодня происходит что-то в этом духе, потому что Европа, строго говоря, под давлением гло-бализма, санкций, я не знаю чего еще, перестает существовать как некое начало ду-ховное, экономическое и всякое иное. Ее просто нет. Молодой ученый, кстати, сотрудник нашей лаборатории, Андрей Мартынов, писал, что если раньше говорили о русской Европе, Западной Европе, по теперь только русский европеец сохраняет обще-европейские ценности, ибо только русская Европа и осталась, потому что западная Европа перестала существовать. Ее нет, пишет он. И я хочу напомнить, если вернуть-ся к Достоевскому, как в «Братьях Карамазовых» изображена келья старца Зосимы, там у него и древнерусские иконы, и картины возрожденческих итальянских масте-ров, и Mater Dolorosa католическая. Достоевский рисует главного героя как такого большого экумениста, который соединяет в себе и восточную, и западную линию христианства. Ему важно подчеркнуть, что в какой-то момент христианство стало вы-разителем европейских интенций. С кем боролся всегда тоталитарный режим в Рос-сии и в Германии? С христианством. Это были главные враги. Я в свое время в Гер-мании посетил нацистский концлагерь в Дахау, и посмотрел список жертв. Там поначалу главными жертвами шли священники. Они были враги, их уничтожали, их расстреливали. За что? Потому что они были христиане, ни за что другое. Что было у нас? Примерно то же самое. Это была борьба действительно с европеизмом. Нату-ральная борьба, поскольку христианство это было никому не нужно. Тоталитарному режиму, языческому режиму. Тоталитарный режим – это режим языческий, ему хри-стианство не нужно. Как говорил французский философ Жильсон, евреев уничтожа-ли не за то, что они распяли Христа, а потому что Иисус Христос был из евреев, по-тому что он главный враг тоталитарного режима, Христос. Вот у меня ощущение, извините коллеги, что это все из обсуждения просто ушло. Я не знаю, ко мне вопро-сы будут? Я готов ответить.

Пружинин: Спасибо. Вопросы? Да, Алексей Павлович.

Козырев: У меня такой вопрос к Владимиру Карловичу. Вы замечательно сказали и о Достоевском, и о том, что сегодня настоящая Европа здесь, у нас, но почему же у нас сегодня тоже Христос является иногда персоной нон-грата в нашем обществе? Не является ли Христос вечной опасностью и для Европы и, в общем-то, для любого государства? Помните, Достоевский говорил, что христианство и власть не смешива-ются как масло и вода.

Кантор: Я не могу с вами не согласиться, абсолютно так же думаю. Но от этого не исчезает идея русского европеизма. А когда на Западе начинается ЛГБТ, то, знаете, у меня оторопь от этого всего.

Пружинин: Хорошо. У меня реплика есть небольшая. Значит, во-первых, вчера этой теме касались, но есть одна деталь. Вот если вы так ставите вопрос, то проблемы вообще нет. Ну нет ее! Есть проблема веры. Давайте все поверим дружно и решим все вопросы запросто. Как-будто нет проблемы, как-будто нет и не было никакого столкновения и никакой разницы между католицизмом и православием, между протестантизмом и католицизмом как будто не существует. Я полагаю, что апелляция просто к христианству это не решение проблемы, которую мы обсуждаем, тем более философской.

Кантор: Борис, я тебя прерву. Я к вере не апеллировал нисколько. Христианство просто это некое явление, которое я рассматриваю как философ, а не как верующий человек.

Пружинин: Спасибо. Игорь Анатольевич, слушаем вас.

Михайлов: Владимир Карлович, мой вопрос, возможно, на иной лад формулирует то, о чем спрашивал Вас Алексей Павлович. Правильно ли я Вас понял, что Вы считаете обсуждение российской перспективы по вопросу о Европе и европеизации главным, основным, наиболее важным аспектом вообще возможной дискуссии здесь?

Кантор: Я думаю да, это вопрос не совсем религиозный, Борис Исаевич в данном случае понял неправильно, потому что одним из первых русских европейцев был, на мой взгляд, Александр Сергеевич Пушкин, человек, в общем, свободных идей, начинавший с хулиганской «Гавриилады», но к концу жизни почувствовавший себя христианином. Напомню его стихотворение 1836 г. «Отцы пустынноики и жены непорочны...». Христианство это не просто религия, это созидание определенного стиля жизни и мышления, общины, где нет ни эллина, ни иудея, где идет опора на личность. То есть все европейские принципы в этой религии ясны, ну и т.д. Не буду перечислять русских европейцев, верующих и не очень. Их было немало. Вот Тютчев, человек, как полагала его дочка, не очень верующий. Хотя про него все говорили, что он великий поэт, берет на себя функцию православного Жозефа де Местра, но верит ли он? После смерти Денисьевой он, как писала дочка, ведет себя как язычник, с ума сходит по поводу смерти возлюбленной, словно не верит во встречу на небесах.

Михайлов: Совсем краткий уточняющий вопрос. Борис Исаевич не случайно затронул вопрос религии, и вы ответили, что не говорите о христианстве, не говорите о религии, но вот сейчас вот, разясняя вашу позицию, вы все-таки вновь упоминаете религию, веру. Правильно ли я понял, что для вас вопрос об идее Европы и европеизации это не только вопрос, который должен быть сконцентрирован на российское понимание, на российскую культуру, но это еще и вопрос, связанный с христианством?

Кантор: Нет, неправильно. Потому что уже Иван Сергеевич Тургенев, человек абсолютно неверующий, был абсолютно европеец. Он говорил о России, что она такая же женщина, как и ее европейские сестры. Вот он был абсолютно европеец по духу, по всему.

Михайлов: Спасибо.

Пружинин: Ясно. Еще вопросы есть?

Серебряный: Борис Исаевич, можно я спрошу? Владимир Карлович, вы употребляете слово «европеизм» как само собой разумеющееся. Но все-таки, вы не могли бы в двух словах описать, что вы под этим словом понимаете?

Кантор: В двух словах это довольно сложно.

Серебряный: Вчера я пытался сказать: все участники нашего «Круглого стола» употребляют это слово, но каждый, похоже, понимает под ним что-то свое. Вот в чем проблема наших бесед. Как можно о чем-то спорить, рассуждать, если мы не договорились, что мы понимаем под предметом спора?

Кантор: Тогда нужно начинать с дефиниции. Но я ни разу нигде не встречал точного определения европеизма. Нигде! Это личностное начало, предположим. Ну, там много всяких составляющих.

Серебряный: Ну а как тогда можно обсуждать то, что не определено?

Кантор: Правильно. Для меня, скажем, европеизм есть некая загадка, не спорю, что европеизм пошел из Древней Греции, но не забудем, что кругом было море Азии

и маленький Пелопонесский полуостров, в сущности, островок европейской культуры среди «азиатского моря». Он, по идее должен был быть смыт «азиатским морем», но произошла случайность, та самая, как говорил Мераб Мамардашвили, случайность, которая стала фактом исторического развития. Чистая случайность. И вот из этой случайности вырастает большая европейская культура, которая сейчас гибнет на наших глазах. Но вот почему Европа устояла и есть загадка.

Пружинин: Понятно. Ладно. Тут как раз смысл этого Круглого стола состоит в том, чтобы как-то определиться с терминами, и вчера достаточно ясно было представлено два возможных понятия. Сегодня третий вариант. Европа это христианство, насколько я понял.

Кантор: Что ж, об этом писал еще гениальный Новалис в работе «Die Christenheit oder Europa» («Христианство или Европа»). Это конец XVIII в. К сожалению, я человек не воцерковленный, но роль христианства в становлении европеизма для меня очевидна. Хотя бы вспомним борьбу ислама и христианства, которая длится и по сей день. Нельзя также забывать, что граница между ними подвижна, ибо она есть не географическая данность, а историософское прочтение мира. Когда-то Европа состояла из двух-трех народов Средиземноморского бассейна, все остальное представлялось варварской азиатской периферией. Россию называют наследницей двух евразийских культур – эллинистической и византийской. Но ведь надо отдавать себе отчет, что основной пафос существования этих культур был в проведении и отстаивании европейских начал на Востоке. Назвав себя «Третьим Римом», Русь заявила о своей европейской ориентации и намерении продолжать «дело Рима»

Щедрина: Борис Исаевич, можно одно уточняющее замечание? Дело в том, что Г.Г. Шпет в 1920 г. сделавший доклад «Кризис философии», в Вольной академии духовной культуры, сказал, что кризис нашей сегодняшней философии это кризис нашей культуры, которая есть христианская культура. При этом, он уточнял: «Сам кризис культуры = кризис религии, если под культурой <понимается> духовная культура. Кризис нашей культуры = кризис христианской культуры = кризис христианства: а) как культуры, б) как мировоззрения, как выражения духовного содержания культуры» [Шпет 2009, 532]. Мне кажется, это, в каком-то смысле, важное уточнение к тому, что хотел сказать Владимир Карлович. И получается, что, по Шпету, когда каждый из элементов начинает действовать самостоятельно то, фактически, происходит «сбой» понимания в целом.

Пружинин: Тогда это становится воспроизведением вчерашнего разговора о двух составляющих истоков европейской культуры.

Розин: Борис Исаевич, можно мне тоже реплику. Мы могли бы европеизм, во-первых, определить как систему идей, идущих, действительно, от Античности и дальше в Новое время, там, конечно, была филиация идей, но все-таки мы можем как бы говорить о своеобразном инварианте или каких-то общих смыслах. Во-вторых, одновременно европеизм можно понимать не как культуру, а как цивилизацию, и тогда уже мы можем говорить об экспансии и т.д., и обсуждать каким образом Европа как цивилизация выигрывала по отношению к другим цивилизациям и осуществляла экспансии. Третий момент, который отметил Владимир Карлович, очень правильно, состоит в следующем. Сейчас складывается уже новая целостность, планетарная. Идет процесс глобализации, и, по сути дела, происходит испытание европейской культуры именно теми идеями, которые определяли ее. И в этом смысле, когда Владимир Карлович говорит, что Европа гибнет, то он имеет в виду этот сложный процесс. Думаю, что, возможно, там есть и другие моменты, но отмеченные выше, мне кажется, сегодня все-таки центральные.

