

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФИЯ
ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ

Отв. редакторы
*С. И. Дудник, А. А. Кротов,
В. В. Миронов, И. Д. Осипов*



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

УДК 101
ББК 87.3
Ф00

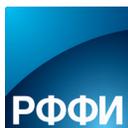
Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *А. И. Бродский* (С.-Петербург. гос. ун-т); канд. филос. наук, доцент *А. А. Иваненко* (С.-Петербург. гос. ун-т); д-р филос. наук, проф. *Е. А. Маковецкий* (С.-Петербург. гос. ун-т); канд. полит. наук, доцент *А. Н. Сунами* (С.-Петербург. гос. ун-т); д-р ист. наук, проф. *В. В. Фортунатов* (С.-Петербург. гос. ун-т путей сообщения Имп. Александра I); д-р филос. наук, проф. *Т. В. Чумакова* (С.-Петербург. гос. ун-т)

Рекомендовано к публикации
УМК по УГСН 00.00.00 философия, этика, религиоведение
Санкт-Петербургского государственного университета

Ф00 Философия истории философии: сб. науч. статей / отв. ред. С. И. Дудник, А. А. Кротов, В. В. Миронов, И. Д. Осипов. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2020. — 496 с.
ISBN 978-5-288-

Сборник статей ведущих российских и зарубежных ученых посвящен анализу современных методологических проблем развития историко-философской науки. В книге ставится задача обоснования единства истории философии и истории культуры; в этой связи рассматриваются актуальные парадигмы западноевропейской мысли, представлены углубленные исследования национальных традиций в истории западной мысли и культуры, теоретические и социокультурные особенности англосаксонской, французской, немецкой и испанской философии. Третий раздел книги посвящен анализу проблематики универсального и национального в русской философии, дается целостная картина определенных периодов истории русской мысли и проводится концептуальный анализ отдельных направлений отечественной философии. Работа рассчитана на историков философии и культуры, всех, кто интересуется вопросами формирования историко-философской науки и актуальными проблемами ее развития, историей отечественной философской культуры.

УДК 101
ББК 87.3



Издание подготовлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-011-20015 «Международный научно-культурный форум “Дни философии в Санкт-Петербурге — 2019. Философское осмысление цифровизации современного мира”»)

ISBN 978-5-288-

© Санкт-Петербургский
государственный университет, 2020
© Коллектив авторов, 2020

Оглавление

От редакции.....	7
------------------	---

Глава 1. Методология истории философии и культуры

<i>Быстров В. Ю., Дудник С. И., Камнев В. М.</i> «Толерантность справа»: концепты и практики.....	11
<i>Газимагомедов Г. Г., Стребков А. И.</i> Возвращение к старым, но все еще сохраняющим важность категориям: власть и класс.....	40
<i>Данилов А. Н.</i> Программирующая роль культуры: универсальная модель цивилизационного развития В. С. Степина.....	66
<i>Марков Б. В.</i> Топология и геофилософия истории мысли	83
<i>Муравьев А. Н.</i> О научно-образовательном потенциале истории философии как академической дисциплины	103
<i>Перцев А. В.</i> Изменчивость бытия истории философии	123
<i>Крюкова К. В., Соколов Е. Г.</i> Философия здесь	146

Глава 2. Концептуальные парадигмы западноевропейской философии

<i>Васильева М. Ю.</i> Учение И. Канта и А. Шопенгауэра о характере.....	166
<i>Держивицкий Е. В., Ларионов И. Ю.</i> Философия добродетели Цицерона в конфликте права и морали	187
<i>Кедрова М. О.</i> Герберт Рид о роли искусства в становлении человеческого сознания	206

<i>Кротов А. А.</i> Фридрих Великий и философия французского Просвещения	223
<i>Levit G. S., Hossfeld U., Lvov A. A.</i> Shaping German Evolutionary Biology: A Case Study of the Metaparadigm Hypothesis	241
<i>Лунгина Д. А.</i> «Философия откровения» и проблемы прагматики культуры	257
<i>Мионов В. В.</i> «Жизненный мир» как характеристика философского восприятия бытия у Ю. Хабермаса	275
<i>Погоняйло А. Г.</i> Философия в контексте: уроки «национального» (о концепции «испанскости» в испанской философии прошлого века)	284

Глава 3. Универсальное и национальное в русской философии

<i>Дудник С. И., Осипов И. Д.</i> Философия образования в эпоху петровских реформ	320
<i>Барташевич Т. Ю., Овчинникова Е. А.</i> Русская «образованность» и «общественность». Интеллектуальное пространство этической мысли конца XIX — начала XX в.	337
<i>Беседин А. П.</i> Неклассический компатибилизм Н. А. Зверева	362
<i>Ванчугов В. В.</i> Из истории философии в России XIX века: в поисках национальной философии и ее характерных представителей	384
<i>Мачкарина О. Д.</i> Формирование культуры философствования в Киевской духовной академии: вклад Ивана Михайловича Скворцова (1795–1863)	401
<i>Мионов Д. Г.</i> Учение П. Е. Астафьева о свободе воли	426
<i>Розова Е. О.</i> Концепция культуры И. М. Гревса	441
<i>Соколов А. М., Кузнецов Н. В.</i> Идеи истоки и цивилизационные перспективы историософии евразийства	459
<i>Шапошников Л. Е.</i> Соотношение универсального и национального в истории отечественной философско-педагогической мысли (избранные персоналии)	475
Сведения об авторах	490

Contents

From the editors 7

Chapter 1. Methodology of the History of Philosophy and Culture

Bystrov V. Yu., Dudnik S. I., Kamnev V. M. «Tolerance on the right»:
concepts and practice 11

Gazimagomedov G. G., Strebkov A. I. The revert to the old, but still
important, categories of power and class 40

Danilov A. N. The programming role of culture: Stepin's universal
model of civilization development..... 66

Markov B. V. Topology and geofilosofija history of thought..... 83

Muravëv A. N. On the scientific and educational potential of
the history of philosophy as an academic discipline 103

Pertsev A. V. History of Philosophy: Mutability of Being..... 123

Kryukova K. V., Sokolov E. G. Philosophy is here 146

Chapter 2. Conceptual Paradigms of Western European Philosophy

Vasilieva M. Yu. Kant's and Schopenhauer's theories of character 166

Derzhivickiy E. V., Larionov I. Yu. Cicero's philosophy of virtue in
a context of the conflict of law and morality 187

Kedrova M. O. Herbert Read about the function of art in
the development of human consciousness..... 206

Contents

<i>Krotov A. A.</i> Friedrich the Great and philosophy of French Enlightenment....	223
<i>Levit G. S., Hossfeld U., Lvov A. A.</i> Shaping German Evolutionary Biology: A Case Study of the Metaparadigm Hypothesis	241
<i>Lungina D. A.</i> Philosophy of Revelation and Problems of Cultural Pragmatics	257
<i>Mironov V. V.</i> The «vital world» as characteristic of J. Habermas’ philosophical perception of existence	275
<i>Pogoniailo A. G.</i> Philosophy in context: lessons of “the national” (on the concept of “Hispanism” in Spanish philosophy of the previous century).....	284

Chapter 3. Universal and national in Russian philosophy

<i>Dudnik S. I., Osipov I. D.</i> The philosophy of education in the era of Peter’s reforms.....	320
<i>Bartashevich T. Yu., Ovchinnikova E. A.</i> The Russian “civility” and “public”. The intellectual fields of ethical thought of the late XIX — early XX centuries.....	337
<i>Besedin A. P.</i> Nikolai Zverev’s Non-Classical Compatibilism	362
<i>Vanchugov V. V.</i> From the history of philosophy in Russia of the XIX century: in search of national philosophy and its typical representatives	384
<i>Machkarina O. D.</i> Forming a culture of philosophizing in the Kiev Theological Academy: the contribution of Ivan Mikhailovich Skvortsov (1795–1863).....	401
<i>Mironov D. G.</i> P. E. Astafiev’s doctrine of free will	426
<i>Rozova E. O.</i> Ivan Grevs concept of culture.....	441
<i>Sokolov A. M., Kuznetsov N. V.</i> The ideological origins of civilization and prospects for the historiosophy of Eurasianism.....	459
<i>Shaposhnikov L. E.</i> Correlation between the “universal” and “national” in the history of Russian philosophy and pedagogy (selected philosophical portraits).....	475
Author’s information.....	490

От редакции

Предлагаемое издание — это совместный проект Московского и Петербургского университетов, в реализации которого приняли участие известные исследователи, видные специалисты в области методологии историко-философского исследования и концептуального анализа национальных парадигм в западноевропейской и отечественной философской мысли. В дальнейшем планируется публикация ежегодных сборников статей, в которых будут регулярно подводиться итоги научной работы российских и зарубежных историков философии. Следует отметить, что актуализация историко-философских исследований в Ленинграде — Петербурге во многом связана с деятельностью заведующего кафедрой истории философии СПбГУ, доктора философских наук, профессора Ю. В. Перова. Под его редакцией выходили сборники научных работ по теоретическим вопросам истории философии, труды, посвященные известным историкам философии, регулярно проводились конференции и симпозиумы по истории философии. Старейшая на философском факультете кафедра истории философии развивалась и получила широкую известность в стране как Центр изучения истории философии, где были подготовлены доктора и кандидаты философских наук. Важнейшие научные и педагогические традиции кафедры сохраняются и сейчас.

Ежегодники будут издаваться философским факультетом Московского университета и Институтом философии Санкт-Петербургского университета. Это объясняется многолетней практикой совместной творческой работы, плодотворным общением ученых двух университетов. В этом проявляется специфика универсальной парадигмы историко-философского анализа в Московском и Петербургском университетах, обусловленной особым подходом к изучению генезиса и развития философских идей, учету влияния психологического контекста творчества философа на его концепцию. Можно назвать это жизненным миром философа, воздействующим прямо или косвенно на теоретические результаты его работы. В данном сборнике в большей мере представлены статьи ученых МГУ и СПбГУ, но есть публикации ученых других вузов и научных центров России, а также работы иностранных ученых. Задача проекта заключается в изучении историко-философских исследований в нашей стране и за рубежом, и с учетом того, что статьи сборника будут проиндексированы в международных базах данных, этот аспект публикаций играет важную роль.

Философия истории философии включает в себя различные исследовательские темы: методология и аксиология историко-философского знания, универсальные и национальные особенности историко-философской науки, ее теоретические и социокультурные предпосылки и др. Основные разделы сборника отражают тематическое своеобразие и концептуальный взгляд на современное состояние историко-философской науки. На повестке дня в гуманитарных науках стоит вопрос о выработке новой методологии историко-философского знания, рассматриваемого во взаимодействии с иными социокультурными феноменами. Данная концепция позволит по-новому определить приемлемый для современного состояния историко-философского знания баланс методологических положений и мировоззренческих принципов.

Первая глава посвящена теоретико-методологическим вопросам истории философии и культуры. Хотя в научной литературе уже давно говорят о единстве истории философии и истории культуры, специальных работ, посвященных описанию и рас-

крытию методологических проблем в этой области, еще не было. В сборнике ставится задача историософского и историологического обоснования единства истории философии и истории культуры. В статьях данного раздела, в частности, анализируются «толерантность справа»: концепты и практики (В. Ю. Быстров, С. И. Дудник, В. М. Камнев), топология и геофилософия исторической мысли (Б. В. Марков), изменчивость бытия истории философии (А. В. Перцев), программирующая роль культуры: универсальная модель цивилизационного развития В. С. Степина (А. Н. Данилов).

Во второй главе рассматриваются актуальные парадигмы западноевропейской мысли, представлены исследования национальных традиций в истории западной мысли и науки. Авторы раскрывают «движущие механизмы» англосаксонской, французской, немецкой, испанской философии и науки, выявляя их национальные особенности, условия возникновения, творческое взаимодействие с соседними региональными парадигмами и областями знания. В этой связи исследуются темы: Фридрих Великий и философия французского Просвещения (А. А. Кротов), «жизненный мир» как характеристика философского восприятия бытия у Ю. Хабермаса (В. В. Миронов), «философия откровения» и проблематика культуры (Д. А. Лунгина). Предметом углубленного исследования являются и другие проблемы истории западноевропейской философии.

В третьей главе анализируется проблематика универсального и национального в русской философии. Очевидно, что многие аспекты нынешнего существования национальных традиций науки и мысли обуславливаются их историческим развитием. Данный раздел начинается с публикаций, в которых дается целостная картина определенного периода русской мысли. Это статьи С. И. Дудника, И. Д. Осипова, В. В. Ванчугова, в последующем проводится концептуальный анализ таких направлений русской мысли, как этическая школа (Т. Ю. Барташевич и Е. А. Овчинникова), философско-педагогическая мысль (Л. Е. Шапошников), евразийство (Н. В. Кузнецов, А. М. Соколов). В статьях А. П. Беседина, О. Д. Мачкариной, Д. Г. Миронова, Е. О. Розовой рассматриваются отдельные персоналии русской философии.

В издании представлены публикации не только по методологии историко-философского познания, но и по методике преподавания истории философии как учебной дисциплины. Нынешняя цифровая эпоха требует новых подходов к преподаванию, в том числе изучения истории философии. Статья А. Н. Муравьева посвящена научно-образовательному потенциалу истории философии как академической дисциплины и раскрывает методическую специфику ее преподавания. В заключение заметим, что содержание статей, разумеется, не исчерпывает всего многообразия исследуемых проблем. Они требуют дальнейшего углубленного и всестороннего изучения.