Пружинин: Спасибо. Вот о глобализации мы сейчас и послушаем.

Чумаков: Борис Исаевич, если я правильно понял, вы увидели мою поднятую руку.

Пружинин: Да.

Чумаков: Уже второй день разговор ведется в основном с позиции философии культуры, культурологии и культурных аспектов европейского развития. Однако, если

иметь в виду, что дело касается не только культуры, но и политики (как следует из постановки проблемы), то обращение только к культурному контексту в процессе обсуждения такой достаточно сложной темы, будет явно недостаточным. Во всяком случае, если оставить без должного внимания вопросы цивилизационного развития, как различных общественных систем, так и Европы, в частности, а также современные мировые процессы и тенденции, обусловленные глобализацией, то разговор о «европеизме» будет неполным.

Предваряя разговор об особенностях европейской культуры, Борис Исаевич справедливо заметил, что в нынешнем контексте, если учитывать процессы глобализации и локализации, с чем мы теперь сталкиваемся, представление о европейской культуре будет иметь более полный и широкий охват. Также Вадим Маркович верно отметил, что сейчас складывается новая целостность, планетарная, когда в процессе глобализации, по существу идет испытание европейской культуры. В этой связи он сослался на Владимира Карловича, который, имея в виду этот сложный процесс, полагает, что Европа гибнет. Понятие «цивилизация» в нескольких вариациях также уже упоминалось, в частности, в выступлениях С.Д. Серебряного, Б.В. Межуева, Т.Г. Щединой и др. В этой связи я хотел бы несколько расширить именно эти аспекты нашей дискуссии.

На мой взгляд, нельзя проигнорировать и тот факт, что с середины прошлого века мы все живем в условиях многоаспектной глобализации, которая являет собою по существу объективно-исторический процесс формирования планетарных структур связей и отношений, касательно различных сфер общественной жизни. Почему так важно все это учитывать? Ну, уже хотя бы потому, что в последнее время активизировались досужие разговоры о якобы кем-то инициированной, управляемой и т.п. глобализации, а то и вовсе о ее отмене или движении вспять, то есть «деглобализации» [Чумаков 2023]. А это уже совсем другой взгляд на мир. Так, любые суждения о Европе, ее роли и месте в современном мире, равно как и о ее влиянии на мировые события в области экономики, политики и культуры будут зависеть от того, как понимаются современные глобальные процессы. Воспринимая глобализацию изначально и, прежде всего, как объективно-исторический процесс, я отвечаю на сформулированный организаторами круглого стола вопрос: «возможна ли сегодня «европеизация Земли?»», вполне конкретно – *конечно же, нет*. Такой вопрос был бы весьма актуальным применительно к эпохе Великих географических открытий и вплоть до XIX в., то есть к начальным этапам глобализации. Тогда европейцы и в самом деле кардинально влияли на мировое социокультурное и экономическое развитие, «европеизируя» открываемые ими страны, народы и континенты. Однако дальнейший исторический процесс показал ограниченность и вполне конкретные пределы европейского влияния на местные (национальные) культуры, в том числе и философию, а также на политику, экономику и социальное развитие различных народов Земли.

Теперь же, когда в тесные глобальные связи и отношения в той или иной мере вовлечены почти 200 самостоятельных и уникальных в социокультурном отношении национальных государств, вполне очевидно, что развитие по какому-то одному сценарию, формату, проекту, или образцу, например, европейскому, западному, китайскому, российскому, исламскому и т.п. не представляется возможным. Мир стал многополярным, и дальнейшее мировое развитие может быть приемлемым только на пути диалога, компромиссов и согласования интересов различных субъектов международных отношений.

Теперь о цивилизации. Сегодня возникает много вопросов и дискуссий вокруг этого понятия, без достаточно четкого его определения, тем более, без обращения к культуре, рассуждают о *мировой, техногенной, западной, христианской, исламской, российской, китайской* и т.п. цивилизациях. Мы никак не можем оторвать понятие «цивилизация» от понятия «культура», тогда как по факту это делается сплошь и рядом без должного указания на их неразрывную связь. Так, до выделения в Новое время из философии науки, когда она стала самостоятельной формой общественного сознания и особой сферой человеческой деятельности, научный прогресс, развивавшийся тогда в лоне философии, и технический прогресс шли «параллельными курсами», не оказывая

серьезного влияния друг на друга. Однако с Нового времени, мы с полным на то основанием говорим уже о *научно-техническом прогрессе*, поскольку с тех пор о развитии науки без техники или техники без науки можно рассуждать только с условной долей абстракции. Еще большая взаимозависимость науки и техники проявилась в условиях научно-технической революции в первой половине XX в., а современная информационно-технологическая революция и вовсе связала их воедино.

Также и рассуждения о культуре, если они не увязываются должным образом с уровнем цивилизационного развития общества, то позитивных результатов во взаимодействии сторон в межкультурном диалоге или в проведении политики мультикультурализма ожидать не приходится. Дело в том, что современный глобальный мир являет собою пеструю картину самобытных и несводимых друг к другу национальных культур, а мировое сообщество при этом пребывает в поисках единых цивилизационных оснований для конструктивного диалога и мирного сосуществования. В этих условиях с позиции только культурологического или цивилизационного подходов не представляется возможным ни адекватно понять происходящее, ни эффективно действовать в глобальном мире.

И, тем не менее, данная проблема имеет решение. Она перестает быть непреодолимой, если для описания различных общественных систем мы будем использовать новый синтетический термин – «*культурно-цивилизационная система*», в котором культура и цивилизация выступают как две стороны. В этом случае, акцент делается на сущности и особенностях культуры (разнообразии культур) соответствующей общественной системы, а также на общих для данной системы цивилизационных нормах и принципах совместной жизни, что показывает каждую из таких систем с уникальной, неповторимой и единственной в своем роде стороны.

В этом отношении Европа как составная часть глобального мира, не является целостной культурно-цивилизационной системой, и понятие «европеизм» с таким пониманием Европы трудно соотнести. Европа смыкается с Азией и, если географическая граница между ними (с учетом незначительных разногласий) фиксируется вполне конкретно, то культурно-цивилизационные различия между Европой и Азией, тем более четкой границы не имеют. Это в значительной мере объясняет тот факт, что термин «европеизм» хотя и встречается в литературе, тем не менее, не имеет удовлетворительного определения и сколь-либо значимого распространения, что уже в начале нашего разговора хорошо показал С.Д. Серебряный. Таким образом, когда кто-то будет использовать данный термин, он должен будет пояснить его смысл в своей интерпретации.

Пружинин: Спасибо. Нет вопросов? Рузана Владимировна, выступите?

Псху: С большим удовольствием выступлю. «Возможна ли сегодня «европеизация Земли»? Этот вопрос мне показался наиболее актуальным и, зная на него ответ, я, сохранив небольшую интригу, предлагаю сначала поговорить о специфике европейской культуры, сопоставляя ее с индийской культурой. Я бы хотела затронуть три аспекта, на примере которых, можно, на мой взгляд, прояснить и услышать тональности двух культур, их специфичность. Эти аспекты касаются трех предметных сфер, с которыми каждая из этих культур обращается по-своему. Эти сферы касаются политики, лингвистики и философии.

Главную черту европейской культуры я бы обозначила термином «личностная смысло-ориентированность» в отличие от индийской культуры, которая ориентирована на систему порождения смыслов, причем в их логической, вариационной и комбинаторной полноте (в духе математического исчисления или полноты всевозможных шахматных комбинаций. Вспомним, что именно Индия – родина шахмат). Другими словами, создается сетка смыслов, которая позволяет нам удерживать многообразие реальности в прагматическом единстве ее целостности. Индивиду предлагается принять одну из возможных комбинаций или вариаций в системе, выход из которой и будет означать разрыв паутины или сетки значений (*jāla*) – выход из сансары. Обратим внимание, что доминирующая для Европы религиозная схема спасения души, представленная главным образом в христианстве, означает не снятие или выход из мира

(мы говорим об этом только метафорически), а обновление и преобразование личности человека, которому предлагается следовать за Иисусом Христом, с которым устанавливаются личные взаимоотношения (неслучайно, все святые, к примеру, в православии, уникальны и неповторимы именно как личности, обоженные и преображенные). Если же реализация личностного смысла по какой-то причине не состоялась (к примеру, яркий образ того же шахматиста, ушедшего с головой в комбинации и утратившего или упустившего свою личность и ее развитие, вспомним «Защиту Лужина» В.В. Набокова, и его заключительные слова: «Единственный выход. Нужно выпасть из игры»), то в рамках европейской культуры это оценивается как трагедия, тупик, бессмыслица и отсюда многие болезни европейской культуры, которые на почве индийской, таковыми не представляются. В этом смысле индийская культура «подсунет» другую комбинацию, другой смысл. Трагедией для индийской культуры, если мы можем в принципе применять это слово к Индии, будет невольное выпадение из сетки значений. Более верным аналогом будем слово «страдание». Ну и вспомним всем известный гимн Ригведы – «Насадийа-сукта», в которой заключительные слова очень часто интерпретируются в драматическом ключе в духе европейской культуры: *só aṅgá veda yádi vā ná veda* (он воистину знает; или, может быть, он не знает). Дескать, вот тут мы видим зарождение мысли, сомнения и т.д. и т.п.

На мой взгляд, все гораздо проще: мы видим здесь пробу пера – чисто логический ход отрицания исходного утверждения как возможной вариации, суть которого достижение логической полноты возможностей. Никакого драматизма личной веры, столкнувшейся с сомнением, тут нет. Но вернемся к нашим трем аспектам. В истории европейской мысли, когда разговор касается политической философии, мы вспоминаем имена Платона, Аристотеля, Макиавелли, каждый из которых создает по-своему гармоничный образ, неразрывно связанный с реальностью: Платон создает художественный образ государства как выражение идеи справедливости, идеальную картину (эйдос) идеального политического устройства, Аристотель – аналитический, и Макиавелли – прагматический, исходя из задач и цели властителя (*Principe*). В древней Индии не было школ политической философии: все аспекты политического устройства освещались в виде отрицания или утверждения без приведения аргументации. Нередко единственным доводом становилась ссылка на древнюю легенду. Наука управления государством изложена в ряде руководств («Данданити», «Раджанити» – содержат практические советы об организации политической жизни). Если взять индийские тексты «Артхашастра» Каутильи, «Манусмрити», некоторые разделы «Махабхараты» (12 книга «Шантипарва»), Рамаяны, «Нитисара» Камандаки, «Нитивакьямрита» Сомадэвы Сури и пр., то мы видим, что рекомендации, данные в них, педантичны, но более или менее реалистичны. В этих текстах говорится не о том, что было в действительности, а о том, чему надлежало быть, согласно авторам. Как отмечает А. Бэшем, этим текстам свойственны «крайний педантизм и пристрастие к бесплодной классификации понятий, вообще весьма характерной для индийских пандитов» [Бэшем 1977, 89]. Другими словами, индийцы на математический манер через перечисление всех возможных комбинаций, калькуляций, стремятся не к гармонии с реальным миром, а к чисто интеллектуально-теоретическому построению во всей его логической полноте. Такая вещь, как жизнеспособность теории, а именно она является важной для политических учений Европы, для индийца не представляет особой значимой, так как с их точки зрения, система легко может быть перестроена. Отсюда все эти бесконечные логические «словопрения» индийской философии, нацеленные на исчерпание всех логических возможностей. Надо признать, что это страшно утомляет европейских исследователей, если они еще не успели заразиться этим эристическим духом. В Европе уход в чистый интеллектуализм подобного рода сравним с безумием. Чистый гений, с головой ушедший в область чистых смыслов своей науки, немного пугает.

В этой связи вопрос о том, возможна ли сегодня «европеизация Земли», получает отрицательный ответ. Слишком уж «заразна» индийская традиция и слишком уж сложен процесс воспитания и развития личности в ней. Современная Европа не справляется

с унаследованной классической культурой, нуждающейся для своего поддержания и развития во множестве развитых личностей. Россия – это последний шанс Европы.

Пружинин: Спасибо, Рузана Владимировна. Вопросы?

Кантор: Мне очень понравились последние слова про Россию.

Чумаков: Ну, последняя фраза такая многообещающая и обнадеживающая, осталось только уточнить что понимает, в данном случае, Рузана Владимировна под европейской культурой?

Псху: Сегодня об этом уже говорилось – наследница античной культуры. Я вообще считаю, что Европа без Античности – это сборище варваров, так прямо скажем. Конечно же, Античность. И образование, собственно, европейское образование, которое и в России, мы посмотрим, это тоже европейское образование, это античные языки – древнегреческий, латинский. Вплоть до 1997 г. у нас в РУДН латынь была обязательным предметом. Древнегреческий был всегда на выбор. Благодаря нашему заведующему кафедрой Нуру Сериковичу Кирабаеву мне удалось выучить довольно прилично латынь в течение шести лет и начальный древнегреческий. И без этого, я понимаю, что, как востоковед, я была бы не совсем «правильным» востоковедом. А что такое Европа без Древней Греции? Без Рима? Вся эпоха Возрождения на этом стоит.

Пружинин: Проблема здесь в том, что Европа изменилась, и от Античности ушла достаточно далеко. И в этом как раз проблема: как к этому относиться России, как с этим работать?

Псху: Полагаю, когда у человека болит голова, у сотрудника, или у супруга, супруги, неважно, дело все равно надо делать. Болит голова? Что ж, мы оставляем человека в покое и делаем сами. Мне кажется, это единственный выход для России.

Пружинин: Понятно. Игорь Анатольевич, ваш вопрос.

Михайлов: Рузнна Владимировна, спасибо большое за интересный доклад. У меня только две ремарки, даже не вопросы. Я обратил внимание на несколько даже удививший меня факт, что когда вы описывали установление правовых идей, государства, вы почему-то ограничились очень ранним периодом. Вы совершенно не упоминаете таких классиков, как Гоббс, Локк, Руссо, Кант. Таково первое замечание. Потом меня поразило, что вы из шахматной новеллы выбрали аспект, который мне кажется второстепенным. Несмотря на то, что там речь идет о шахматах, несмотря на то, что эта игра изобретена в Индии, это можно прочитывать с различными образами, различными способами, как описание трагедии, личностной трагедии человека.

Псху: Я объясню. Спасибо большое за два очень корректных замечания. Относительно первого. Можно, конечно, и Гоббса, и Локка, можно и дальше пойти. Но просто хронологические все-таки соответствия, мне кажется, нужно выдерживать, потому что тогда надо будет брать и индийцев «постарше», посовременнее. Я думаю, в расширенной статье, я обязательно коснусь и Нового времени. Платон, Аристотель это классики и на их примере легко показать, в принципе, куда движется, куда начала двигаться европейская культура. Необязательно, что она дошла или, может, она, действительно, как сказал Борис Исаевич, ушла в сторону. Что касается Лужина, то здесь я с вами не соглашусь, потому что, с одной стороны, да, любое великое литературное произведение (а Набоков, безусловно, великий автор, и создает великие произведения) можно читать и интерпретировать по-разному.

Пружинин: Спасибо. Еще вопросы?

Михайлов: Только одна ремарка. «Защита Лужина» это гениальное произведение, но вы, по-моему, говорили в том числе и о «Шахматной новелле» Цвейга.

Псху: Нет, шахматы я просто упоминала в качестве примера. Я, кстати, не читала «Шахматную новеллу», спасибо большое за упоминание.

Михайлов: Мне кажется, что там тоже идея игры.

Псху: Это просто образ, метафора, для того, чтобы лучше пояснить мысль. В европейской фильмографии, к примеру, часто изображается ученый не в себе. В Индии, я не знаю, есть ли такие вообще фильмы. В Индии все замечательно, все поют, танцуют, злодеи наказаны.

Щедрина: Но не всегда.

Михайлов: Ну и последнее. Судя по тому, о чем вы говорите и о чем вы рассказываете, вам должен понравиться известный роман Канетти "Ослепление".

Псху: Спасибо, я прочту.

Серебряный: Борис Исаевич, можно мне? Как индолог, я хотел бы выступить в защиту современной Индии в связи с темой европеизации. Рузана Владимировна занимается древней Индией. Но у слушателей могло возникнуть впечатление, что речь шла об Индии современной. Сегодняшняя Индия это, можно сказать, продукт взаимодействия культур, результат интенсивной европеизации, которая в некоторых районах Индии длилась более двухсот лет. Я, может быть, скажу что-то не политкорректное, но со мной согласятся многие индийцы: роль Британии и европейской культуры в создании современной Индии была, во-первых, огромной и, во-вторых, во многих отношениях благотворной. Один из недавних послов Индии в РФ несколько раз говорил на разных официальных мероприятиях: «Мы могли бы быть разделены на пятьдесят государств, как в Африке, которые бы воевали друг с другом, а мы одна огромная страна». И сегодняшнее развитие Индии в огромной степени обеспечивается и будет обеспечиваться людьми, воспринявшими европейскую культуру. Я это говорю не на основе книжного знания, а по личному опыту. У меня много знакомых индийцев – моих ровесников и людей старше или младше меня, которые в каком-то смысле больше европейцы, чем, например, я сам, потому что они учились в Кембридже, в Оксфорде, в Гарварде. В них, конечно, остается много индийского, но это люди уже, можно сказать, глобальной культуры. Конечно, наследие древности играет немалую роль для большинства индийского населения, хотя это большинство может и не читать тех текстов, о которых говорила Рузана Владимировна. Но нельзя отождествлять Индию древнюю с Индией современной.

Псху: Сергей Дмитриевич, небольшая ремарка, безусловно, вы правы, это мы даже не обсуждаем, сохраняем интригу, может быть, до следующего круглого стола. Но все-таки сейчас даже на уровне языка очень сильна тенденция к индианизации, когда все слова английского происхождения, персидского, арабского, вытесняются санскритизмами. Политика на сегодняшний день такова, что возрождается древняя культура.

Серебряный: Но главным языком Индии остается английский при этом.

Псху: Ну, это пока.

Серебряный: Нет, это надолго. Может быть, навсегда. Индийцы могут вытеснять английские слова из собственно индийских языков, но сам английский – это сейчас (и довольно давно уже) один из индийских языков. Это главный язык образования. Индийская наука развивается по-английски, индийская философия, если уж на то пошло, развивается, в основном, на английском языке. Индийская Конституция была написана на английском языке, и не могла быть написана ни на каком другом языке. И никакой другой индийский язык в обозримом будущем не сможет заменить в Индии английский в основных его функциях. Можно сказать, что это – одно из проявлений «европеизации Земли».

Псху: Да, Сергей Дмитриевич, это, безусловно, тема отдельного Круглого стола.

Пружинин: Спасибо. Между прочим, этот ваш спор очень хорошо характеризует ту самую ситуацию, которую мы обсуждаем.

Псху: Когда я последний раз была в Махаращтре, в Пуне, я обратила внимание на то, что на вывесках практически нет английских слов, написанных на английском: все английские слова написана на деванагари. Это тоже показатель.

Пружинин: Спасибо. У нас еще Владимир Натанович на связи.

Порус: Уважаемые коллеги, я не с самого начала подключился к конференции. Если повторю нечто уже сказанное, вы меня простите. Я услышал слова Владимира Карловича о Тютчеве. Федору Ивановичу принадлежат всем знакомые строки: «Блажен, кто посетил сей мир...» Честно признаюсь, не хотел бы я стать на этом пиру таким собеседником. Бытуя в роковых минутах сего мира, я не чувствую никакого блаженства. Не стану развивать эту простенькую мысль, думаю, она понятна и без того. Мы живем

в трудное, жестокое и очень опасное время. Действительно, роковое. Помимо прочего, в эти исторические минуты решается вопрос о европеизме. И я думаю, что трудность совсем не в том, что сегодня никто с уверенностью не ответит: станет ли европеизм моделью мирового устройства, происходит ли глобализация по лекалам европеизма. Эти и подобные им вопросы архаизируются так стремительно, что, по-видимому, скоро к ним просто перестанут относиться всерьез. История их девальвирует.