Глава 1

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

УДК I (091)

«Толерантность справа»: концепты и практики¹

В. Ю. Быстров, С. И. Дудник, В. М. Камнев

Объектом анализа в статье является либеральная концепция толерантности, ее сильные и слабые стороны. В центре этой концепции находится идея толерантного государства, которое должно ограничивать свою свободу, чтобы гарантировать свободу своим гражданам. Согласно фундаментальным принципам либерализма единственной причиной ограничения свободы может быть только то, что угрожает свободе как таковой. Экстраполяция этого принципа в сферу религиозной жизни означает, что, во-первых, толерантное государство должно гарантировать свободу совести всем гражданам, а во-вторых, что свобода может быть ограничена лишь тогда, когда отсутствие таких ограничений угрожает общественному порядку, который гарантирует предоставление свободы совести всем гражданам. В статье показано, что либеральная концепция толерантности основана на иррациональной предпосылке, предполагающей, что вопрос о том, какая именно вера служит основанием критики веры других людей, намеренно остается без ответа. В статье ставится под сомнение распространенное мнение, что либеральная концепция толе-

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

рантности является безальтернативной. Даны описания двух нелиберальных концепций — «единой религии» (исторического прообраза всех существующих религиозных форм) и «изначальной традиции» (истинного содержания, скрытого за внешней оболочкой религиозной формы), — которые могут служить эффективным обоснованием практик толерантности. Слабые места либеральной концепции толерантности объясняются, помимо прочего, тем обстоятельством, что, начиная с учения о веротерпимости Дж. Локка, либеральная концепция толерантности является скрытой апологетикой имперских практик, т.е. именно тех, которые с самого начала объявляются несостоятельными.

Ключевые слова: толерантность, империя, религия, традиция, либерализм.

«TOLERANCE ON THE RIGHT»: CONCEPTS AND PRACTICE

V. Yu. Bystrov, S. I. Dudnik, V. M. Kamnev

Subject of the analysis in the article is the liberal concept of tolerance, its strong and weak sides. In the center of this concept there is an idea of the tolerant state which has to limit its own freedom to guarantee freedom of the citizens. According to the fundamental principles of liberalism the only cause of restriction of freedom may be that threatens freedom per se. Extrapolation of this principle to the sphere of religious life means that, first, the tolerant state has to guarantee freedom of conscience to all citizens, and secondly that freedom can be limited only when the lack of such restrictions threatens public order which guarantees providing freedom of conscience to all citizens. In article it is shown that the liberal concept of tolerance is based on the irrational precondition assuming that the question of what belief forms the basis of criticism of belief of other people intentionally remains without answer. In the article there is called into question the popular belief that the liberal concept of tolerance is uncontested. There are given descriptions of two not liberal concepts — single religion (historical prototype of all existing religious forms) and initial tradition (the true substance hidden behind an external cover of a religious form) — which can serve as effective justification of tolerance practice. Weak points of the liberal concept of tolerance are explained, in addition, by that circumstance that, starting with J. Locke's doctrine of tolerance, the liberal concept of tolerance is the hidden apologetics of imperial practice, i.e. that which from the very beginning declare as untenable.

Keywords: tolerance, empire, religion, tradition, liberalism.

Под толерантностью обычно понимают неконфликтное взаимодействие различных этнических и религиозных общностей. Феномен толерантности, соответствующие теории и практики закономерно порождаются сложными и противоречивыми процессами международного, межконфессионального и культурного

общения народов. Более того, понимаемая как уважение к представителям различных этносов, религий и культур толерантность нередко декларируется как условие выживания и развития современной цивилизации в целом. В настоящее время, когда удельный вес агрессии и насильственных способов решения социально-политических, религиозных, этнических проблем увеличивается, вполне закономерным является стремление к распространению новой философии толерантности, которая обосновывала бы иную систему жизненных ценностей и приоритетов. Такая философия предполагает готовность принять других такими, какие они есть, и взаимодействовать с ними на основе диалога и соглашения [1; 2].

Тот факт, что современная Россия является поликонфессиональным и полиэтническим обществом, обуславливает закономерный интерес к феномену толерантности. В горизонте этого интереса естественным является и обращение к прошлому, которое не ограничивается советским периодом отечественной истории и распространяется также на ее имперские страницы. Но в существующих оценках концептов и практик толерантности в Российской империи в настоящий момент доминируют две схемы, в равной мере односторонние и фиктивные и, как следствие, в равной мере искажающие реальное положение дел. Одна основана на убеждении, что именно в Российской империи сложились те оптимальные практики толерантности, которые и сегодня могут служить образцом для решения межконфессиональных и межэтнических конфликтов как в России, так и во всем остальном мире [3; 4; 5; 6]. Действительно, построение Российской империи служит примером не только высокой степени толерантности, но и сложной системы этнокультурного и политического взаимодействия, управляемого легитимной властью. Патерналистский принцип: все народы империи, в том числе и присоединенные, являются «детьми» российского монарха — «царя-батюшки», а его призвание проявлять отеческую заботу обо всех без исключения народов — проходит красной нитью через всю политическую историю России. Этническая толерантность подтверждалась и существовавшей правовой системой, выполнявшей охранительную функцию этнических составляющих народа Российской империи. «Российская империя может считаться эталоном не только в связи

с наличием подавляющего числа гуманистических форм присоединения как альтернатива милитаристическим, но и в связи с парадигмой этнической и религиозной толерантности беспрецедентной в истории человечества» [3, с. 93–97]. Подобного рода утверждения, как правило, не подкрепляются какими-либо аргументами и нередко преподносятся в качестве не требующих доказательств аксиом. Наивное стремление выдать желаемое за действительное в таком случае легко оборачивается жестким требованием принимать такие аксиомы на веру.

Противоположная схема — представление о Российской империи как о «тюрьме народов», — в настоящее время менее популярна. Но и в те времена, когда этот образ имперской России доминировал, он часто служил не столько выражением недовольства жертв интолерантной политики властей, сколько идеологемой, используемой в политической борьбе. Один из наиболее показательных примеров — известная «черта постоянной еврейской оседлости», чаще всего рассматривавшаяся в качестве наиболее откровенного проявления имперской политики национальной и расовой дискриминации. Однако соответствующая статья «Еврейской энциклопедии» дает совершенно иное представление о черте оседлости: «Возникновение черты оседлости не было вызвано стремлением российского правительства ограничить еврейское население в правах. Еврейское население, проживавшее на территории, отошедшей к Российской империи после первого раздела Польши (1772), было приписано к мещанскому и купеческому сословиям и получило равные права с остальными представителями этих сословий. <...> Согласно российским законам того времени, мещане и купцы могли проживать только в городах и местечках, к которым они были приписаны, и были лишены свободы передвижения из одного населенного пункта в другой» [7]. Можно привести и другие примеры, свидетельствующие, что реальная практика межэтнических и межрелигиозных отношений в Российской империи не укладывалась ни в одну из этих двух схем. В частности, очевидно, что послереволюционное представление о геноциде коренных народов российского Севера и Сибири конструировалось по образцам теорий о геноциде североамериканских индейцев [8]. В обоих случаях понятие геноцида смести-

валось с понятием депопуляции, которая могла быть вызвана самыми разными причинами, и в обоих случаях гипотезы геноцида отталкивались от вульгарных представлений о демографических процессах, представлений, исключавших любое влияние социальных и экономических факторов на эти процессы. Поэтому неудивительно, что результатом гипотетического геноцида оказывается многократное увеличение численности этноса, например, установленный переписями более чем десятикратный рост племени команчей или приблизительно такое же увеличение численности народа саха [9]. Разумеется, все это не означает, что русская колонизация Сибири может служить иллюстрацией часто повторяемому в последнее время тезису, что цивилизация России всегда была образцом толерантности и веротерпимости.

Целью данной статьи является формулировка условий, при которых становится возможной адекватная оценка концептов и практик толерантности. Для этого необходимо не только отказаться от описанных выше схем, но и иметь в распоряжении концепцию толерантности, соответствующую современному уровню социально-гуманитарного знания. Но если первое условие сравнительно легко выполнимо, то второе подразумевает необходимость разобраться в весьма запутанном вопросе. Дело в том, что идеал религиозной и этнической терпимости связывается с идеей толерантного государства, где государство должно пониматься как ассоциация, состоящая из равных граждан. Оно не заботится о философском и религиозном учении, но регулирует преследование индивидами своих моральных и духовных интересов в соответствии с принципами, с которыми они сами бы согласились в первоначальной ситуации равенства. «Употребляя свою власть таким образом, правительство действует как агент граждан и удовлетворяет требования их публичной теории справедливости... из принципов справедливости следует, что правительство не имеет ни права, ни обязанности делать, что оно или большинство... желает делать в вопросах морали и религии. Его обязанность ограничивается гарантированием условий равной моральной и религиозной свободы» [10, с. 191]. Проблема толерантности преподносится таким образом, как если бы она сама возникала вместе с толерантным государством, готовым ограничивать волю

большинства ради соблюдения прав меньшинств. Государства иного типа, в первую очередь империи, рассматриваются в таком случае как принципиально не способные решить данную проблему, так как ее решение является исключительной прерогативой либерализма и характерных для либеральной идеологии политических практик.

ЛИБЕРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Мнение, что именно Дж. Ролз лучше всего изложил либеральную теорию толерантного государства, не оспаривается даже его критиками [11; 12], поэтому целесообразно воспроизвести его главные аргументы. Отметим вначале, что такое толерантное государство представляет собой весьма сложный проект. Толерантное государство должно ограничивать свою свободу, чтобы гарантировать свободу гражданам. Но с точки зрения теории «изначального положения», лежащей в основе всех рассуждений Ролза, единственной причиной ограничения свободы может быть только нечто угрожающее свободе как таковой; ограничить свободу можно только ради того, чтобы полностью ее не утратить. Экстраполяция этого принципа в сферу религиозной жизни означает, что, во-первых, толерантное государство должно гарантировать свободу совести всем гражданам, а во-вторых, что «свобода совести должна ограничиваться лишь когда существует разумное ожидание, что отсутствие таких ограничений угрожает общественному порядку, который должно сохранять правительство. Это ожидание должно быть основано на доступных всем данных и способах рассуждения» [10, с. 213]. Любое возможное ограничение свободы совести в толерантном государстве не может быть основано на приоритете какой-либо религиозной или философской доктрины, потому что принципы такой доктрины не могут быть приняты всеми гражданами. Сам принцип такого ограничения должен иметь отношение к общему, «общечеловеческому» мировоззрению, к такому пониманию мира и места в нем человека, которое является общепринятым.

Толерантное государство должно оказаться в «изначальном положении» и вынести «за скобки» все возможные религиозные и фи-

лософские доктрины, способные оказаться в основе его функционирования. Сразу же можно указать по меньшей мере на две проблемы, которые для современной политической и социальной теории крайне неудобны, но которых толерантному государству избежать при всем желании не удастся. Первая проблема — это отношение толерантного государства к нетолерантным феноменам — сектам, экстремистским организациям и т. п. Здесь недопустим простой и, на первый взгляд, единственно возможный подход — составление списка нетолерантных феноменов как представляющих опасность для свободы граждан общества и получение на основе этого списка права на нетолерантное отношение со стороны государства к этим нетолерантным феноменам. Дело в том, что если человек свободно избирает для себя слепое следование авторитету и, как следствие, нетолерантное поведение, то поскольку такой выбор сделан им свободно, он в полной мере соответствует «изначальному положению». В таком случае отрицание его выбора было бы отрицанием его свободы, что означает, что само государство становится нетолерантным. Из этой ситуации есть лишь один возможный выход, но он пока представляется маловероятным, если вообще не фантастическим. Государство должно не отрицать свободу нетолерантных организаций, а наоборот ее защищать. В юридическом аспекте такая защита может потребовать весьма необычной для сегодняшних представлений правовой техники, ориентированной не на доказательство порочности целей нетолерантных организаций, а на доказательство их непоследовательности в отношении своих собственных принципов. Толерантное государство предоставляет полную свободу нетолерантным организациям при условии, что от этой свободы они отказываться не будут ни при каких обстоятельствах. В основе такой позиции лежит рискованное убеждение, что и толерантные, и нетолерантные общества при условии, что государство защищает свободу их ассоциации, будут обязательно лояльными по отношению к такому государству. И здесь же подразумевается и еще одно убеждение — что нетолерантные общества угрожают не столько внешней свободе толерантных обществ, сколько внутренней свободе собственных членов.

Вторая проблема связана с тем, что если толерантное государство берет на себя обязанность защищать свободу не только обще-

ства в целом, но и свободу членов ассоциаций граждан, не только внешнюю, но и внутреннюю свободу, то границы допустимого вмешательства в ограничение внутренней свободы становится достаточно трудно определить. Если самоограничение индивида вызвано его свободным выбором в пользу следования авторитету, т. е. если имеет место «свободный отказ от свободы», то идеалу толерантного государства такое положение дел не противоречит. Но самоограничение, распространяемое на других членов нетолерантной ассоциации, на близких и особенно на детей, выступает как внешнее, навязываемое силой ограничение. Поэтому толерантное государство не видит препятствий для юридического вмешательства во внутренний мир семьи, т. е. в ту субстанцию, которая «...существует... в качестве непосредственного или природного духа... в своей естественной всеобщности, в роде, имеет свое субстанциальное наличное бытие — отношение полов, но поднятое на степень духовного определения; единение любви и чувства взаимного доверия» [13, с. 307]. В толерантном государстве вполне обоснованно можно увидеть угрозу традиционной морали. И наоборот, само толерантное государство может не без оснований рассматриваться как государство безнравственное, аморальное.

Толерантное государство может выступать в качестве посредника при мирных переговорах между нетолерантными ассоциациями. Посредничество может иметь исключительно практический смысл, обусловленный заботой о сохранении стабильности в обществе. Результатом посредничества оказывается заключение мирного соглашения между враждующими или способными враждовать сторонами. Такое мирное соглашение может быть временным, служить выражением хрупкого равновесия или даже необходимости перерыва во враждебных действиях с целью накопить силы для последующих агрессивных действий. Но даже при таких условиях состояние нетолерантности сменяется состоянием толерантности, предполагающим, с одной стороны, допущение свободы мыслей и действий прежнего противника, а с другой — определенное собственное самоограничение. Иллюстрируется такое заключение мирного соглашения чаще всего примером религиозного мира между католиками и протестантами, Вестфальского мира, отменившего принцип *cujus regio, ejus religio* и узаконившего принцип *eccelesia libera in loco*.

нившего принцип веротерпимости [14]. Но в любом случае нельзя не заметить, что подобное временное согласие отличается крайней нестабильностью и при изменении внешних обстоятельств всегда сохраняется вероятность нарушения этого мира.

Критика либеральной теории толерантности связана главным образом с тем контраргументом, что эта теория не учитывает в полной мере неоднородности современных обществ и не соответствует ситуации мультикультурализма. Это связано с тем, что «либеральная толерантность начинается как проект мирного сосуществования в сообществах христиан, чьи соперничающие претензии на истину и политическую власть закончились войной. Происхождение толерантности из религиозных конфликтов Европы Нового времени делают ее плохим руководством в современных социумах, обладающих высокой степенью гетерогенности» [15, с. 223].

Уязвимость либеральной теории толерантности таится прежде всего в признании одного образа жизни как наилучшего из всех возможных. Толерантность в этой связи представляет собой всего лишь модификацию «сократическо-христианской точки зрения» о существовании одной истинной морали, одной истинной религии, единственно возможной рациональности, но такая точка зрения является устаревшей, так как не учитывает современные реалии мультикультурализма и плюрализма ценностей. Понятие толерантности возникло в определенных исторических условиях и с определенными целями — для «смягчения различий верований и практик среди людей, обладавших общим пониманием морали и религии. Оно не может обеспечить сосуществование для людей, у которых такое общее понимание отсутствует» [15, с. 224].

Более того, любая толерантность есть терпимость, поэтому «терпимый» объект признается чем-то изначально нежелательным и в итоге воспринимается как терпимое зло. Объект толерантности является недостойным, но его существование следует признать допустимым, и поэтому учение о толерантности с самого начала предполагает неравенство между тем, кто терпит, и тем, что терпят. Уже в силу этого понятие толерантности не может служить организующим признаком для сосуществования разных форм жизни, которые имеют в принципе одинаковое право на призна-

ние своих достоинств. Характерным признаком скрывающегося за понятием толерантности чувства высокомерия является уверенность либералов в том, что именно им принадлежит истинное понимание природы морали и разума. Это обстоятельство указывает на скрытую предпосылку всех учений толерантности: на убеждение, что лишь носители такого — христианского — понимания морали и разума могут обладать достойными уважения различиями. Все остальные должны в лучшем случае стараться усвоить это единственное истинное понимание, а в худшем — подчиниться ему помимо своей воли.

Либеральная теория толерантности основана на утверждении единой минимальной морали, равно приемлемой для всех людей и всех обществ. Более того, свободный выбор, основанный на этой минимальной морали, должен быть совершен рационально, что и создает предпосылки для возможности временного соглашения. Поэтому в либеральной концепции толерантности разум и мораль (пусть даже минимальная) абсолютны, плюрализм и мультикультурализм относительны. Либеральная теория толерантности рассматривает диалог как разговор на различных моральных и рациональных диалектах, но разговор все же на одном и том же языке. На самом деле коммуникации в современном мире — это коммуникации, осуществляющиеся в условиях существования различных моральных и рациональных языков, и задача теории толерантности заключается в том, чтобы разработать эффективную теорию перевода, сохраняя самобытность и богатство каждого языка. Следовательно, либеральная теория толерантности, которая не может решить эту задачу (и даже не ставит ее перед собой), должна быть сведена к той ее части, где речь шла о «временном соглашении». Все-таки следует признать, что конфликты между ценностями неизбежны и будут постоянно повторяться. Проблема не в том, как найти такое гармоничное состояние, в котором не будет никаких конфликтов, а в том, чтобы сделать эти конфликты менее болезненными.

Все эти рассуждения легко эксплицировать и в сфере религиозных отношений. Здесь также неприменимы принципы и подходы либеральной теории толерантности. Здесь также «лучше сплотиться и терпимо относиться к предрассудкам друг друга,

а не пытаться совершить невозможное, изгоняя предубеждения из социальной жизни. Толерантность по отношению ко всем пред-
рассудкам за исключением самых губительных оправдана еще по одной причине: среди нас нет согласия в том, что считать предрас-
судками. <...> В нашем обществе существуют концепции благой жизни и представления о мире, которые, имея некоторые точки соприкосновения друг с другом, иногда настолько различны, что оказываются в разных измерениях: нет общих критериев, позволяющих подвергнуть их сравнительной оценке. Посмотрим на правоверного христианина и человека, в чьей жизни религия не играет никакой роли. Различий между ними может быть гораздо больше, чем между правоверным христианином и правоверным атеистом. <...> Двое последних разделяют общую концепцию божества и не согласны друг с другом только по вопросу о существовании Бога, тогда как искренне неверующий человек постхристианского мира (каким являюсь я) может счесть саму идею божества отталкивающей, непоследовательной и просто непостижимой. По отношению к религиозным верованиям других людей неверующий находится в совершенно иной позиции, чем приверженцы любой из мировых религий — христианства, ислама или буддизма. Люди, исповедующие какую-либо из мировых религий, могут проявлять терпимость к иным верованиям, но в целом универсалистские притязания побуждают проводить политику прозелитизма. Так как в постхристианском мире неверующие, как и приверженцы этнических религий — иудаизма, индуизма, синтоизма и даосизма, не выдвигают притязаний на обладание универсальной истиной, единой и обязательной для всех, старомодная толерантность становится неуместной по отношению к убеждениям других. Для них существует более радикальная форма толерантности, а именно — «безразличие» [15, с. 63–64]. Таким образом, опорой для адекватного решения проблемы религиозной толерантности будет положение религиозных меньшинств, которые при наличии религиозной конфессии, претендующей на универсализм своего вероучения, вынуждены вступать в диалог друг с другом, с государством и с представителями доминирующей конфессии.

У критиков теории толерантного государства часто встречается контраргумент об иррациональном характере этой теории.

«Следует обратить внимание на предпосылки теории Ролза, основанные на “вере”, предпосылки, касающиеся таких ценностей, как человеческое достоинство, равенство и забота об обездоленных. Но, формулируя основания либерализма, Ролз колеблется между утверждениями, что такие идеи самоочевидны и что они основаны на вере. Но если истинно первое, то в вере нет необходимости; если вера необходима, чтобы установить основания либерализма, тогда что именно является основанием для критики веры других людей?» [12, с. 136]. Такое противоречие можно превратить в фигуру умолчания, позволяющую сохранить хотя бы видимость логической стройности и взаимосвязанности либеральной теории толерантности. Иными словами, пока мы не задаем вопрос о том, какая именно вера служит основанием критики веры других людей, эта теория остается достоверной. Но если такой вопрос задан, то возможный ответ на него может быть получен как на уровне теории, т. е. при обращении к иным, нелиберальным концептам, так и на уровне практики.

НЕЛИБЕРАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Концепция единой религии

Действительно, было бы ошибкой связывать обоснование практик толерантности исключительно с либеральной теорией. Мы можем, не претендуя на исчерпывающее рассмотрение данного вопроса, указать по меньшей мере на две теории толерантности, которые не имеют даже отдаленной связи с либерализмом. Одна из таких теорий — концепция единой религии, чаще всего встречающаяся в теологических построениях современного протестантизма, но иногда обнаруживаемая и в других религиозных формах. В протестантской теологии XX столетия, формировавшейся под заметным влиянием философии экзистенциализма [16], важнейшей характеристикой сущности человека является его открытость вовне. В философии экзистенциализма и в экзистенциальной психологии применяется термин «трансценденция», которым обозначается тот факт, что реализовать себя в качестве человека — значит находиться в отношении к чему-то или к кому-

то иному, воспринимаемому в качестве носителя более высоких ценностей, обладающего тем смыслом существования, который и стремится обрести человек. Быть человеком в полном смысле слова означает постоянно выходить за пределы самого себя, постоянно превосходить себя. Человек развивается как человек, следуя путем трансценденции. Основное определение человеческого существования — ««бытие-между» (inter-esse) — принадлежит еще Кьеркегору. Этим с самого начала подчеркивается промежуточный характер человеческой реальности, ее принципиальная несамостоятельность, зависимость от чего-то иного, что уже не есть человек. Природу этого «иного» представители экзистенциализма понимают по-разному. Религиозные мыслители... определяют это иное как «трансценденцию», открывающуюся в акте веры. Божественное трактуется в духе «апофатической теологии», не признающей никаких позитивных определений божества и ограничивающей его от мира целой системой отрицаний. При всех различиях между собой религиозные экзистенциалисты не мыслят существования божественного вне акта веры, т. е. отвергают догматическое постулирование существования Бога как предпосылки веры. Божественное реально существует лишь в акте веры, и одновременно с его появлением в горизонте человеческого бытия возможно достичь «подлинного существования». Напротив, вне устремления к трансценденции происходит деградация человеческой реальности, ее обезличивание и растворение в рутине повседневности. Но экзистенция — это бытийственная характеристика человеческой реальности, поэтому даже на дне падения человек смутно чувствует свою причастность высшему, как бы ни был он принижён в социальной жизни. Отсюда и характерное для экзистенциализма феноменологическое описание ситуаций духовного кризиса, в которых у обезличенного существа проявляется острейшее ощущение неправильности, бессмысленности, недостойности своего бытия» [17, с. 511]. Следует отметить, что такое понимание соотношения экзистенции и трансценденции довольно прочно вошло в современный отечественный философский [18–20] и богословский [21] дискурс.

В экзистенциальной психологии можно обнаружить аналогичные выводы. В. Франкл в качестве итога своих исследований фор-

мулирует: «Существовать — значит постоянно выходить за пределы самого себя» [22, с. 93]. Эта формула в целом созвучна ключевой идее философии существования: сущность человеческой природы раскрывается в трансценденции, имеющей восходящую направленность. Быть человеком — значит действовать и мыслить так, чтобы в этих поступках и мыслях был реализован более высокий принцип, т. е. превосходящий наличную действительность. В различных религиозных формах таким высшим принципом является трансцендентная божественная реальность. И тот факт, что сущность человека ориентирована вовне, где человек призван искать высшие смыслы существования, в полной мере можно охарактеризовать как религиозное целеполагание. Уточним, что религиозен не сам человек, но тот поиск высших смыслов, который он осуществляет в своей жизни, его творческая самореализация. Это непреходящее движение к высшей цели принципиально отличается от движения к промежуточным целям, которые имеют функциональный характер и служат целям адаптации. Если человеку свойственно активное и открытое восприятие опыта своей жизни, то его творческая самореализация имеет позитивный религиозный смысл. Если же главная цель человека — остановиться на достигнутом, отказаться от риска и подавить в себе волю трансцендирования, то действия и помыслы такого человека в конечном счете оказываются деструктивными и социально опасными.

Религиозность человека состоит в том, что его мысли и действия направлены на высшую, божественную реальность и определяются трансцендированием. В христианстве отношения человека с Богом мыслятся как отношения свободных личностей. При этом, по словам Франкла, «чем более всеобъемлющ смысл, тем менее он постижим. Бесконечный смысл необходимо лежит вне постижения конечного существа» [22, с. 88]. Еще Б. Паскаль говорил о «логике сердца»: «Сердце имеет доводы, которых разум не знает». Человек обладает свободой в своем целеполагании, поэтому процесс трансцендирования ничем не гарантирован, он всегда несет в себе высокую степень риска, он всегда может обернуться неудачей. И точно так же, как строятся отношения между двумя свободными личностями, они осмысливаются и между человеком и Богом. Эти отношения реализуются в истории, и поэтому чело-

век исторически обращен на Бога, который через свою божественную свободу передает нам смысл и веру в форме исторического события.