Я бы задал другой вопрос: переживет ли миф о Европе «европеизм» – в том смысле, в каком мы используем этот термин?

В свое время я поставил сходный вопрос относительно русской интеллигенции. Я опубликовал статью, которая заканчивалась такими словами – миф о русской интеллигенции пережил русскую интеллигенцию, но продолжает выполнять важную культурную роль. Уйдя в миф, понятие «русский интеллигент» осталось символом, призывом, образом, может быть, не имеющим реального денотата. Нечто подобное можно сказать и о европеизме. Говорят, что Европа с тех времен, когда Шпенглер пророчествовал о ее закате, все-таки живет. Живет – что? Миф о Европе, который пережил европеизм? Или все еще жив сам европеизм? Я услышал даже такое странное предположение, что, возможно, Россия теперь станет наследницей европеизма, который уходит своими корнями в античную культуру. Вы это всерьез? Не верю. Ну, ладно, пусть даже так. Но что вы имеете в виду под «Россией»? Это *сегодняшняя* Россия дает основания для такого смелого предсказания?

Миф о европеизме предполагает главное: онтологической основой культуры является личность – во всем богатстве смысла этого термина. Как соотносится эта мифологическая характеристика культуры с реалиями современности? Оставим в стороне сакраментальный вопрос, что такое личность, чтобы не увязнуть в философских, социологических и психологических спорах. Допустим, что споры утихли, а оппоненты пришли к согласию и понимают друг друга. Но то, что они якобы согласились понимать под «личностью» – действительно является основой европейской культуры, как она есть в современном мире? И противоречия, обнаруживаемые тотчас при сопоставлении этой мифической основы с реальностью, являются только допустимыми шероховатостями на относительно гладкой поверхности, по которой скользит взгляд исследователя? Такие вопросы слишком риторичны, чтобы спешить с утвердительным или отрицательным ответами.

Говорят еще, что европеизм хранит в себе духовное наследие античности. Наверное, в этом есть какой-то резон. Философ культуры или культуролог узрят это наследие, как следопыты или археологи. Но видеть в современности не только следы или симулякры античной культуры, а ее живые воплощения в материальной и духовной жизни – для этого, видимо, требуется очень богатое воображение, если не склонность принимать иллюзии за реальность.

Трудно идти вперед, глядя назад. Все-таки для того, чтобы думать о будущем, нужно иметь возможность вглядываться в него, угадывать его. Да, конечно, мы можем это сделать только с теми запасами знаний, чувств, традиций, которые у нас есть, опираясь на опыт прошлого, в том числе и на опыт античности. Но этого слишком мало. Я думаю, что «роковые минуты» нынешнего времени – переломные. Это значит, что возврата («якобы возврата», как привычно говорят диалектики) ни к ближайшему, ни, тем более, к отдаленному прошлому больше никогда не будет – ни в реальности, ни в мысли о ней. Мы уже вошли в эпоху громадной неопределенности, не имея ясных ориентиров, отчетливых целей, устойчивых ценностей, да еще и с тающим запасом исторического оптимизма. Кто сегодня, не впадая в притворный пафос пророчества, осмелится предсказать, что станет с Европой и европеизмом через десять-пятнадцать, а не через «смешной», как говорил Воланд, промежуток в тысячу лет?

В такие времена, конечно, есть соблазн опереться на миф, утвердить его бессмертие и сказать, что он всегда с нами и будет вдохновлять нас даже тогда, когда действительность будет полностью ему противоречить. Но что толку в этом соблазне? Все-таки

нужно осознать, где кончается миф и начинается реальность. Вот это, по-моему, должно стать лейтмотивом рассуждения о сегодняшнем европеизме.

Мы все еще продолжаем пребывать в комфортном пространстве исторических сравнений: Античности со Средневековьем и Новым временем, европейских и азиатских культур – чтобы строить модели их взаимных притяжений и отталкиваний. В этом пространстве имеются магистрали, проложенные мыслителями прошлого – от Аристотеля до Шпенглера. Но, путешествуя по ним, мы должны пытаться искать и новые маршруты, по которым двинется развитие европейской и мировой культуры. Возможно, для этого понадобится съехать с магистралей и продолжать путь по бездорожью.

Пружинин: Спасибо. Вопросы?

Щедрина: Владимир Натанович, Вы несколько лет назад опубликовали книгу «У края культуры» [Порус 2008]. Скажите, Вы и сегодня так же считаете, что культура подошла к своим предельным границам и вот-вот переступит через них, если уже не переступила? Уточню: мы к другому краю подошли или к тому же самому?

Порус: Шестнадцать лет назад я в своей книге констатировал, что постмодернизм, который слишком многие считают адекватной философской рефлексией эпохи пост-модерна, провозгласил надвинувшийся на мировую историю переход к пост-культуре. Для меня этот похоронный оптимизм был неприемлем. Но сегодня я бы уже не акцентировал «опасность» постмодернизма. Все-таки, думаю, это явление временное. Постмодернизм уже угасает, к нему уже далеко не везде относятся всерьез. Разве что в России он еще моден, но и это, надеюсь, скоро пройдет.

Не в постмодернизме дело. К своему краю культура подходит из-за неспособности осознать необратимость происшедших изменений. Иногда меня уличают в алармизме. Кто только сегодня не сигналил о надвигающейся катастрофе, и к этим сигналам уже привыкли, они стали рутинной. Но остается главный вопрос: сумеет ли человечество освоить нынешнюю ситуацию и справиться с ней? У меня ответа нет. Но, может быть, ответы все же найдутся, и тогда я буду доволен хотя бы тем, что в «роковые минуты» сего мира принимал посильное участие в их поиске.

Пружинин: Еще вопросы? Тогда давайте предоставим слово Алексею Павловичу Козыреву.

Козырев: Спасибо, Борис Исаевич. Спасибо большое, дорогие коллеги! То, что я слышал, было очень интересно. То, что не слышал, поскольку я вчера не мог подключиться, видимо, еще интереснее и с этим можно будет потом познакомиться в аудио-записи и в публикации. И поскольку нас призывают наши организаторы к определениям, я попробую с этого начать. Как я понимаю европеизм? Мне понравился тезис Игоря Анатольевича Михайлова о том, что европеизм – это такая проба глобализма на европейской почве. Европеизм – это представление о европейской цивилизации как о цивилизации универсальной, исключительной, как о том, что равняется культуре. Здесь Александр Николаевич Чумаков говорил о синтезе культуры и цивилизации. Вот, действительно, Европа верит в то, что культура и цивилизация совпадают в ее лице, как то, что должно, как некая модель, распространиться на весь мир, или мир должен примкнуть к этой универсальной модели, ведь давайте вспоминать, что Roma, если мы напишем в обратном порядке это слово-палиндром, будет Amor, Любовь. А на русском языке палиндромом будет Рим-Мир. То есть, по идее, римская культура представляет собой культуру универсальную, но надо сказать, вообще говоря, что здесь начинаются вопросы. А какая разница между понятиями Европа, Запад, Рим? По всей видимости, это понятия не тождественные, потому что если мы говорим о глобальном Западе, то Западом выступают и Соединенные Штаты Америки, и Япония, как высокоразвитое технократическое государство, тоже выступает в качестве Запада для нас.

Важный вопрос это вопрос о границах Европы. И этот вопрос ставит о себе самосознающая себя, постоянно саморефлексирующая европейская культура. Ну, например, Анри Массис этот правый политик, сторонник «l'Action française», представил Европу с границей по Рейну [Massis 1927]. То есть, все, что восточнее Рейна, это не Европа. Не Европой оказались многие германские города, не Европа – Польша,

не Европа – Прибалтийские страны. Все это Восток, с точки зрения Массиса. Он вспоминает архитектора Виолле ле Дюка, который говорил, что храм Василия Блаженного на Красной площади очень похож на буддийские пагоды. Значит Россия – это азиатская страна, никакого отношения к Европе не имеющая. Ну, и, по сути, эти границы, границы Европы для Массиса, даже уже теснее, чем Священная римская империя. По сути, он сводит эти границы к латинской Европе, и феномен германства как варварский, языческий оказывается за пределами Европы. Мы помним, что резкой критике Массиса подверг Николай Александрович Бердяев. В «Пути» у него была рецензия, где он писал, что, действительно, можно Испанию и Португалию рассматривать как часть Африки, это африканский шельф. Гибралтар лишь условно отделяет этот полуостров от Африки. Пиренеи отделяют высоким забором Испанию и Португалию от остальной Европы. Поэтому можно по-разному смотреть на границы Европы, и я вспоминаю слова посла Французской Республики в России, когда он приезжал к нам в Университет в 1990-е гг., когда международные отношения были другие, он говорил о своем посещении Владивостока, где он понял, что Европа простирается до Владивостока, что Владивосток это европейский город, это часть Европы. Я думаю, что сегодня французский посол вряд ли произнес бы такие слова. Хотя, действительно, оказавшись во Владивостоке, который, в общем-то, является сыном русского капитализма, быстрой вестернизации России второй половины XIX в. – Татьяна Геннадьевна не даст соврать, – действительно испытываешь ощущение, что мы присутствуем в европейском по менталитету городе, где сейчас есть даже Оперный театр, есть балет, филиал Мариинского театра. Так что вопрос о границах Европы часто решается сугубо политически под влиянием определенных конъюнктурных векторов, которые складываются в результате недавних войн. Когда мне пришлось оказаться в Реймсе, не пришлось, а я специально поехал туда, я был потрясен масштабами разрушений этого города в эпоху Первой мировой войны, тем, что витражи Реймского Собора были в значительной степени разрушены. Их восполнил никто другой, как Марк Шагал, который расписал некоторые витражи, и сегодня это является особой достопримечательностью города. То есть, вообще-то говоря, когда мы говорим о Европе, мы видим, что это не есть какое-то одно целое, а есть поле непрекращающихся войн, противоречий, взаимных конфликтов. Здесь хотелось бы повторить, инверсируя, слова Тютчева «В Европу можно только верить». Никакой реальной Европы, которая представляет собою сложившееся, обозначенное веками, устоявшееся стабильное целое, нет. И даже конфессионально Европа это, прежде всего, католичество и протестантизм. То есть, и здесь произошла линия разделения. Протестантизм очень многообразен. Путешествуя по Швейцарии, можно это понять. Ты оказываешься в кальвинистских городах, которые совсем не то же самое, что лютеранские города. Религия для Европы это больше конструкт. Сегодня факультеты во французских вузах, где изучаются религии, называются «факультет религии и эзотерики», то есть эзотерика является таким же элементом изучения религии, религиозного знания, как и традиционные конфессии. И, в отличие от нашей страны, где традиционные конфессии находятся под протекцией закона, такой проблемы Франция, например, для себя не ставит. Наоборот, имеет место плюрализм различных религиозных доктрин. Никому не приходит в голову защитить, например, католичество как традиционную религию галлов. Я что хочу сказать? Мне кажется, что идея границ Европы в чем-то напоминает споры о границах Церкви, которые происходили в Париже, в русской эмиграции. Об этом писал Флоровский... Европа и европеизм это некий суррогат мировой религии подобно марксизму. Здесь мы можем сказать, что ощущать себя частью Европы, быть европейцем, примыкать к Европе, это не просто географический факт, а это, по крайней мере, в мысли, находящейся под обаянием европеизма, есть некое особое достоинство, награда, которую приобретает человек фактом рождения или фактом адаптации, ассимиляции. Вот, например, во Франции конца девяностых годов я видел, как в наглядной агитации, в каких-то социальных баннерах, в рекламе, педалируется тема ассимиляции евреев во французской культуре. То есть, французская культура, франкофония, становится