Но если довольно легко найти людей, у которых отсутствует сознательная религиозность (что косвенным образом подрывает концепцию единой религии), то в их отношении вполне допустимо говорить о религиозности бессознательной. В этом смысле христианские богословы говорят о душе, которая по своей природе является христианкой. Но можно вести речь и о таких психологических феноменах, как вера в высший порядок, во всемогущество разума, убеждение в «предустановленной гармонии», которые хотя и выражены в нерелигиозной форме, но под этой формой скрывается религиозное содержание. В настоящее время в религиоведении пишут о феномене так называемой латентной религиозности, особенно характерной для секулярных обществ нашего времени [23; 24]. К такой латентной религиозности можно отнести весьма широко распространенное понимание семьи как абсолютной ценности, как сакральной субстанции, ради сохранения которой оправданы любые жертвы. «Человек нередко более религиозен, чем он подозревает. Часто эта подсознательная вера выступает как вытесненная религиозность; с не меньшим правом, однако, ее можно назвать стыдливой религиозностью. Ведь сегодняшний интелlectual, воспитанный в традициях натурализма, натуралистического образа мира и человека, склонен стыдиться своих религиозных чувств» [22, с. 129]. Можно предположить, что такого рода латентная религиозность остается именно латентной в условиях относительно благополучного существования современных европейцев. И если эти условия по той или иной причине будут нарушены, то эта латентная религиозность очень быстро трансформируется в религиозность традиционную, открытую и последовательную.

Таким образом, концепция единой религии предполагает, что любую религиозную форму характеризует наличие трех элементов: 1) божественная реальность, вечная и непостижимая; 2) человек, рассматриваемый во всей полноте тайны своего существования; 3) связь между божественной и человеческой реальностью, которая и предстает в качестве пути человека к Богу, трансцендирования, «обожения», самоосуществления человека.

Необходимо сделать несколько оговорок относительно буддизма, за которым закрепились репутация религии без Бога. Тем не менее и буддизм не представляет собой религии, которая противоречила бы этой схеме. В буддизме, как и в индуизме, нет Бога как личности, но это, конечно же, не означает, что первый элемент — божественная реальность — в этих религиях отсутствует. Более того, статусом абсолюта в этих религиях наделяются дхарма (учение), цель человеческого существования — нирвана, отождествляемая с высшей реальностью и обладающая качествами вечности и непостижимости. Что касается человека и его пути к божественной реальности, то наличие этих элементов в буддизме и индуизме никто, кажется, не ставит под сомнение. Эти же замечания справедливы и для всех форм языческого политеизма, где между множеством богов почти всегда устанавливается иерархия. Поэтому данная схема соответствует всем религиозным феноменам.

Важный вопрос в рамках концепции единой религии — о ее историческом корреляте. Первый вариант ответа основывается на утверждении, что если человек един по своей природе и если божественная реальность также отличается единством, то и связь между человеческой и божественной реальностью также должна быть единой. Эти три вида единства логически непреложны, и все разнообразия, различия, несходства в характеристике этих трех элементов связаны не с сущностью единой религии, а с ее формами, обусловленными теми различными историческими культурными условиями, в которых эти три вида единства не могут не проявляться. Единая религия в таком случае — это ядро всех существующих религий, или их эмбриональная, зародышевая форма, которая в дальнейшем развитии меняется лишь для того, чтобы в более полной мере соответствовать внешним условиям существования. Важно отметить, что единая религия при таком понимании не может быть отождествлена ни с одной из исторических форм религии. Но по отношению к этому ядру все исторические религии равноценны.

Другой вариант ответа предполагает возможность рассмотрения единой религии как исторически первичной религиозной формы. «Истинная религия» когда-то существовала, но затем на

смену ей пришли различные исторические формы, которые, не утрачивая связь с единой религией, стали модификациями этой «истинной религии», приспособленными к различным историческим и культурным условиям. Этот вариант можно осмыслить и иначе, если признать, что «истинная религия» не исчезла в своей собственной форме, но продолжает существовать в виде одной из реально существующих религий, например, в виде христианства. В таком случае все остальные религии являются не чем иным, как модификациями христианства. Отсюда следует, что с точки зрения истинной религии иные исторические религии следует не отвергать, но интегрировать в себя то истинное, что делает их религиями.

Таким образом, единая религия либо остается неизменной на протяжении всей человеческой истории, сохраняя свою полноту в виде ядра, скрытого под оболочкой относительного и обусловленного внешними факторами, либо она именно в процессе своего исторического развития восходит к этой полноте, отбрасывая те свои элементы, которые оказываются случайными и второстепенными. Заметим, что любой из вариантов возможности связи единой религии с ее историческими модификациями не только не противоречит идее толерантности, но, наоборот, сообщает этой идее вполне определенный смысл. Толерантность так или иначе содействует утверждению «истинной религии», единой для всех людей. В первую очередь это правило распространяется на межконфессиональное взаимодействие внутри христианства. Но оно может быть экстраполировано и на отношения христианства с иными религиями. Всем религиям без исключения свойственно стремление преодолеть разрыв между Богом и миром, между Богом и человечеством как частью мира, и это преодоление не может быть осуществлено путем уничтожения одной из сторон.

Необходимо добавить, что единая религия может быть понята и как динамическая форма объединения существующих исторических форм религии. В современных исследованиях выделяются четыре аспекта этого живого, динамического объединения:

«1) географическая модель — религии являются путями различных народов с различными менталитетами и культурами к единой вершине;

2) физическая модель — многообразие религий является радугой, которая становится зримой, когда божественный белый свет действительности проходит сквозь призму человеческого опыта;

3) геометрическая модель — одна первичная форма в силу влияний в пространстве и времени испытывает почти бесконечное число возможных превращений, религии являются топологическими вариантами одного энтитета;

4) антропологическая модель — всякая религия способна к изменению во времени и развитию, как язык, религии воздействуют друг на друга и заимствуют друг у друга, не теряя при этом своей идентичности» [25, с. 24–25].

Однако если выйти за пределы теории, то нельзя не заметить, что практические воплощения концепции единой религии весьма далеки от идеала толерантности. Примером такого воплощения может служить ситуация, складывающаяся вокруг Храмовой горы в Иерусалиме, которая является святыней и для христиан (как место введения Богородицы в Храм), и для мусульман (как место вознесения Пророка), и для иудеев (как место, где под развалами разрушенного второго Храма находится Скиния с Ковчегом Завета). Но мусульмане почитают Храмовую гору не только как святыню ислама, но и как унаследованное ими священное пространство более древней религиозной формы, сущностные характеристики которой они сохраняют и почитают. В подобных практиках очень многое совпадает с описанной выше концепцией единой религии. «Не менее важным для правильного понимания храмовой теологии мусульман является и то, что даже много позже мусульмане продолжали ассоциировать выстроенную ими мечеть на Храмовой горе с иерусалимским Храмом... мусульмане восстанавливали прежний порядок вещей, нарушенный христианами» [26, с. 239–240].

Однако на практике ситуация вокруг Храмовой горы остается конфликтной. Хрупкий баланс неконфликтного взаимодействия удерживается лишь отложенным решением Верховного суда Израиля, который признает право евреев молиться на Храмовой горе, но переносит реализацию этого права в неопределенное будущее. Очевидно, что юридическая сторона такого решения на-

правлена на сохранение существующего положения дел, которое в то же самое время признается ненормальным. Что касается концепции единой религии, то в исламе она принимает теологическую форму «последнего откровения», сохраняющего святыни иудаизма и христианства.

Концепция изначальной традиции

Вторая концепция связана с представлением о примордиальной, или изначальной, священной традиции, лежащей в основе всех религиозных форм. Хотя чаще всего это представление связывают с книгами французского мыслителя Р. Генона, истории человеческой мысли известны и более ранние формы воплощения такой концептуальной модели. Примером может быть учение о *Philosophia perennis*, «вечной философии», весьма популярное в религиозных и религиозно-философских течениях XIX–XX вв. Термин *Philosophia perennis* введен в XVI столетии применительно к философскому учению Марсилио Фичино, который был священником и главой платоновской академии во Флоренции в XV в. Фичино считается одним из важнейших деятелей итальянского Возрождения, который, как и некоторые другие мыслители этой эпохи, рассматривал философию Платона как дар Божий, ниспосланный с целью дать людям философские аргументы в поддержку христианства. Согласно Фичино, Платон и христианство должны пользоваться равным авторитетом, поскольку в сущности они тождественны: «законная религия не отличается от истинной религии, и законная религия не отличается от истинной философии» [27]. отождествление философии и религии может происходить двумя способами: оправданием религии посредством философии и оправданием философии посредством религии. Принято считать, что Фичино как носитель антропоцентристского мировоззрения склонялся к первому способу, хотя вполне возможна и обратная интерпретация. Для Фичино Бог выступает одновременно источником учения и Христа, и Платона. Что касается «вечной философии», то она предшествовала и Платону, и христианству и поэтому вполне способна их объединить. Фичино считал, что все религии имеют единое происхождение, и этот единый источ-

ник является изначальной религией, принявшей впоследствии разнообразные формы, такие как зороастризм, религия Древнего Египта, учение Платона, христианство и т. п.

Хотя учение о «вечной философии», или перенниализм, продолжает существовать и после Фичино, к началу XVII столетия оно уходит на второй план интеллектуальной сцены Западной Европы, но в XIX в. неожиданно возрождается в связи тем, что европейцам становятся известны Веды, которые и воспринимались как сохранившаяся форма «вечной философии». Особенно популярной эта идея становится у французских оккультистов Э. Леви, А. Фабра д' Оливе и др.

Явные признаки учения о «вечной философии» можно увидеть в возникшем в конце XIX столетия теософском движении, где центральное понятие «тайной доктрины» означало «древнюю мудрость», некий изначальный источник всех религий, книги Гермеса и Веды. Параллельно с теософией идеи перинниализма дают о себе знать в учении об изначальной Традиции. «Истинная религия... родилась в тот день, когда родились все дни. <..> Смутные представления (древних) были не чем иным, как более или менее слабыми отголосками Изначальной Традиции» [28]. По словам К. Сен-Мартена, «все традиции на свете должно понимать как исходящие из основополагающей традиции-матери, которая с самого начала была преподана падшему человеку и его первым потомкам» [29, с. 173].

Наиболее развитую форму это учение об изначальной традиции получило у Р.Генона, которого считают основателем специфического религиозно-философского направления, называемого традиционализмом. В книгах Генона (прежде всего в таких, как «Теософия, история одной лжерелигии» и «Ошибка спиритов») можно встретить негативное отношение к оккультизму начала XX в. и к некоторым тайным обществам. Сам Генон в молодости был близок к ряду парижских оккультистских кружков, в частности к ордену мартинистов, откуда он мог получить представление об изначальной традиции. Традиция, согласно Генону, передает и сохраняет истину божественного откровения, сумму сверхчеловеческих знаний. Все остальное в традиционной цивилизации (как Востока, так и Запада до эпохи Нового времени) производно от традиции и является приложением этих знаний к какой-либо частной обла-

сти общественной или индивидуальной жизни. Традицию можно разделить на эзотерическую и экзотерическую. Экзотерическая традиция всегда представляет собой попытку сохранить неизменной хотя бы форму откровения, когда уже невозможно сохранить содержание. Одним из способов такого внешнего, формального сохранения и является, согласно Генону, религия, оказывающаяся в лучшем случае оболочкой традиции. В этом смысле религий всего три — христианство, иудаизм, ислам, все остальное называют религией по недоразумению. Ядро эзотерической традиции образует метафизика, учение об Универсальном, периферию — совокупность традиционных наук, к которым относятся не только астрология, алхимия и магия, но и традиционная математика, традиционная география, традиционная лингвистика и т. п. Большую роль у Генона играет понятие инициации, открывающей человеку эзотерическое измерение традиции. Подлинная («эффективная») инициация отлична и от формализованного ритуала, лишённого внутреннего содержания, и от рискованных опытов мистиков, отправляющихся в область трансцендентного на свой страх и риск.

Последователи Генона также разделяли его представления о едином источнике всех религий, — об изначальной традиции как сумме сверхчеловеческих знаний. Характерно название одной из книг Ф. Шуона — «Трансцендентное единство религий» (1953). Каждая религия имеет, помимо своего буквального значения, эзотерический смысл, который является извечным, универсальным и непреходящим. Таким образом, для традиционалистов диалог религий возможен и даже необходим, но этот диалог обращен не к собственному их вероучению, а к скрытому эзотерическому измерению религиозных форм. Религии, более или менее чисто и без искажений передающие традицию, не обладают и не могут обладать той степенью достоверности, которая этой традиции свойственна. Здесь на первом плане приоритет традиции над любой религиозной формой, основанный на более высокой (или наивысшей) степени достоверности. И если признать, что ничто так глубоко не разделяет людей, как религия, то нельзя не согласиться, что концепт изначальной традиции, скрывающейся за самыми разнообразными религиозными оболочками, может этих разделенных людей теснее всего сблизить.

Что касается практического воплощения концепта изначальной традиции, то оно является более локальным и более специфичным, чем в случае с концепцией единой религии. Не случайно в среде традиционалистов столь часто появляются профессиональные разведчики и дипломаты (которые, как правило, также оказываются разведчиками) — именно им требуется найти в чуждой среде платформу для осуществления общей деятельности самого разного рода. И если признать, что ничто так глубоко не разделяет людей, как религия, то нельзя не согласиться, что концепт единой традиции, скрывающейся за самыми разнообразными религиозными оболочками, может этих разделенных людей теснее всего сблизить. Любопытно, что важные дипломатические миссии возлагались и на самого Генона, который никогда не занимал никаких государственных должностей. Тем не менее в 1913 г. он согласился провести ряд встреч на Балканах. Речь шла об учреждении Албании в качестве независимого государства и о кандидатуре принца Вида на троне этого нового государства, кандидатуре, которую определенные европейские политические круги пытались сделать приемлемой для суфийских организаций, весьма могущественных тогда в этой стране. Очевидно, что некоторые влиятельные лица считали, что Генон имел возможность вступить в контакт с кругами, обычно закрытыми для европейцев, и, возможно, имел достаточный авторитет, чтобы исходящее от него мнение обладало шансами быть принятым во внимание [30, с. 62].

Мы описали два концепта — единой религии и изначальной традиции, которые не имеют почти ничего общего с либеральными идеями, но могут вполне эффективно использоваться для обоснования практик толерантности. Условно назовем эти концепты и соответствующие им практики «толерантностью справа», имея в виду, что в их реализации важнейшая роль отводится силе и авторитету государственной власти.

«ТОЛЕРАНТНОСТЬ СПРАВА»

Теперь, возвращаясь к либеральной концепции толерантности, мы можем выдвинуть в ее адрес главную претензию, совпадающую в целом с замыслом нашей статьи. Внутренняя противоречивость

этой концепции связана не с колебаниями ее авторов между самоочевидностью исходных положений и верой и не с тем фактом, что практики толерантности могут рассчитывать лишь на временное соглашение различных религиозных и этнических групп. Прежде всего эта противоречивость связана с тем, что в действительности либеральная концепция толерантности является скрытой апологетикой имперских практик, т. е. именно тех, которые эта концепция с самого начала считает неэффективными и которые выступают объектом ее критики.

Генеалогически либеральные теории толерантности восходят к работам Дж. Локка «Опыт о веротерпимости» и «Послание о веротерпимости» [31]. Адресат первой работы — гипотетический правитель, которому философ дает советы относительно границ терпимости по поводу мнений и поступков подданных. Локк разделяет в этом отношении все мнения и поступки на три группы, соответственно, предполагающие различную степень терпимости со стороны правителя. В первую группу включаются философские и религиозные идеи отвлеченного характера, которые не оказывают непосредственного воздействия на общественную жизнь и поэтому могут быть оставлены правителем без внимания. Во вторую группу включаются мнения и поступки, которые, если оставить их без контроля, могут вызвать катастрофические последствия. Разумеется, именно эта группа требует прямого вмешательства правителя. Наконец, третья группа включает в себя мнения и поступки, обладающие нейтральной природой, и то, какие последствия они за собой повлекут, зависит от направленности вмешательства правителя, способного сообщить этим последствиям как положительный, так и отрицательный исход. Видимо, именно эта область резервируется для консультаций правителя (в идеале «просвещенного монарха») с философами.

То обстоятельство, что первая группа мнений и поступков оказывается недоступной вмешательству власти, вероятно, и послужило источником либеральных интерпретаций. Но эти интерпретации основывались на абстрагировании от конкретно-исторических характеристик фигуры правителя. Между тем для Локка как сторонника конституционной монархии и одного из крупнейших для своего времени инвесторов в колониальную работорговлю, та-

кой фигурой мог быть только монарх, глава крупнейшей империи. Иными словами, рекомендации Локка были предназначены не для какого-то гипотетического правителя толерантного государства, а для тех практик толерантности, которые в то время формировались в Британской империи.

Этот довод становится более определенным, если обратиться к классификации толерантных режимов, которые дает М. Уолцер. Он выделяет пять таких режимов: многонациональные империи, международное сообщество, консоциативное устройство, национальные государства и иммигрантские сообщества. Многонациональные империи представляют собой древнейший тип толерантного режима. В этих империях «на правах автономных или полуавтономных образований существовали различные группы, имевшие как политико-правовой, так и культурно-религиозный характер и осуществлявшие самоуправление по значительному числу видов своей жизнедеятельности. Этим группам не оставалось ничего иного, как мирно сосуществовать друг с другом, поскольку взаимодействиями их руководили имперские бюрократы в соответствии с имперским же законодательством — таким, как римский *jus gentium*, установленный с целью обеспечения некоей минимальной справедливости, как ее тогда понимали в имперском центре. Обычно же до тех пор, пока исправно платились налоги и сохранялся мир, бюрократы не вмешивались во внутреннюю жизнь автономных образований — ни для поддержания справедливости, ни с другими целями. Поэтому можно считать, что они толерантно относились к различиям в образе жизни, а имперский режим можно назвать режимом толерантным, независимо от того, терпимо или нет относятся друг к другу члены различных входящих в него образований» [32, с. 29].

В древних империях Уолцер находит прототипы многих современных идей. Так, в частности, лучшим практическим воплощением концепции мультикультурализма, по его мнению, является Александрия времен правления династии Птолемеев. Факт долговечности многонациональных империй говорит о том, что избранный режим толерантности обладал огромным потенциалом. Особого внимания заслуживает существовавшая в Османской империи система миллетов. «В этом случае самоуправляемые общи-

ны носили чисто религиозный характер, а поскольку сами османы являлись мусульманами, они ни в коем смысле не отличались религиозным нейтралитетом. Ислам был государственной религией этой империи, но и трем другим религиозным общинам — греческой православной, армянской православной и еврейской — было разрешено образовывать автономные организации. Между ними существовало равенство — безотносительно к тому, насколько эти общины различались по своей численности. На членов этих общин распространялись те же ограничения, что действовали в отношении мусульман (таковые касались, например, одежды, обращения в иную веру и брака с иноверцами); им доверялся также контроль за соблюдением законности внутри своей общины. Миллеты (этим словом обозначалась религиозная община) меньшинств подразделялись по этническому, языковому и региональному признакам; таким образом, данная система допускала некоторые различия в отправлении религиозного культа» [32, с. 33]. М. Уолцер не без оснований говорит о том, что Британская империя заимствовала опыт миллетов не только на Ближнем Востоке, но и в Индии. И хотя сам Уолцер считал, что рекомендации Локка неприменимы за пределами протестантских конгрегаций, в описании миллетов легко узнать те религиозные ассоциации индивидов, о которых в «Письмах о веротерпимости» идет речь.

Безусловно, с точки зрения теории есть одно существенное различие между, например, миллетами и религиозными ассоциациями либеральной теории толерантного государства. В последнем случае «... именно с позиции равного гражданства люди вступают в различные религиозные ассоциации, и именно с этой позиции они и должны вести дискуссии друг с другом. Граждане в свободном обществе не должны считать друг друга неспособными к чувству справедливости, пока это не вызвано необходимостью самой равной свободы» [10, с. 197]. Едва ли можно представить такую свободу у людей, объединявшихся в религиозные общины Османской империи. Но с точки зрения практики это различие можно не принимать во внимание, так как религиозные общины исторически всегда предшествуют гражданскому обществу, они для последнего являются уже сложившейся данностью. Имперский режим толерантности всегда имеет дело с этими сложившимися данно-

стями, существовавшими еще до того, как на них стала распространяться имперская власть. Граждане, в условиях гражданского общества свободно объединяющиеся в религиозные ассоциации (которые именно в момент этого объединения и возникают), пока еще истории не известны.

Итак, мы не можем согласиться с часто встречающимся выводом, что «несмотря на критику либеральной концепции толерантности, она тем не менее остается наиважнейшей и безальтернативной ценностью человечества» [33, с. 537]. Во-первых, либеральная концепция толерантности не является безальтернативной, и мы описали по меньшей мере две нелиберальные концепции — единой религии и изначальной традиции, которые могут служить эффективным обоснованием практик толерантности. Во-вторых, генеалогия либеральной концепции толерантности показывает, что критика этой концепции, в большинстве случаев вполне справедливая, нередко связана с тем, что в действительности либеральная концепция толерантности является скрытой апологетикой имперских практик, т. е. именно тех, которые с самого начала объявляются несостоятельными.

Если, по словам К.Маркса, «все мистерии... находят свое разрешение в человеческой практике», то ключ к «мистерии», к загадке либеральной концепции толерантности лежит в имперских, «правых» по своей природе практиках (характерных, согласно классификации Уолцера, для многонациональной империи). И либеральные, и нелиберальные концепции толерантности следует оценивать не с точки зрения их внутренней непротиворечивости, а в их отношении к реальной социально-политической практике. Само изучение этой практики, ее успехов и неудач, на наш взгляд, является весьма плодотворным, хотя еще и фактически неосвоенным направлением исследований.

Литература

1. *Граль М.* Христианско-иудейский диалог. Рига: Латвийское библейское общество, 2008.

2. *Ратцингер И.* (Бенедикт XVI). Вера — Истинность — Толерантность. Христианство и мировые религии (диалог). М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007.

3. *Гугасари Е. С., Федоренко С. П.* Этническая толерантность как фактор обеспечения национальной безопасности Российской империи XIX — начала XX в. // *Философия права*. 2012. Т. 52. № 3. С. 93–97.
4. *Ильин С. А.* Русская православная церковь и «еврейский вопрос» в Российской империи // *Вестник ТГУ*. 2009. Т. 71. № 3. С. 215–220.
5. *Миронов Б. Н.* Российская империя: от традиции к модерну: в 3 т. СПб.: Дм. Буланин, 2015.
6. *Солодянкина О. Ю.* Толерантность/нетерпимость в сфере домашнего образования и воспитания: опыт дворянских семей Российской империи // *Проблемы толерантности: история и современность*. Череповец, 2015. С. 122–124.
7. Черта оседлости. Еврейская энциклопедия. URL: <http://eleven.co.il/jews-of-russia/history-status-1772-1917/14679> (дата обращения: 12.08.2018).
8. *Stannard D.* American Holocaust: The Conquest of the New World. Oxford University Press, 1993.
9. *Москаленко С. В., Скобелев С. Г.* Потери коренного населения Сибири в ходе боевых действий в XVI–XX вв. // *Вопросы военного дела и демографии Сибири в эпоху Средневековья*. Новосибирск, 2001. С. 157–183.
10. *Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: Изд-во ЛКИ, 2010.
11. *Bowlin J.* Tolerance among the Virtues. Princeton University Press, 2016.
12. *Carson D. A.* The Intolerance of Tolerance. Michigan. Cambridge, UK: William B. Eeredmans publishing company, 2012.
13. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа // *Гегель Г. В. Ф. Сочинения*. Т. III. М.: Госполитиздат, 1956.
14. *Кортунов С. В.* Крушение Вестфальского мира и становление нового мирового порядка // *Безопасность Евразии*. 2007. Т. 30. № 4. С. 230–261.
15. *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. М.: Праксис, 2003.
16. *Исаев С. А.* Теология смерти: очерки протестантского модернизма. М.: Политиздат, 1991.
17. *Киссель М. А.* Экзистенциализм // *Современная западная философия: словарь*. М.: Политиздат, 1991.
18. *Захарова Е. В.* Онтологическая недостаточность человека: экзистенция и трансценденция // *Вестник Самарского университета. Сер. «История, педагогика, филология»*. 2010. Т. 79, № 5. С. 15–20.
19. *Лаврухина И. М.* Трансценденция и экзистенция: два измерения свободы // *Научный вестник Волгоградского филиала РАНХиГС. Сер. «Политология и социология»*. 2015. № 1. С. 60–67.
20. *Фаритов В. Т.* Трансценденция и трансгрессия в философском дискурсе // *Философия и культура*. 2017. № 2. С. 69–80.
21. *Нестерук А.* Сотворение и трансценденция в богословии и космологии: философский анализ // *Страницы: богословие, культура, образование*. 2011. Т. 15, № 3. С. 398–410.
22. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
23. *Бабич Н. С., Хоменко В. И.* Логические и практические трудности многомерного подхода к измерению религиозности // *Социологический журнал*. 2013. № 2. С. 89–96.

24. Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Типология православных христиан: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8. С. 95–105.
25. Данилов А. В. Единство и многообразие религии. Минск: Изд. центр БГУ, 2004.
26. Шукуров Ш. М. Образ Храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
27. Kristeller P. O. Preface // Letters of Marsilio Ficino. London: Shephard-Walwin, 1975.
28. Dermenghem E. J. De Maistre mystique, La Colombe, Éditions du Vieux Colom-bier, 1946.
29. Saint-Martin C. De l'Esprit des choses. Paris, 1800.
30. Chacornac P. La Vie simple de Rene Guenon. Paris: Les editions traditionelles, 1958.
31. Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.
32. Уолцер М. О толерантности. М.: Идея-пресс, 2000.
33. Мичурин А. В. Эволюция идеи толерантности // Вестник Башкирского университета. 2009. Т. 14, № 2. С. 534–537.