средством ассимиляции, что через язык, через принадлежность ценностям французской культуры, ты можешь стать французом. Я помню, как ночью в парижском автобусе я видел, как чуть не подрались афроамериканец и вьетнамец. Афроамериканец говорил: «Я француз. У меня французский паспорт», на что маленький вьетнамец, который мог быть раздавлен под большим кулаком, отвечал «но я тоже француз, у меня тоже французский паспорт». То есть, это был спор двух французоз, которые ни по внешности, ни по менталитету, ни по акценту никак, наверное, не могли быть отнесены к французам в собственном смысле этого слова.

Второй момент, на который я хотел бы очень кратко обратить внимание, это хрупкость Европы. Европейская культура – это «горячая» культура. Культура, находящаяся в постоянном саморазвитии, становлении, не тождественная самой себе, гетерогенная, которая, вообще-то говоря, состоит из чуждых ей факторов, из чуждых элементов, потому что и иудейская культура, Иерусалим, и, в общем-то, греческая культура, Афины, чужеваты современной Европе. Афины сегодня – это периферия Европы. И бесконечные споры о том, должна ли быть Греция в Евросоюзе, нужно ли ее дотировать, говорят о том, что сегодняшние Афины – это вовсе не центр Европы, а отдаленная ее периферия. И греческую культуру мы воспринимаем сегодня опосредованно, через немецкий Ренессанс, через немецкое Просвещение. В Европе не очень приветствуется католическая эсхатология, но секулярная, светская эсхатология в духе «Квартета на конец времени» Оливье Мессиана, она, безусловно, присутствует. Европа понимает, что она может кончиться, что она может погибнуть. И, опять-таки, здесь мы должны с вами вспомнить, что такими пророками конца Европы, гибели Европы, были именно славянофилы, были люди их поколения. «О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая на дальнем Западе, стране святых чудес» – пишет Хомяков в 1835 г. в стихотворении «Мечта». А Владимир Федорович Одоевский в «Русских ночах» провозглашает в 1844 г.: «Запад гибнет». Для него Запад тождествен Европе, тождествен фаустовской культуре. Не случайно один из персонажей Одоевского именуется «Фауст», еще до всякого Шпенглера. Почему Запад гибнет? Потому, что что-то не то с наукой, с искусством и с религиозным чувством на Западе. Вот три момента, который выделяет Одоевский. Наука становится слишком специализированной, разделяется на множество наук, никак не связанных друг с другом. Искусство перестает быть силой возвышающей, преображающей человека. Наконец, религиозное чувство на Западе иссыкает и превращается в фальшь, в обрядовое фарисейство. И, в общем-то, эта тема, прошло почти двести лет после Одоевского, но эта тема, тем не менее, возвращается и в русскую культуру, и в саму европейскую культуру. Вспомним «Европу и душу Востока» европейца Вальтера Шубарта, который был фанатичным любителем России, приехал в сталинскую Россию. В конце концов эта любовь оказалась смертельной, он погиб в лагерях в начале сороковых годов. Но, тем не менее, эта книга Вальтера Шубарта рождается в лоне европейской культуры. Это говорит об удивительной двойственности Европы. С одной стороны, это тайная и неистовая любовь к России, с другой стороны, мощнейшая русофобия. И оба этих чувства встречаешь постоянно, встречаешь до сих пор, встречаешь на бытовом уровне, в университетах французских, итальянских. Причем встречаешь примерно поровну, как это ни странно, несмотря на любые исторические обстоятельства, на санкционные повороты. Но это было, это есть и сейчас – разделение европейских интеллектуалов на русофобов и на людей, которые тайно или явно сочувствуют России, сострадают России, любят Россию – оно по-прежнему, уверяю вас, остается. Поэтому феномен гибели Европы, я думаю, надо рассматривать, прежде всего, не политически, а мифологически. И, опять-таки, европейская культура – это культура не просто самовоспроизводящаяся, но культура, все-таки основанная на идее умирающего и воскрешающегося Бога, будь то в элевсинских мистериях или в христианских таинствах, идея того, что то, что погибает может утром воскреснуть, присутствует в недрах европейской культуры. Я, может быть, завершу только одним указанием, вспомню о Сергее Семеновиче Уварове, человеке, который подарил нам незабвенную триаду «Православие. Самодержавие. Народность». Уваров вместе с

Пушкиным был членом «Арзамаса», и в это время писал работу на французском языке об элевсинских мистериях. И все свои работы Уваров писал исключительно на французском языке, кроме последней диссертации, магистерской, когда он уже был в отставке как министр и Президент Российской академии наук. Он решил защитить магистерскую диссертацию, она была написана на латинском языке и посвящена болгарам, и защищена в Дерптском университете. Так вот, С.С. Уваров, который воспитывался и писал по-французски, настойчиво продвигал и развивал науку на русском языке. Благодаря ему возник «Журнал Министерства народного просвещения», где были запрещены публикации на всех языках, кроме русского. Он мечтал о том, что российская наука должна, наконец, высказаться как национальная, заговорить по-русски. Это тоже потрясающе интересный феномен: люди, воспринявшие в свою плоть и кровь идеи европеизма, ведь неотъемлемой частью европеизма является идея нации, выраженной в разных аспектах политического, культурного, религиозного, общественного бытия. Эта идея была транслирована Уваровым на развитие российской науки, и она успешно развивалась до той поры, пока наши уважаемые руководители не решили, что лучше нам писать по-английски и публиковаться в журналах Web of Science и в Scopus. Сейчас мы с вами имеем обратный ход. И, наконец, совсем уж последнее, что я скажу. Вот так получается, что сейчас выходные дни, я выхожу с дачи, недалеко здесь имение Василия Дмитриевича Поленова, потрясающий русский художник, певец русской природы. Не будем забывать, что Поленов сформировался как художник во Франции, в Нормандии, в городе Вель, где он шесть лет стажировался, и что Поленов был не только художником, но и композитором. Он написал две оперы. Одна из них называлась «Призраки Эллады», а другая «Анна Бретонская», посвященная Анне, королеве Франции. И эти оперы исполнялись, существует их партитура. То есть, вот потрясающий пример настоящего европеизма. Кстати, Владимир Карлович говорил про келью старца Зосимы, а тут в поленовском заповеднике присутствует Сикстинская Мадонна Рафаэля. Можно говорить о том, что Сикстинская Мадонна значила для русских людей, для Василия Андреевича Жуковского, для Сергея Николаевича Булгакова, для Николая Дмитриевича Зелинского, который привез из огромную масляную копию. Действительно, в этом плане нет, наверное, такой непроходимой грани между европейской и русской культурами, потому что наша культура тоже, в определенном смысле, гетерогенная культура. Ту же самую греческую традицию мы воспринимали из Византии с православной Литургией. И потом в XVIII в. стали воспринимать из Германии, сейчас даже не узнавая, что мы воспринимаем свое же через немецкий дух. Спасибо.

Пружинин: спасибо, вопросы к выступающему?

Серебряный: Борис Исаевич, можно я не вопрос задам, а выскажу параллельные соображения и комментарии? Вы хорошо сказали, Алексей Павлович, что идея Европы, европеизма, исторически изменчива. Но то же самое можно сказать почти про любые идеи, любые понятия. Обращусь к параллелям. Вы сказали, что Уваров был человек французской культуры, а «двигал» культуру русскую. Тут параллель с Индией. В том же XIX в. «двигателями» литературы на индийских языках во многих случаях были люди, которые начинали с полной, так сказать, европеизации. Писали сначала по-английски, а потом переходили на индийские языки и становились классиками своей литературы. Это повторяющийся сюжет в той истории, которую называют «европеизацией Земли»: в высшей степени европеизированные люди начинают «двигать» свою местную культуру.

Что же касается того, кто кому принадлежит, и кто кому близок, то это очень зависит от точки зрения. Когда была русско-японская война в 1904–1905 гг., и Россия потерпела поражение, то индийцы, особенно те, которые были антибритански настроены, воспринимали это как победу азиатской страны над европейской. Россия в Индии воспринималась как европейская соперница Британии, и британцы в XIX в. все время пугали индийцев: «Вот сейчас русские пройдут сквозь Среднюю Азию, сквозь Афганистан, и придут сюда, тогда вы нас будете вспоминать с благодарностью». В Афганистан,

как известно, русские «вошли» только в 1979 г., но англичане этим страшали индийцев всю вторую половину XIX в.