References

1. Gral M. (2008) *Christiansko-iudeiskii dialog* [Christian-Judaic dialogue], Riga: Latvian biblical society.
2. Ratzinger I. (Benedictus XVI) (2007) *Vera-Istinnost-Tolerantnost*. *Christianstvo I mirovye religii (Dialog)* [Faith-Truth-Tolerance. Christianity and world religions (Dialogue)], Moscow, Biblical Theological Institute of Andrew the apostle Publ. (In Russia)
3. Gugasari E. S. Fedorenko S. P. (2012) *Etnicheskaya tolerantnost kak factor obe-spechenia natsionalnoi bezopasnosti Rossiiskoi imperii XIX-nachala XX veka* [Ethnic tolerance as factor of support of national security of Russian empire in XIX-beginning XX century]. *Philosophy of Law*, no 3, pp.93–97.
4. Ilyin S. A. (2009) *Russkaya pravoslavnaya tserkov i "evreiskii vopros" v Rossii* [Russian Orthodox Church and "Jewish problem" in Russia], *Bulletin of TGU*, no 3, pp. 215–220. (In Russia)
5. Mironov B. N. (2014–2015) *Rossiskaya imperia: ot traditsii k modernu* [Russian empire: from tradition to modern], Saint-Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ. (In Russia)
6. Solodyankina O. U. (2015) *Tolerantnost/neterpimost v sfere domashnego obrazo-vania i vospitania: opyt dvoryanskich semei* [Tolerance/intolerance in sphere of domestic education and upbringing: the experience of noble families], Cherepovets Publ. (In Russia)
7. *Cherta osedlosti* (2018) [Pale of Settlement] *Encyclopaedia Hebraica*. Available at: <http://eleven.co.il/jews-of-russia/history-status-1772-1917/14679> (accessed: 12.08.18).
8. Stannard D. (1993) *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Oxford University Press.
9. Moskalenko S. V., Skobelev S. G. (2001) *Poteri korenного naselenia Sibiri v hode boevykh deystviy v XVI–XX vv.* [Losses of native population of Siberia in course of war

actions in the end of XVI–XX s.]. Issues of military science and demography of Siberia in epoch of Middle Ages, Novosibirsk, pp. 157–183. (In Russia)

10. Rawls J. (2010) *Teoria spravedlivosti* [A Theory of Justice], Moscow, Publishing house of LKI. (In Russia)

11. Bowlin J. (2016) *Tolerance among the Virtues*. Princeton University Press.

12. Carson D. A. (2012) *The Intolerance of Tolerance*. Grand rapids, Michigan, Cambridge, UK, William B., Eeredmans publishing company.

13. Hegel G. W. F. (1956) *Enciklopedia filosofskih nauk. Chast tretja. Filosofia ducha*. [Encyclopaedia of philosophical sciences. Part III. Philosophy of Spirit], Hegel G. W. F. Works. Vol. III, Moscow, Gospolitizdat Publ. (In Russia)

14. Kortunov S. V. (2007) *Krushenie Vestfalskogo mira I stanovlenie novogo mirovogo poryadka* [Collapse of Westphalian peace and becoming of new world order]. Security of Eurasia, no 4, pp. 230–261. (In Russia)

15. Gray J. (2003) *Pominki po Prosvetsheniu* [Enlightenment's Wake], Moscow, Praxis Publ. (In Russia)

16. Isaev S. A. (1991) *Teologia smerti: ocherki protestantskogo modernisma* [Theology of Death: essays of Protestant modernism], Moscow, Politizdat Publ. (In Russia)

17. Kissel M. A. (1991) *Ekzistentsializm* [Existentialism]. Modern Western Philosophy. Dictionary, Moscow, Politizdat Publ. (In Russia)

18. Zacharova E. V. (2010) *Ontologicheskaya nedostatochnost cheloveka: ekzistentcia i transtsendentsia* [Ontological insufficiency of Man: existence and transcendence]. Bulletin of Samara's university, no 5, pp. 15–20. (In Russia)

19. Lavruhina I. M. (2015) *Transtsenentsia i ekzistentcia: dva izmerenia svobody* [Transcendence and existence: two dimensions of liberty], Scientific Bulletin of Volgograd's branch of RANGiGS, no 1, pp. 60–67. (In Russia)

20. Faritov V. T. (2017) *Transtsendentsia I transgressia v filosofskom diskurse* [Transcendence and transgression in philosophical discourse]. Philosophy and culture, no 2, pp. 69–80. (In Russia)

21. Nesteruk A. (2011) *Sotvorenie i transtsendentsia v bogoslovii I kosmologii: filosofskii analiz* [Creation and transcendence in theology and cosmology: philosophical analysis]. Pages: theology, culture, education, no. 3, pp. 398–410.

22. Frankl V. (1990) *Chelovek v poiskach smysla* [Man's Search for Meaning], Moscow, Progress Publ. (In Russia)

23. Babich N. S. Khomenko V. I. (2013) *Logicheskie I prakticheskie trudnosti mnogomernogo podhoda k izmereniu religioznosti* [Logical and practical difficulties of multidimensional approach to measurement of religiousness]. Sociological journal, no. 2, pp. 89–96. (In Russia)

24. Prutskova E. V. Markin K. V. (2017) *Tipologia pravoslavnyh hristian: problema konstruirovania obobtchennogo pokazatelya religioznosti* [Typology of Orthodox Christians: problem of construction of generalized index of religiousness]. Sociological studies, no. 8, pp. 95–105. (In Russia)

25. Danilov A. V. (2004) *Edinstvo i mnogoobrazie religii* [Unity and multiformity of religions], Minsk, Publishing centre of BGU.

26. Shukurov Sh. M. (2002) *Obraz Hrama* [Image of Temple], Moscow, Progress-Tradition Publ. (In Russia)

27. Kristeller P.O. (1975) Preface. Letters of Marsilio Ficino, London, Shephard-Walwin.

28. Dermenghem E. (1946) J. De Maistre mystique, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier.

29. Saint-Martin C. (1800) De l'Esprit des choses, Paris.

30. Chacornac P. (1958) La Vie simple de Rene Guenon. Paris, Les editions traditionnelles.

31. Locke J. (1988). Selected works in 3 vols. Vol. 3. Moscow, Mysl Publ. (In Russia)

32. Walzer M. (2000) *O tolerantnosti* [On Toleration], Moscow, Progress-Tradition Publ. (In Russia)

33. Michurin A. V. (2009) *Evolutsia idei tolerantnosti* [Evolution of Idea of tolerance]. Bulletin of BGU, no 2, pp. 534–537.

УДК 12

Возвращение к старым, но все еще сохраняющим важность категориям: власть и класс²

Г. Г. Газимагомедов, А. И. Стребков

В статье с позиций материалистического понимания истории осуществлена попытка доказательства того, что старые, но все еще сохраняющие важность категории «власть» и «класс», о чем поведал нам Р. Дарендорф, убежденный в том, что категории открытого и закрытого общества сделали данные понятия пустыми и бессодержательными, в действительности не только не ушли в историю политической философии, не перестали быть работающими категориями для объяснения социальной действительности, но и начали приобретать все большее значение в условиях увядания и девальвации попперовского открытого и закрытого общества, концентрированным выражением содержательности которого являлась мобильность, ставшая предметом раздора и распрей в Европейском союзе, между США и Мексикой, камнем преткновения во взаимоотношениях между государствами, тем противоречием, которое начинает разрешаться усилением национального протекционизма

² Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда. Проект № 19-18-00115 «Риск-рефлексия в современных российских стратегиях управления конфликтом».

и санкций, являющихся свидетельством внутриклассовой борьбы, укреплением национализма в политике, дрейфующим в сторону неонацизма, что окончательно заметно по странам, где русофобия не только культивируется, но и является выверенной государственной политикой. В основании всех негативных тенденций лежит отчужденная от человека власть объективных обстоятельств, принуждающая целые государства двигаться в направлении вражды и киберненависти, определяющая политическую волю, следующую в фарватере законов частной собственности, принудительная сила которых низводит до бессодержательности теории, игнорирующие объективный характер власти, инкорпорированной в систему отношений, и делающие ее малозаметной, но все так же определяющей с момента своего рождения.

Ключевые слова: власть, государство, экономика, личность, революция.

THE REVERT TO THE OLD, BUT STILL IMPORTANT, CATEGORIES OF POWER AND CLASS

G. G. Gazimagomedov, A. I. Strebkov

In this article from the perspective of materialist conception of history we are making an attempt to prove that the return to the old, but still maintaining its importance, power and class categories, which were revealed by R. Dahrendorf, who was convinced in the fact that “the open and shut-in society” categories made power and class concepts void and empty. However in reality these concepts have not only passed away in the history of the political philosophy, and have not only ceased to be the working categories for the social reality explanation but instead do gain much larger value in the circumstances of the Popper’s open and shut-in society’s decline and devaluation, which finds the concentrated manifestation of its intensionality in the mobility phenomena which has become the bone of contention and feud in the European Union and also between the USA and Mexico. The mobility became the stumbling block in the relations between the states. It did become that contradiction which starts to be resolved by the strengthening of the domestic protectionism and sanctions which are the evidence of the intensified intraclass struggle as well as the reinforcement of the nationalism in the politics which drifts towards the neo-nacism, what can be noticed by the countries where russophobia is not only being simply cultivated but also is a careful and precise state policy. In the foundation of all these negative tendencies does lie the alienated from the man power of the objective circumstances which obliges the whole states to move in the direction of the animosity and cyberhatred which finally do define the political will which hews to the laws of the private property, compulsory force of which reduces to the vacuity those theories which do ignore the objective character of the power which is incorporated in the system of relations and thus making the power barely noticeable but still being determinative since the moment of its nascence.

Keywords: power, state, economy, personality, revolution.

Проблеме власти или властных отношений на протяжении всей истории человечества уделялось внимание с целью не только определить ее природу, но и обосновать ту или иную власть как необходимую и неизбежную. В подобных взглядах всегда скрывался интерес господствующих классов, которые стремились укрепить свою власть в силу исторических причин и того, что всякие изменения в материальной жизни людей влекли за собой сомнения в их головах в необходимости той или иной исторически представленной власти. Господствующий интерес умирал вместе с условиями, его породившими, а тем самым и все теоретические или околотеоретические обоснования необходимости именно этой исторически возникшей власти уходили в небытие. Но сохранялась потребность определить, что такое власть, каковы порождающие ее причины и формы проявления в организации и управлении обществом как ближайших следствиях властных отношений. Сохранялись потребность удерживать сознание людей в рамках властных отношений и интерес к власти, корнями уходящей в духовные и материальные условия жизни людей.

Все течет и изменяется, и то, что когда-то перестало быть предметом науки и дискуссий, вновь возвращается в силу того, что история начинает новый виток в своем развитии, визуализируя проблемы, которые уже были преданы забвению по причине их действительной неважности, делая их явными для многих, а не только для посвященных. Проблемы либо в угоду господствующему интересу, искусственно, запретительно подвергались забвению, либо в силу того, что порожденные действительностью и господствующим интересом теории отжили свой срок, не имея ни внешних, ни внутренних потенциалов развития и объяснения. То, что открылось ученым в последней четверти XX в., а именно альтернатива «позднего капитализма или индустриального общества», представленная в «открытых и закрытых обществах» [1, с. 27], в которых основополагающими категориями были уже не «власть и классы», а «право выбора», индикатором чего становится «мобильность» [1, с. 27–28], отличающая открытые общества от закрытых, сегодня покрылось густым туманом протекционизма в экономике и санкций в политике. Стало очевидным, что мобильность, этот индикатор открытости и закрытости обществ,

стала банальным средством перераспределения людских ресурсов, а точнее, рабочей силы и особенно интеллектуальной рабочей силы в пользу доминирующих экономик. Мобильность интеллекта в экономическом аспекте — это беззатратное приобретение высококвалифицированной рабочей силы, с одной стороны, а с другой — потенция научных открытий, укрепляющих технологическое первенство в мире, мобильность исполнительского труда, которая имеет однонаправленный вектор движения от стран с менее развитой экономикой в страны с развитой экономикой. Обратного движения не наблюдается, и это опять же с экономической точки зрения незатратный способ получения дешевой рабочей силы в результате того, что на территориях рождения данной рабочей силы странами с развитой экономикой создаются невыносимые условия жизни посредством экспорта разноцветных революций и войн, больше похожих на войны с плохо, а то и совсем невооруженных аборигенов, высокоточных ракет и глубинных бомб с обедненным ураном. Это уже не война, а охота на людей с целью вынудить оставшихся в живых бежать в регионы, где подобное людоедство совершается не так часто и не в таких масштабах.

Мобильность для стран, принимающих эмигрантов, а это опять же страны с высоким экономическим потенциалом, очень выгодна по крайней мере в двух экономических аспектах. Во-первых, они заполняют ниши низкоквалифицированного труда, где автоматизация не достигла желаемых результатов и где по известным причинам представлен дефицит национальной рабочей силы. Во-вторых, избыток низкой и средней квалификации давит на рынок труда и роняет до нижних границ цену рабочей силы, удерживая норму прибавочной стоимости на приемлемом или конкурентоспособном уровне. Мобильность, если не исходить из идеальных представлений о ней, а видеть ее действительные причины и следствия, является индикатором не открытости и закрытости обществ, а индикатором концентрации экономической власти в немногих развитых странах, а вместе с этой концентрацией и вслед за ней — концентрации политической власти, принуждающей зависимые страны к солидарным действиям санкционного характера. Социальное пространство выбора сужается до преде-

лов аномии, и если Р. Дарендорф полагал, что «концепции открытого и закрытого обществ не являются ни пустыми понятиями, ни гипостазированными принципами политической философии», а «полезными ориентирами при анализе социополитических и социоэкономических параметров изменений» [1, с. 29], то сегодня можно говорить об их пустоте и отвлеченности от действительности, которая не просто сопротивляется этим концепциям — она их низвергает. Поэтому возврат к проблематике власти и классов — это не возврат к прошлым представлениям и концепциям, а приближение теории к действительности, в которой не право выбора обуславливает власть, а власть обуславливает право выбора, где плюрализм на каждом шагу упраздняется монополизмом. Возвращение «...старых, но все еще сохраняющих свою важность категорий, таких как власть и класс» [1, с. 27], — это возвращение действительности к самой себе в ее теоретическом завершении при условии, конечно, что концепции власти будут историчными и выражающими интересы тех классов общества, за которыми не настоящее, а будущее.