А вот личное воспоминание. В Индии я был знаком с одним американцем (кстати, писавшим там диссертацию о Хайдеггере), который несколько раз летал из Дели домой через Москву, то есть с пересадкой в Москве. Так вот он мне говорил: «В Москве я уже чувствовал себя дома».

Пружинин: Спасибо.

Порус: Можно вопрос к Алексею Павловичу? Мне показалось (если так, Вы меня поправите), что между моей репликой и вашим выступлением есть некая перекличка. В том, что вы называли гетерогенностью современной Европы, многообразием форм существования различных ее фрагментов (конфессиональных, политических, национальных и т.д.), я вижу довод в пользу моего предположения, что миф о Европе, все еще популярный и в России, переживает европеизм, как таковой. Я хочу спросить: как Вы оцениваете эту гетерогенность: как развитие, устремленное к некоторой цели, или распад и гибель? Мефистофель убеждал Фауста в том, что «нет в мире вещи, стоящей пощады», или, как его перефразировал Энгельс, «достойно гибели все то, что существует». Пошадит ли историческое время «европеизм»? Что до меня, я не стал бы уповать и на Россию, как последний оплот европеизма. Как вы отнесетесь к этому?

Козырев: Я считаю, что гетерогенность, конечно, это признак жизнеспособности целого, и в этом плане я сторонник идеи цветущей сложности Константина Леонтьева. То есть, многообразная, сложная Европа гораздо интереснее, чем Европа универсализированная. И вообще у меня есть ощущение, что идея универсализации Европы возникла не в самой Европе, то есть это процессы, которые были запущены в достаточной мере искусственно в конце девятых годов прошлого века. Европейская валюта – казалось бы, как удобно, раньше меняли лиры на франки, франки на марки, а тут, пожалуйста, евро, ездите куда хотите. Ну, вот чисто для удобства, чтобы кошелек не худел. Но за этим стояли совершенно другие механизмы, потому что объединенным целым проще манипулировать, проще управлять. Болонский процесс ввел единые стандарты в образовании, ускорив процесс его массовизации и критически понизив планку, то есть осталось только универсализировать камамбер и вино. Сделать камамбер общефранцузским сыром или общеевропейским. Он действительно уже стал общеевропейским. Те нормы, которые есть в Нормандии, где камамбер делается из непастеризованного молока, запрещаются Евросоюзом. Вот здесь как раз источник большой угрозы, я бы сказал, может, даже гибели. А там, где гетерогенность, там есть живучесть.

Порус: Конечно, цветущая сложность, что и говорить, лучше, чем простота умирания. Но речь идет о философско-метафизических основаниях культуры: об онтологическом статусе личности, о религиозных предпосылках культуры, то есть о том, что наиболее важно в культуре, а не о многообразии марок вина или других приятных вещей и процессов. Если и в этих основаниях все гетерогенно и нет иерархии, то можно ли считать это развитием, а не распадом?

Козырев: Нет, здесь это явно размывание ценностей, их подмена. Я сошлюсь на недавний доклад Алексея Николаевича Круглова на Кантовском конгрессе, где он проанализировал понятие и проблему человеческого достоинства, и нужно сказать, сделал это гораздо глубже, чем это делает современная Европа, которая словом *Dignitas* назвала швейцарскую компанию по представлению услуги эвтаназии. Смысл слова «достоинство» сегодня является совсем не тем, как он был заложен римской культурой, а затем переосмыслен христианской культурой. То есть, идет обесценивание смыслов, так же, как идет обесценивание денег (инфляция). Так же идет обесценивание смыслов, и на этом основании нам пытаются объяснить, что в этом заключаются ценности плюрализма и свободы. Понятия европейской культуры формировались в напряженном диалоге и даже в антиномизме между античной и христианской системами ценностных координат. Девальвация этих ценностей ведет к тому, что, по сути, Европа остается без ценностей. Люди, собственно говоря, живут по инерции, а если

они смотрят туда, где их учат жить, условно говоря, в телевизионный ящик или в какие-то СМИ, то они не научатся явно ничему хорошему. Европу хранит пока глубинная провинция, где ценность семьи еще существует и объединяет людей, позволяя им воспроизводиться, давать детям традиции. И кстати сказать, Европа сумела пережить проблемы, связанные с революцией 1968 г. и с таким абсолютным ценностным либертинажем, который тогда, мне кажется, в Европе был еще сильнее, чем сейчас. Так что здесь, действительно, вопрос в том, насколько сознательно все это делается, насколько Европа сегодня самостоятельна в ментальном и в интеллектуальном планах. Сама ли она для себя задает интеллектуальную повестку?

Порус: Получается, что миф европеизма в той или иной форме работает как связка, такой клей, которым соединяются различные фрагменты культуры и сглаживаются противоречия между ними. То есть, миф о Европе оказывается залогом долгой жизни европеизма, тогда как в реальности обнаруживаются сложные тенденции его разложения.

Козырев: Я согласен, но единственно, мне не очень нравится само это слово «европеизм». Есть еще слово «европейничанье» у Н.Я. Данилевского. Европеизм, как и любой «-изм», это, в определенном смысле, тенденция к абсолютизированию, когда мы перестаем различать сущностное от подражания, от стиля, стиля во внешнем его проявлении. Вот поэтому здесь должна быть какая-то шкала понятий. Я абсолютно согласен, что русская культура – это культура, созданная русскими европейцами, но, в то же время, я не считаю, что мы должны быть калькой Европы и всегда прислушиваться, как к оракулу, к тому, что скажет о нас какой-нибудь европейский профессор или политик, как об этом еще писал Александр Степанович Хомяков в «Мнении иностранцев о России».

Пружинин: Хорошо, спасибо. Татьяна Геннадьевна, вы хотите что-то сказать?

Щедрина: Я хочу сказать, во-первых, большое спасибо, коллеги. Это обсуждение выявило столько интересных нюансов. Мы понимали сложность данной тематики и поэтому пригласили, как вы видите, очень разных специалистов, из разных вузов. Несмотря на то, что все здесь философы, у всех свой круг интересов. И нам было очень важно с Борисом Исаевичем услышать разные позиции. Сейчас я понимаю, что цель достигнута. Участники продемонстрировали столько смысловых терминологических нюансов в понимании европеизма и фактических конкретизаций этого культурно-исторического и социально-политического феномена – в его преломлениях между Востоком и Западом, между различными эпохами в истории европейских стран и России, между его политическими трактовками и использованием в идеологических дискурсах. И это многообразие смыслов очерчивает проблемное поле для философского и научно-гуманитарного анализа, для продолжения нашей работы.

Пружинин: Спасибо. Вопросы к этому короткому выступлению?

Серебряный: Я хотел бы воспользоваться присутствием Чжан Байчуня и задать ему вопрос. Западная философия пришла в Японию и в Китай только к концу XIX, и в XX в. Японцы после реформ Мэйдзи, когда они открыли для себя западную философию, поняли, что им надо придумать новое слово для обозначения этого нового для них явления. Известно имя человека, который создал неологизм из двух иероглифов (哲学) для перевода европейского понятия «философия»: Ниси Амане. Позже китайцы (поскольку это была общая культура, как сегодня уже сказали) приняли этот неологизм (разумеется, в китайском произношении) для обозначения понятия «философия». И японцы, и китайцы, принявшие этот неологизм, были люди образованные, они хорошо знали свою культуру. Но они не смогли найти в китайской иероглифической традиции готового слова для обозначения понятия «философия». Как Вы, современный китайский философ, относитесь к этому факту? Если бы сейчас у Вас спросили: «А все-таки, неужели в многовековой китайской иероглифической традиции не было такого слова, которое худо-бедно можно было бы «приклеить» к западному понятию «философия»? Что бы Вы ответили?

Индийцы, например, пошли другим путем. Сначала они, конечно, использовали английское слово philosophy, но потом на разных индийских языках нашли разные свои слова. Можно спорить, хороши ли эти слова или нет, но индийцы нашли свои

слова. А вот японцы и вслед за ними китайцы не нашли своего слова. Как вы это прокомментируете сейчас?

Чжан Байчунь: Спасибо, Сергей Дмитриевич. Это очень интересный вопрос. Да, мы принимали, на самом деле, этот термин прямо от японцев, до сих пор используем его. Они придумали такой перевод. В китайском языке слово «философия» состоит из двух иероглифов. Понимаете в чем дело, стопроцентный перевод, точный перевод не получается никак. Философия на Западе это, как известно, любовь к мудрости. Но на Востоке все по-другому. Поэтому я могу сказать, что у нас своя философия, вернее мы по-своему понимаем ее. Конечно, здесь можно сравнивать. Мы тоже используем это слово «философия», но по-китайски оно понимается наоборот. Если по-европейски философия это любовь к мудрости, в Китае это ненависть к мудрости. Например в даосизме именно так получается.

Пружинин: Чжан Байчунь только что высказал мысль, имеющую самое прямое отношение к теме дискуссии, развернувшейся за нашим круглым столом. Вообще, журнал Вопросы философии, предлагая такую форму обсуждения, всегда ставит себе целью выявить наиболее актуальную философскую тематику – тематику будущего, волнующую сегодня и российское общество и человечество в целом, во всяком случае, волнующую его интеллектуальную элиту. И замечание Чжан Байчуна очень ярко демонстрирует эту особенность философских размышлений применительно к обсуждению темы «Европеизм» между политикой и культурой: исторические смыслы и современные трансформации». Я очень внимательно прослушал все выступления и реплики, все вопросы и ответы, так или иначе связанные с попыткой осмыслить различные аспекты культурного феномена «европеизм». И в целом я могу сказать (как философ, а не как филолог), речь у нас идет не о слове, а о «слове-понятии», не о термине, а о сути феномена европеизма, который философия погружает в контекст различных интеллектуальных движений рационально осмысливающих мир и его основания. Европеизм можно любить, можно ненавидеть (кстати, сам Чжан Байчунь в одном из своих выступлений однажды заметил: любовь это ненависть), но он существует и волнует нас, как мы с Татьяной Геннадьевной полагаем, в виде ли «европеизации Земли» или Другой глобализации... И мы думаем, что в качестве центральной темы развернувшаяся дискуссия выявила символические контуры идеи евразийства, трактовки которой (мифологические, политические, религиозные, конструктивно-модельные и прочие) раскрывают реальное присутствие будущего в дне сегодняшнем – будущего, которое волнует нас всех). И не важно, существует ли сегодня это будущее в виде мифа или творческой фантазии – они влияют на нас, а тем самым на то, что будет, на тот мир, в котором мы будем жить завтра. Потому их так важно анализировать в этом ракурсе.

Но вернемся к нашей теме. Так вот, мы с Татьяной Геннадьевной, когда обсуждали важность проведения такого круглого стола, мы выбрали слово очень размытое, очень многосмысленное и не очень благозвучное, но зато вбирающее в себя практически все аспекты феномена, реально затрагивающего практически все аспекты нашей сегодняшней ситуации. И практически все выступавшие соглашались: современный мир действительно «на изломе», он сегодня радикально меняется. И особую важность приобретает философский, по существу, вопрос – на что в этом мире мы можем опереться? Ну, очевидно совершенно, что надо опереться хотя бы на исторический опыт и понять, на что опирались предшествующие эпохи и к чему это приводило. При этом надо исходить из того, что реальность человеческого бытия всегда была поликультурной и сегодня она остается таковой. И в этой поликультурной реальности перед философией встает вопрос, который сегодня приобретает особую остроту для России – русской философии. О чем Алексей Павлович говорил. Мы хотим себя понять, как, к примеру, пытается понять себя современная Индия и потому мы обращаемся к своим истокам, не для того, чтобы вернуться к стандарту такого архаического построения системы, а для того, чтобы опираясь на исторический опыт, уяснить, что мы сами можем выбрать для себя в потенциале европеизма. Что брать? Что не брать? На что можно опереться?

На что опереться нельзя? Какие возникают двусмысленности? Конечно, в наше философское обсуждение постоянно проникают элементы идеологичности, требующие немедленного воплощения той или иной утопии. А куда от него денешься? Также теология включается в наше рассуждение. Еще тема Востока и восточных культур. В журнале все эти сюжеты безусловно будут представлены. Кроме того, считаю нужным отметить, в наш журнал пришла статья, где обосновывается очень важный для нашего обсуждения момент: в античной реальности, к которой многие выступающие апеллировали для обоснования своих оценок различных аспектов европеизма, имел место не прямой переход от мифа к Логосу, а был целый период, когда они сосуществовали. И на Востоке этот период тоже был очень длительный. То есть, идут поиски, в рамках которых достаточно четко встает философский по сути вопрос, который мы здесь обсуждали: на что мы можем опереться, оценивая европейскую принадлежность России, в традиции, где, собственно, философия и возникла – в Греции? На что можем опереться и что там является, если угодно, таким исторически изменчивым конъектурным или и основательным, что упускать никак нельзя, чтобы не потерять себя в якобы совершенно традиционалистской структуре организации нашей жизни? Такого рода опасности очень мне напоминают провальные для страны ситуации с генетикой, с кибернетикой и пр. И это не только нас касается. Та же Франция долго боролась за свой язык в Интернете. Проиграла, теперь английский. А с другой стороны, латынь-то тоже была языком объединяющим, и в то же время ее преодолели национальные языки. В этих проблемах, затрагивающих наше будущее надо разбираться. Что Журнал и попытался сделать. Мы собрали очень разных специалистов – филологов, философов-индологов, философов культуры, исследователей западной и русской философии. Мы надеемся, что это обсуждение хотя бы отчасти высветило всю философскую проблемность вполне практических, затрагивающего нас и наше будущее аспектов феномена евразийства. Ведь наши доктрины и взгляды играют роль в будущем, даже если они не реализуются в полной мере. Мы творим свою культуру, творим свое будущее. И то что мы здесь обсуждаем это пусть и небольшой, но тем не менее момент именно такого рода творчества. Всем спасибо за участие в этом сложном деле.

Спасибо за обсуждение!

Примечание

¹ Здесь исправлена ошибка, допущенная в цитируемом переводе: «западноевропейская история».

Источники – Primary sources and Translations

Беньямин 2015 – Беньямин В. Люди Германии. Антология писем XVIII–XIX веков. М.: Gruntdrisse, 2015 (Detlef Holz (Benjamin, Walter), *Deutsche Menschen*, Russian Translation).

Виноградов (ред.) 2000 – Словарь языка Пушкина. В 4 т. / Отв. ред. В.В. Виноградов. 2-е изд, доп. М.: Азбуковник, 2000 (*Dictionary of Pushkin's Language*, in Russian).

Герцен 1954 – Герцен А.И. Двадцать осьмое января // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 тт. Т. 1. Произведения 1829–1841 годов. М.: АН СССР, 1954. С. 29–35 (Herzen, Alexander I., *The Twenty-Eighth of January*, in Russian).

Итальянско-русский словарь 1972 – Итальянско-русский словарь. 55000 слов / Сост. Н.А. Скворцова и Б.Н. Майзель. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1972 (*Italian-Russian Dictionary*, in Russian).

Милоков 1930 – Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 3. Национализм и европеизм. Париж: Современные записки, 1930 (Milyukov, Pavel N., *Essays on the History of Russian Culture. Vol. 3. Nationalism and Europeanism*, in Russian).

Милоков 1995 – Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 3. М.: Прогресс – Культура, 1995 (Milyukov, Pavel N., *Essays on the History of Russian Culture. In 3 volumes. Vol. 3*, in Russian).

Мунтян 2001 – Мунтян М.А. Европоцентризм (европеизм) // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. Е–М. М.: Мысль, 2001. С. 12 (Muntyan, Mikhail A., *Eurocentrism (Europeanism)*, in Russian).

Ожегов 1968 – Ожегов С.И. Словарь русского языка. Около 53 000 слов. 7-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1968 (Ozhegov, Sergey I., *Dictionary of the Russian Language*, in Russian).

Святополк-Мирский 1929 – [Святополк-Мирский Д.П.] Путь евразийства // Евразия. Ежедневник по вопросам культуры и политики. 1929. № 8. 12 января. С. 1 (Sviatopolk-Mirsky, Dmitry P., *The Way of Eurasianism*, in Russian).

Словарь 1907 – Словарь русского языка, составленный вторым отделением Императорской академии наук Т. 2. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1907. С. 13 (*Dictionary of the Russian Language, compiled by the Second Division of the Imperial Academy of Sciences. Vol. 2*, in Russian).

Словарь 1954 – Словарь современного русского литературного языка. Т. 3. М.; Л.: АН СССР, 1954 (*Dictionary of Modern Russian Literary Language. Vol. 3*, in Russian).

Словарь 1994 – Словарь современного русского литературного языка. В 20 т. 2-е изд. Т. V–VI. М.: Русский язык, 1994 (*Dictionary of Modern Russian Literary Language. In 20 volumes*, in Russian).

Словарь 2006 – Большой академический словарь русского языка. Т. 5. М.; СПб.: Наука, 2006 (*Great Academic Dictionary of the Russian Language. Vol. 5*, in Russian).

Тарбеев 2021 web – Тарбеев В.А. Отзыв русского императора на «Отзыв русского сердца о смутах в Европе». URL: <https://historyrussia.org/tsekh-istorikov/otzyv-russkogo-imperatora-na-otzyv-russkogo-serdtsa-o-smutakh-v-evrope.html> (Tarbeev, Vyacheslav A., *The Response of the Russian Emperor to "The Response of the Russian Heart to the Turmoil in Europe"*, in Russian).

Ушаков ред. 1935 – Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. Т. I. М.: ОГИЗ, 1935 (Ushakov, Dmitry N., *Explanatory Dictionary of the Russian Language*, in Russian).

Философская энциклопедия – Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В. Константинов. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970 (*Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Fyodor V. Konstantinov, in Russian).

Хайдеггер 2001 – Хайдеггер М. Что это такое – философия / Пер. Е.В. Ознобкиной // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 145–158 (Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie?*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993 (Heidegger, Martin, *Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, Russian Translation).

Шмидт ред. 1932 – Большая Советская Энциклопедия / Гл. ред. О.Ю. Шмидт. Т. 24. М.: Советская энциклопедия; ОГИЗ, 1932 (Schmidt, Otto Yu., *The Great Soviet Encyclopedia*, in Russian).

Шпет 2009 – Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009 (Shpet, Gustav G., *An Outline of the Development of Russian Philosophy. II. Materials. Reconstruction by Tatiana Shchedrina*, in Russian).

Butler, Elise M. (1958) *The Tyranny of Greece over Germany*, Beacon Press, Boston.

Heidegger, Martin (1997) "Das Wesen der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Husserl, Edmund (1989) "Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung", *Husserliana. Edmund Husserl's Gesammelte Werke. Bd. Hua XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Springer, Dordrecht, S. 59–94.

Husserl, Edmund (1954) *Gesammelte Werke. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Herausgegeben von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag.

Massis, Henri (1927) *Défence de l'Occident*, Plon, Paris.

Ссылки – References in Russian

Бэшем 1977 – Бэшем. А. Чудо, которым была Индия. М.: Главная редакция восточной литературы, 1977.

Гербецка 2023 – Гербецка Э. К истории лингвистического термина европеизм // Славянская историческая лексикология и лексикография. 2023. Т. 6. С. 39–53.

Кревельд 2006 – Кревельд М. ван. Расцвет и упадок государства / Пер. с англ. М.: ИРИСЭН, 2006.