Сегодня представления о власти, как и в прежние времена, настолько запутанны, что приходится еще и еще раз возвращаться к этой немаловажной категории, чтобы уложить ее в современную логику определений. В истории политической мысли есть два подхода к ее определению — объективистский и субъективистский, а если быть откровеннее, то материалистический и идеалистический.

В рамках субъективистского подхода наиболее распространенным определением власти является то, которое дал М. Вебер в работе «Хозяйство и общество». Он определяет власть как возможность и способность навязывать свою волю, воздействовать на деятельность и поведение других людей даже вопреки их сопротивлению. Он пишет: «Власть означает любую возможность навязать свою волю в рамках социальных отношений вопреки сопротивлению и независимо от того, на чем эта возможность основана» [2]. Субъективным основанием в определении власти у М. Вебера является «своя воля», т. е. индивидуальная воля, или воля отдельного человека, которая есть не что иное, как индивидуальное сознание в действии. Сознание отдельного человека и его действие

в своем единстве образуют волю, но не более того. Сознание без действия есть безволие, действие без сознания есть бунт. Понятно, что значимым для определения воли является сознание индивида, но замкнутое в бездействии сознание превращает его в бездейтельное сознание, пассивно воспринимающее мир без каких-либо действий, направленных на его изменение. Воспринимая волю как активное сознание, т. е. как сознание в действии, М. Вебер тех, кому оно навязывается, считает за людей, у которых есть сознание, но нет действия, или, наоборот, за тех людей, которые действуют бессознательно, а значит безвольно. И это второе наиболее точно отражает философское наследие М. Вебера. Действующий безотносительно от сознания человек не может быть наделен волей, поэтому навязать такому человеку волю — значит придать ему некоторую долю необходимого сознания, находящегося вне данного человека. М. Вебер в этом своем представлении недалеко ушел от философов, которые полагали, что история творится не людьми, а их представлениями, что человеком движет идея, а не потребности. И потому воля отдельного человека может быть навязанной.

Подобное представление о людях, наделенных сознанием, но не наделенных действием, уподобляет их бездействующим духам, а представление о людях, наделенных действием, но обделенных сознанием, уподобляет их животным. И в том и другом случае «своя воля» М. Вебера навязывается индивидам, которые как в своем сознании, так и в своих действиях не вполне нормальны, обладают ограниченной дееспособностью. К ним современное законодательство относит несовершеннолетних детей и граждан с психическими расстройствами, не могущих понимать значения своих действий и руководить ими. Они не самостоятельны и, как дети полностью зависят от взрослого родителя, зависят от своих опекунов.

М. Веберо, определяющий власть как любую возможность навязать свою волю, видел не людей, могущих определять свою судьбу, а в лучшем случае детей, которые резвятся на улице, но как только настало время обеда, по указке воспитателя разбираются по парам и, взявшись за руки, идут в помещение. Но люди — это не только дети, среди них есть и взрослые, сознание и действия которых вполне самостоятельны, воля которых может сопротив-

ляться. И это свойство взрослых людей учитывает М. Вебер, говоря в своем определении власти, что воля может быть навязана «вопреки сопротивлению». Однако и здесь мы видим, что М. Вебер сохраняет свое представление о людях как о детях и больных с психическими расстройствами. Действие без сознания уподобляется детскому бунту. А детский бунт есть тоже сопротивление, но такое, которое в своей основе имеет всего лишь бессмысленное действие. Ребенок, отказывающийся от еды, приготовленной родителями, бунтует. И этот бунт есть недовольство ребенка, оно не может быть им выражено окончательно и словесно. Бунт не приобретает окончательного осмысления, завершено логического определения. А коль это так, то необходимо внушить ребенку, что его поступки вредят его же здоровью, делают больно родителям, что за подобное непослушание он не получит сладкого и не пойдет гулять. Это внушение и есть навязывание родительской воли ребенку, не понимающему, зачем она навязывается.

Люди-дети в веберовском понимании не способны быть в меру сознательными и действующими, они принимают навязанную им «свою волю» и тем подтверждают правильность логического определения власти М. Вебера. Сфера, в которой «своя воля» навязывается, для М. Вебера есть «рамки социальных отношений». И здесь он ошибается, определяя пространство для власти в виде социальных отношений. Социальные отношения есть другое выражение власти, ибо в них заложена власть. Если не так, то сознание было бы чем-то другим, а не осознанием этих отношений, а действия — противоположными этим же отношениям. Поэтому пространством власти является общество, для которого отношения есть необходимое условие его существования. Без них власть превращается в свою противоположность, в безвластие или в самовластие индивидов, в хаос, в дух протестантизма [3]. Но так как «своя воля» М. Вебера должна быть реализована, ему ничего не остается делать, как признать, что социальные отношения не наделяются властью, они к ней нейтральны. И только в этом случае воля может себя проявлять, навязывая такие отношения, в которых способность людей к сопротивлению уже сломлена.

Нейтральность социальных отношений к воле только и дает ей основание быть навязанной. Но отношения отношениям рознь,

и они могут быть так устроены или доведены до такого критического состояния, когда какой бы сильной ни была воля, она не может быть навязана народу. Это критическое состояние отношений есть предвестник революции, когда навязываемая прежде воля перестает быть таковой, она гибнет вместе с отношениями. Монархии многих стран потерпели поражение вместе с навязыванием «своей воли» монархами. Этим подчеркивается то, что отношения рождают волю, а не воля порождает отношения. А коли так, то воля — вторичный продукт и зависит от социальных отношений. Если и это так, то социальные отношения не могут быть пространством для буйства воли, само отношение уже есть объективное выражение субъективной воли человека, тот предел для воли, где ее жизнь завершается.

Для М. Вебера безразлично, на чем основана возможность навязывать «свою волю», однако оснований для этого в обществе не так уж и много, и это безразличие не может быть оправдано. Если воля — это сознание и действие индивидов, то основание для нее есть сам человек, наделенный сознанием и деятельностью, условиями жизни и потребностями. Это реальные основания, на которых произрастает воля человека, и безразличными их не назовешь. Потребность человека, являясь основанием для воли, определяет ее непосредственно. Между потребностью человека и его волей нет непреодолимых преград, воля есть осознаваемая человеком потребность в некотором действии, могущем привести его к той или иной цели. Это абстрактное определение воли указывает нам на то, что воля, как и потребность, — свойство человека и проявляется лишь тогда, когда он занимается деятельностью с целью удовлетворения потребностей. А «насколько цель “фундаментальнее” средства, применяемого для ее достижения, настолько же экономическая сторона отношений является в истории более фундаментальной, чем сторона политическая» [4, с. 164], что говорит о том, что «своя воля» есть подчиненный социальный продукт и переносить властные отношения «...с экономической почвы на почву морали и права, т. е. из области прочных материальных фактов в область более или менее шатких мнений и чувств» [4, с. 160], значит признать первенство политики над экономикой и проводить «свою волю» в безматериальном пространстве материальной

зависимости и возникающих на этой основе различных форм эксплуатации и власти, т. е. господства.

Не останавливаясь на других основаниях навязывания воли, т. е. происхождения власти, следует сказать, что воля есть действия осознающего их социальное значение человека. И только при том условии действия становятся властными, когда они, будучи вpleтёнными в структуру социальных отношений, поддерживают и защищают их. А в силу того, что социальные отношения в их конкретно-историческом аналоге есть господствующие отношения, то и действия, направленные на их поддержку и защиту, приобретают в социальном смысле значение власти. Эти видимые проявления власти М. Вебер воспринял как сущностное ее значение и придал «своей воле» способность быть навязанной, а действия по поддержке и защите господствующих отношений назвать способностью и возможностью навязывать одними людьми другим свою волю, т. е. властью. Правда, от этого власть не стала властью, но зато воле был дан простор в определении структуры и состояния всего общества. Волю из простого сознания и действий человека М. Вебер превратил во властное сознание и властные действия, в деятельного субъекта истории. Теперь воля человека может творить властные чудеса, только от воли руководства страны зависит как материальное благосостояние, так и нравственность общества. Представления о том, что все в этом мире зависит от разумной или неразумной, доброй или злой воли людей, порожденные всей старой и новой идеалистической или субъективистской философией, стали господствующими и в нашей стране. И в их культивировании большую роль сыграл «высокооченый», как его называл В. И. Ленин, господин — профессор Макс Вебер.

В современных отечественных философских изысканиях власть определяется через призму свободы, тогда как тот же Р. Дарендорф с властью, этой старой, но сохраняющей свое значение категорией, связывал закрытые общества, которые нежизнеспособны, но «обладают фатальной привлекательностью для людей, которым невыносимо бремя свободы» [1, с. 27]. Для наших философов власть не просто бремя свободы, она только и есть свобода, что еще раз доказывает, что для аргументации или определения власти достаточно мнения, а имеются ли в действительности обоснования

ему, имеет мало значения. Она по-прежнему самоопределяемая, самодостаточная, исходит из самой себя, существует от века, она есть свобода. И это свойство власти наши философы из Екатеринбурга увидели «именно с помощью увеличительных стекол физики и метафизики. И, увидев это, они воскликнули: “Эврика! Власть — это свобода. Мы писали эту книгу о власти как свободе, которая бесконечно блуждает в запутанных лабиринтах своего исторического существования в поисках собственной сущности”» [5, с. 9]. Побегав и поискав свою сущность в лабиринтах свободы, власть находит себе применение в истории. Она становится своеобразным «чистильщиком», «который призван самой историей убрать из исторического мира все лишнее, косное, отжившее, все то, что могло бы так или иначе помешать осуществлению свободы в качестве сущности этого мира. Очень часто такого рода зачистка заканчивается трагически для свободы. Но практически всегда победившая, оставшаяся в одиночестве власть «пожирает саму себя как единственный продукт, действительно прошедший историческое чистилище» [5, с. 11]. Эта полная трагизма как для свободы, так и для власти история «о пока еще не раскрытых тайнах и удивительных приключениях власти, отправившейся в увлекательное и в чем-то даже авантюрное путешествие по скрытым лабиринтообразным нормам свободы...» [5, с. 13] выдается сегодня за философию власти как свободы, уводит читателей в полную бессмыслицу, блуждающую в лабиринтах интерсубъективности (результатов познания) автора. С другой стороны, власть, став самостоятельной, приобретает элементы свободы, становясь посредником между человеком и его свободой, всякий раз уменьшаясь в своей свободе, как только наступает момент деятельных требований человеком большей свободы. Свобода власти, отчужденной от человека, находится в обратной зависимости от свободы человека, и чем она больше, тем меньше роль отчужденных сущностей в жизни людей.

Для сегодняшних философов власть — это свобода, а для философов советского периода власть не смогла уйти в своем определении дальше веберовской «своей воли». Ф. М. Бурлацкий в «Философском энциклопедическом словаре» 1983 г. издания понимает власть как «способность и возможность осуществлять свою волю,

оказывать определяющее воздействие на деятельность, поведение людей с помощью каких-либо средств — авторитета, права, насилия (экономическая, политическая, государственная, семейная и др.)» [6]. Данная традиция и в современной России продолжает свою жизнь. Т. А. Алексеева в «Новой философской энциклопедии», вышедшей под редакцией В. С. Степина в 2001 г., под властью понимает «возможность оказывать воздействие на что-то и на кого-то. Власть тесно связана с авторитетом» [6]. Во «Всемирной энциклопедии: Философия», изданной в 2001 г., власть понимается как «особые отношения между людьми, способность осуществлять свою волю» [7, с. 170–171]. В «Философском энциклопедическом словаре» 2010 г. власть, «в отличие от физического насилия, сила, оказывающая воздействие на тело, душу и ум, пронизывающая их, подчиняющая другому закону своей воли» [6]. Такое же понимание власти переключивается и в политологию, образованную лишь в 1989 г. «Политология: Энциклопедический словарь», вышедшая в 1993 г.: «...понятие власти включает понятие отношения, основанного на наличии субъекта и объекта (или второго пассивного субъекта), особого волевого отношения субъекта к объекту. Оно состоит в побуждении к действию, которое второй субъект должен совершить по желанию первого» [8, с. 41].

Перечень определений понятия «власть» убеждает нас в том, что основные представления о власти в философской и политологической энциклопедиях вращаются вокруг власти как воли. И лишь в редких случаях под властью понимается не только «не-что, обязательно имеющее субъекта, обладающего намерениями и желанием властвовать, но и власть бессубъектная, которую получают — над субъектами! — его объективные структуры, материальные и ментальные, предметно-вещные, социально-организационные и информационные» [9, с. 57]. Здесь налицо ключевые признаки власти, и главный из них — основанное на принудительной силе овладение и господство над субъектами, их сознанием, социальным поведением. Такова власть (принудительно управляющая сила) социальных (материальных) институтов, структур и предметов: собственности и денег, политических и сексуальных отношений, социальных ролей и техники, ритуалов и языков. Такова же власть ментально-информационных, включая духовные,

феноменов: традиций и норм, знаний и ценностей, символов и художественных образов [9, с. 57].