Кузьмина 2007 web – Кузьмина М.Д. «Былое и думы» А.И. Герцена: проблема русского европеизма. Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2007. URL: <https://cheloveknauka.com/byloe-i-dumy-a-i-gertsena-problema-russkogo-evropeizma>

Маринова 2013 – Маринова Е.В. Теория заимствования в основных понятиях и терминах. М.: Флинта, Наука, 2013.

Порус 2008 – Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М.: Канон+, 2008.

Пружинин, Щедрина 2019 – Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. Международный философский конгресс как феномен «Другой глобализации» // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 33–39.

Серебряный 2024 – *Серебряный С.Д.* Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука – Восточная литература, 2022. 399 с. // Вопросы философии. 2024. № 2. С. 205–209.

Смирнов 2019 – *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра, ЯСК, 2019.

Смирнов 2021 – *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания. Приглашение к размышлению. М.: ЯСК, 2021.

Тимофеев web 2024 – *Тимофеев П.П.* Европеизм // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/evropeizm-48fa1b>

Черникова 2012 – *Черникова Т.В.* Европеизация России во второй половине XV–XVII веках. М.: МГИМО-Университет, 2012.

Чубарьян 2006 – *Чубарьян А.О.* Российский европеизм. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2006.

Чубарьян web 2018 – А. Чубарьян: «Консенсус уже достигнут, если люди признают, что есть разные точки зрения». URL: <https://historyrussia.org/polemika/academica/aleksandr-chubaryan-konsensus-uzhe-dostignut-esli-lyudi-priznayut-cto-est-raznye-tochki-zreniya.html>.

Чумаков 2023 – *Чумаков А.Н.* Глобализация или деглобализация? // Век глобализации. 2023. № 3 (47). С. 19–34.

Шичалин 2020 – *Шичалин Ю.А.* Гомер – исток и скрепа Европейской цивилизации Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 64. С. 9–35.

Щедрина, Щедрина 2022 – *Щедрина Т.Г., Щедрина И.О.* Издатель интеллектуальной литературы бы как делатель культуры // Человек. 2022. Т. 33. № 6. С. 50–68.

References

Basham, Arthur L. (1969) *The Wonder That Was India*, Sidgwick & Jackson, Ltd., London (Russian Translation 1977).

Chernikova, Tatiana V. (2012) *The Europeanization of Russia in the Second Half of the 15th – 17th Centuries*, MGIMO-Universitet, Moscow (in Russian).

Chubaryan, Alexander O. (2006) *Russian Europeanism*, OLMA Media Grupp, Moscow (in Russian).

Chubaryan, Alexander O. (2018) A. Chubaryan: "Consensus Is Already Achieved If People Recognize That There Are Different Points of View", URL: <https://historyrussia.org/polemika/academica/aleksandr-chubaryan-konsensus-uzhe-dostignut-esli-lyudi-priznayut-cto-est-raznye-tochki-zreniya.html> (in Russian).

Chumakov, Alexander N. (2023) "Globalization or Deglobalization", *Vek Globalizatsii*, Vol. 3 (47), pp. 19–34 (in Russian).

Cole, John P. (1965) *Geography of World Affairs*, Penguin Books, Baltimor, Maryland.

Creveld, Martin van (1999) *The Rise and Decline of the State*, Cambridge University Press, Cambridge (Russian Translation 2006).

Gherbezze, Ettore (2023) "To the History of the Linguistic Term Evropeizm", *Slavyanskaya Istoricheskaya Leksikologiya I Leksikografiya*, Vol. 6, pp. 39–53 (in Russian).

Kuzmina, Marina D. (2007) "My Past and Thoughts" by A.I. Herzen: *The Problem of Russian Europeanism*, CSc in Philology thesis, Saint Petersburg, URL: <https://cheloveknauka.com/byloe-i-dumy-a-igertsena-problema-russkogo-evropeizma> (in Russian).

Marinova, Elena V. (2013) *Theory of Borrowing in Basic Concepts and Terms*, Flinta, Nauka, Moscow (in Russian).

Porus, Vladimir N. (2008) *At the Edge of Culture (Philosophical Essays)*, Kanon+, Moscow (in Russian).

Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G. (2019) "International Congress of Philosophy as a phenomenon of "Another Globalization", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2019), pp. 33–39 (in Russian).

Serebryany, Sergey D. (2024) "Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy, Compiled and edited by M.T. Stepanyants. Moscow: Nauka – Eastern Literature, 2022. 399 pages", *Voprosy Filosofii*, Vol. 2, pp. 205–209 (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., Shchedrina, Irina O. (2022) "Publisher of Intellectual Literature as a Maker of Culture", *Chelovek*, Vol. 33, No. 6, pp. 50–68 (in Russian).

Shichalin, Yuriy A. (2020) "Homer, the Source and Bond of European Civilization", *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta, Seriya III: Filologiya*, Vol. 64. pp. 9–35 (in Russian).

Schmidt, Dennis J. (2001) *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Indiana University Press.

Smirnov, Andrey V. (2019) *All-Human vs. Universal-Human*, Sadra, YASK Publishing House, Moscow (in Russian).

Smirnov, Andrey V. (2021) *The Logic of Meaning as Philosophy of Consciousness: An Invitation to Reflection*, YASK Publishing House, Moscow (in Russian).

Thurnher, Rainer (1993) "Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers", Gander, Hans-Helmuth, Hrsg., *Europa und die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 129–141.

Timofeev, Pavel P. (2024) "Europeanism", *The Great Russian Encyclopedia*, URL: <https://bigenc.ru/c/evropeizm-48fa1b> (in Russian).

Zachary, Davis (2023) "The Aging of a Culture", *Phenomenology and Mind*, Vol. 25, pp. 18–33.

Сведения об авторах

ПРУЖИНИН Борис Исаевич –

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии».

КАНТОР Владимир Карлович –

доктор философских наук, ординарный профессор Научно-исследовательского университета Высшая школа экономики, главный научный сотрудник и Заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога (НИУ-ВШЭ), главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог».

КАСАВИНА Надежда Александровна –

доктор философских наук, член-корреспондент РАН, профессор РАН, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

КИЯЩЕНКО Лариса Павловна –

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

КОЗЫРЕВ Алексей Павлович –

кандидат философских наук, доцент, и.о. декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

КОНАЧЕВА Светлана Александровна –

доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующая кафедрой современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета.

МЕЖУЕВ Борис Вадимович –

кандидат философских наук, доцент философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН.

МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич –

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Authors' Information

PRUZHININ Boris I. –

DSc in Philosophy, Main Research Fellow of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, editor-in-chief, "Voprosy filosofii".

KANTOR Vladimir K. –

DSc in Philosophy, Professor at the National Research University "Higher School of Economics", head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University "Higher School of Economics". Editor-in-Chief of Journal "Philosophical letters. Russian and European dialogue".

KASAVINA Nadezhda A. –

DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Leading Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

KIYASHCHENKO Larisa P. –

DSc in Philosophy, Leading Fellow of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

KOZYREV Aleksey P. –

CSc in Philosophy, Docent, Acting Dean of Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

KONACHEVA Svetlana A. –

DSc in Philosophy, Dean of Department of Philosophy, Head of Chair of modern problems of philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities.

MEZHUEV Boris V. –

CSc in Philosophy, Docent, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Senior Research Fellow of the Institute of Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences.

MIKHAYLOV Igor A. –

CSc in Philosophy, Senior Research Fellow Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

МОЧАЛОВА Ирина Николаевна –
кандидат философских наук, доцент
кафедры истории философии
Санкт-Петербургского государственного
университета.

ПОРУС Владимир Натанович –
доктор философских наук,
ординарный профессор НИУ ВШЭ.

ПСХУ Рузана Владимировна –
доктор философских наук, зав. Кафедрой
Востоковедения и Африканистики,
профессор кафедры истории философии,
главный научный сотрудник лаборатории
«Центр исследования философии и культуры
Индии «Пурушоттама» Российского университета
дружбы народов им. Патриса Лумумбы.

РОЗИН Вадим Маркович –
доктор философских наук, профессор,
главный научный сотрудник
Института философии РАН.

СЕРЕБРЯНЫЙ Сергей Дмитриевич –
кандидат филологических наук,
доктор философских наук директор
Института высших гуманитарных исследований
им. Е.М. Мелетинского РГГУ.

ЧЖАН Байчунь –
доктор философии, профессор, заведующий
кафедрой религиоведения философского
факультета Пекинского педагогического
университета, президент всекитайской
ассоциации русской философии,
иностраный член РАН.

ЧУМАКОВ Александр Николаевич –
доктор философских наук, профессор кафедры
геополитики факультета глобальных процессов
МГУ им. М.В. Ломоносова.

ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна –
доктор философских наук, ведущий научный
сотрудник Института философии РАН,
профессор Московского педагогического
государственного университета.

MOCHALOVA Irina N. –
CSc in Philosophy, Associate Professor
at Department of History of Philosophy
of the Saint-Petersburg State University.

PORUS Vladimir N. –
DSc in Philosophy, Tenured Professor,
HSE University.

PSKHU Ruzana V. –
DSc in Philosophy, Professor, Chief of Department
of Oriental and African Studies, Department
of History of Philosophy, Main Research Fellow,
Center for the Study of Philosophy and Culture
«Purushottama», Peoples' Friendship University
of Russia.

ROZIN Vadim M. –
DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher
of the Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

SEREBRIANY Sergei D. –
DSc in Philosophy (CSc in Philology), Director,
E.M. Meletinsky Institute for Advanced Studies
in the Humanities, Russian State University
for the Humanities.

ZHANG Baichun –
Doctor of Philosophy, Professor, Head
of the Department of Religious Studies
of the Faculty of Philosophy of Beijing Normal
University, President of the All-China Association
of Russian Philosophy, foreign member
of the Russian Academy of Sciences.

CHUMAKOV Alexander N. –
DSc in Philosophy, Professor of the Department
of Geopolitics, Faculty of Global Processes,
Lomonosov Moscow State University.

SHCHEDRINA Tatiana G. –
DSc in Philosophy, Leading Research Fellow,
Institute of Philosophy of Russian Academy
of Sciences, Professor, Moscow State
Pedagogical University.