Данное понимание власти как объективно данного отношения, выраженного в материальных институтах, структурах и предметах, как принудительно управляющая сила, независимая от воли и поведения людей, восходит своими корнями в материалистическое понимание истории. «Это закрепление социальной деятельности, — пишут К.Маркс и Ф.Энгельс в “Немецкой идеологии”, это консолидирование собственного продукта в какую-то вещную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты, является одним из главных моментов во всем предшествующем историческом развитии» [10, с.31]. И далее: «Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — эта социальная сила, вследствие того что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая сила, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд собственных фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и поведение» [10, с. 31]. Стихийность совместной деятельности людей, в основе которой лежит такое же стихийное разделение труда, порождает продукт, а вместе с ним и отношения, которые не зависят от субъективной воли и поведения человека, ибо «... пока люди находятся в стихийно сложившемся обществе, пока, следовательно, существует разрыв между частным и общим интересом, пока, следовательно, разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно, — собственное деяние человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того чтобы он господствовал над ней» [10, с. 31]. И этот продукт есть частная собственность, так как «... разделение труда и частная собственность — это тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же са-

мое, что в другом — по отношению к продукту деятельности» [10, с. 29]. Вместе с частной собственностью и разделением труда «дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом; притом этот общий интерес существует не только в представлении как всеобщее, но прежде всего он существует в реальной действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделен труд» [10, с. 29]. Именно в силу этого противоречия между частными и общими интересами последние в виде власти принимают самостоятельную форму, оторванную от действительных — как отдельных, так и совместных — интересов, и вместе с тем форму иллюзорной общности.

Фантом власти, имеющий земную основу, но всякий раз выходящий за ее пределы, и смог привести к выводу о том, что над людьми довлеет некий рок, принуждающий их к безволию и бездействию, ограничивающий их или направляющий их волю и поведение вопреки как частному, так и общественному интересу. Так, торговля, которая есть не что иное, как обмен продуктами различных индивидов и стран, господствует над всем миром благодаря отношению спроса и предложения — «отношению, которое, по словам одного английского экономиста, витает подобно античному року над землей, невидимой рукой распределяя между людьми счастье и несчастье, созидая царства и разрушая их, вызывая к жизни народы и заставляя их исчезать...» [10, с. 32]. Это власть, порожденная человеком, требующая от каждого, включенного в отношения обмена, подчиниться и приобрести столько элементов свободы, сколько данные отношения только и могут дать. Производство, обмен и распределение как продукт стихийного взаимодействия людей в процессе своего собственного воспроизводства становятся силами, власть которых до тех пор безгранична, пока они находятся вне контроля со стороны общества. Граница невозможности отчуждения власти от индивидов пролегает между частной и общественной собственностью. И если в зоне частной собственности отчуждение власти есть закономерный процесс, в рамках которого общество только и может воспроизводиться со всеми опасностями и рисками, а монополия на власть

является продолжением монополии на частную собственность, то в зоне общественной собственности потенция отчужденной власти снижается в силу своей адекватности развитым и разумным потребностям.

Сторонники отказа от старых, но еще живущих категорий власти и классов, такие как К. Поппер, а вслед за ним и Р. Дарендорф, перевернули действительность с ног на голову и закрытым, т.е. социалистическим обществам в основном, в которых разум человека стал торжествовать и одерживать одну победу за другой над стихийностью капиталистических отношений, приписали то, что свойственно капиталистическим отношениям, — монополизм собственности и вытекающий из последнего монополизм власти, диктующий и насаждающий всему обществу отношения частной собственности даже там, где общество давно уже их переросло. Невидимая рука объективных законов того способа производства, который сегодня является господствующим, предопределяет и принуждает индивидов осуществлять поступки и направлять свою волю в русло этих законов. В противном случае поступки или поведение индивидов разбиваются о непреступную стену существующих отношений, и тогда результатом их поступков становятся несчастья. Но и следование этим законам не всегда и не для всех оборачиваются счастьем. Ибо современное общество порождает на основе разделения труда и частной собственности образование классов людей, одни из которых полностью пользуются его плодами, а другие не могут этого сделать.

Перед индивидами встает выбор: либо подчиниться существующим законам, а не подчиниться нельзя, либо идти против этих законов, не следовать им, как это делают представители антикапиталистического движения, отказывающиеся от плодов индустриальной и постиндустриальной цивилизации. Но отказ от достижений цивилизации есть отказ от современной жизни, есть движение, противоположное тому, которым уже овладела бóльшая часть человечества. Поэтому не отказ от достижений цивилизации, а все большее приближение, овладение и распоряжение ими не горсткой людей, а всеми и каждым есть перспектива общественного развития. В результате материальная сила, вызванная к жизни самими индивидами, не могущими в полном объеме этой силой овладеть, для объяснения ее

находят причину в воле, в сознании и действиях самих индивидов. Надо признать, что материальное производство, разделение труда, частная собственность, присвоение и эксплуатация чужого труда, сам труд, капитал, деньги и прибыль, обмен, спрос и предложение, а также возникающая на этой основе конкуренция — условия существования того класса, который исторически является порождением этих условий в силу того, что они являются прежде всего условиями их собственного существования и в большей степени ими же овладеваются. Господство над этими условиями обуславливает господство над теми, для кого единственной собственностью является их собственный труд. Это власть все-таки иллюзорная, но порождающая представления о том, что только воля данного класса и всех созданных ими институций осуществляет властные отношения. Объективное подчинение подчиняющего, не могущего упразднить данную зависимость, не уничтожив самого себя, не может найти оснований для оправдания своего господства кроме как в «своей воле». Эта иллюзия со времен К.Маркса и Ф.Энгельса является официальной иллюзией гражданского общества, постоянно укрепляется теоретическими изысканиями сменяющих друг друга поколений ученых. Вырваться из круга иллюзорных представлений о власти как о насаждаемой воле — значит признать, что над людьми властвуют ими же созданные обстоятельства, и понять, что власть как чуждая индивиду сила находится не вне его, а в нем самом, в том согласии с обстоятельствами, которые делают его жизнь малоприятной, а то и невыносимой. Но эти знания не безобидны для существования современной цивилизации — они есть целая революция встающего с колен индивида, начинающего осознавать свое превосходство над условиями жизни.

Власть — это материальная сила, созданная самим индивидом, и живет она в тех условиях, которые являются питательной средой буржуазии, заинтересованной в их существовании и воспроизводстве. «Олигархия никак не может понять того простого факта, — пишет К.Маркс, — что политическая власть является лишь порождением экономической власти и что класс, которому олигархия вынуждена уступить экономическую власть, неизбежно завоюет также и политическую власть» [11, с.72]. Воспроизводство этих сил равносильно воспроизводству класса буржуа-

зии, для которой жизненно важно воспроизводство власти этих условий для всех находящихся рядом с буржуазией классов. Она заинтересована в том, чтобы власть условий ее существования сохраняла свое значение и для других классов. Но так как другие классы есть порождение тех же условий, то власть давит, правда с различной силой, на все классы общества, из чего возникает иллюзия, что власть есть нечто вне данных индивидов и что государство как официальное олицетворение этой силы, созданное для поддержания политическим образом существования этой силы, является субъектом власти. Государство, созданное для защиты условий воспроизводства, условий существования класса буржуазии, в представлениях, да и в действительности, превращается в опосредованную силу между защищаемыми условиями существования буржуазии и всем обществом и предстает перед индивидами в роли злой собаки, которая не подпускает людей к уже давно умершему хозяину, чтобы похоронить его.

Власть в концепции материалистического понимания истории предстает как сила материальных отношений, порожденных в условиях, когда материальное производство становится целью, а труд средством, порожденных разделением труда и добровольным закреплением людей за той или иной профессией, что само по себе является условием культивирования иллюзий о своей собственной жизни и жизни людей. Власть есть сила, которая уже сама «проходит... ряд собственных фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и поведение» [8]. Зависимость от этой силы, которая в каждом конкретном случае является то в профессии, которая сдерживает творческий потенциал индивида, то в постоянном безденежье, то в случайностях, ставших законом в определении судьбы индивида, то в государстве, стремящемся в порыве преданности интересам господствующего класса придать чуждым индивиду условиям еще более чуждый характер, делает жизнь людей не их собственной жизнью, а жизнью чуждых ему сил. Не он сам определяет свою судьбу, а его судьба определяется этой силой, влекущей индивида в силу господствующих в материальном мире законов к таким формам своего индивидуального бытия, которые убивают в нем человеческое.

Все пороки современного общества есть результат зависимости индивидов от власти, непосредственно вытекающей из условий организации материальной жизни. Путь освобождения индивидов от власти обстоятельств и приобретения самостоятельности — это путь признания за ними общественного и демократического контроля. Но этим не исключить зависимости индивида от власти, которая в свою очередь в не меньшей степени зависима от частной собственности, ибо политическая власть над частной собственностью приводит лишь к «...собственной власти частной собственности, к ее сущности, которая доведена до существования. Что остается политическому государству в противоположность этой сущности? Остается иллюзия, будто оно является определяющим, в то время как оно является определяемым. Государство, конечно, ломает волю семьи и общества, но оно это делает для того лишь, чтобы дать существование воле частной собственности, которая неподвластна семье и обществу, и признать это существование высшим существованием политического государства, высшим нравственным существованием» [12, с. 335].

Не задерживаясь более в понимании власти в недрах материалистического понимания истории, следует сказать, что попытки сблизить субъективистский и объективистский подходы к определению власти, по нашему мнению, не приводили к положительным результатам. Проблеме власти отдавалось предпочтение многими исследователями. В западной традиции принято считать политическую науку наукой о власти вообще [13]. Однако М. Дюверже, придерживаясь той концепции, что власть вообще является предметом политической науки, отстаивал точку зрения о том, что в предмет политической науки помимо власти необходимо включить и влияние. Влияние в политике не только характеризует основную направленность политической жизни, но и во многих отношениях дополняет ее [13]. Так появилось направление в исследованиях власти, которое стало отождествлять влияние и власть, предоставив власти не навязывать свою волю, не быть силой, от которой проистекает жесткая зависимость, а быть институцией, представляющей подчиненным индивидам осуществлять выбор из многообразия властных решений. И такой концепцией власти является теория средств коммуникации.

Теория средств коммуникации под властью понимает средство, ничем не отличающееся от иных средств коммуникации — истины и денег. Ее представителем является немецкий философ и социолог Н. Луман. Автор монографического исследования «Власть» во введении начинает с того, что ставит под сомнение продуктивность такого анализа власти, который берет свое начало с ее определения. Он говорит, что «...невозможно поступательно двигаться вперед, заранее имея в своем распоряжении некое понятие власти. Поэтому необходимо попытаться использовать более общие концепции, находящие применение в иных сферах и могущие послужить основой привнесения в сферу теории власти уже обоснованных проблемных постановок и способов образования понятий, а также сравнения этой сферы с исследованиями в иных, сопредельных предметных областях» [14, с. 7]. Подобные взгляды, согласно которым определять нечто — значит заранее себя поставить в ограниченные рамки этого определения и не иметь возможности выходить за них, исследуя проблему власти, становятся распространенными, в силу чего для исследователя открывается мыслительный, методологически несдерживаемый простор. Если тому или иному явлению нет определения, то это тоже, как пишет К. Маркс, определение, но самое худшее. Свобода мыслителю дается не для того, чтобы трактовать то или иное явление на какой угодно манер, а для того, чтобы увидеть корни данного явления и совокупность связей, охватываемых им. Необходимо раскрыть конкретно-историческую совокупность связей, которые данное явление только и делают таковым.

Испытывая недостаток теорий, в которых власть занимает центральное место, Н. Луман хочет ее обозреть через призму современных теорий общества и тем самым рассмотреть власть как простое выражение или независимую величину, свойственные обществу как социальному факту [14, с. 9]. И Н. Луман находит теорию, дающую возможность «...понять феномен власти как символически генерализированное средство коммуникации и проанализировать его в связи с теорией общества в целом» [14, с. 10].

«Теория средств коммуникации в качестве основания теории власти обладает тем преимуществом, что открывает возможность сравнения власти с коммуникативными средствами иных видов, —

пишет Н. Луман, — например, с истиной или деньгами» [14, с. 11]. Н. Луман исходит из «более глубокой гипотезы, в соответствии с которой социальные системы образуются вообще исключительно благодаря коммуникации, т. е. мы изначально предполагаем, что разнообразные селективные процессы антиципативно (предчувствовать, предвидеть. — *Авт.*) или реактивно взаимно определяют друг друга. Социальные системы возникают прежде всего из необходимости селективного согласования. С другой стороны, сама эта необходимость может быть воспринята только в социальных системах. Условия для образования возможности подобной связи являются результатом эволюции и изменяются вместе с ней. Точно так же, как эволюция демонстрирует временной смысловой характер общественной системы, а дифференциация — ее предметный смысловой характер, коммуникация артикулирует социальный смысловой характер» [14, с. 13]. Фундаментальной предпосылкой власти является селективная неопределенность. «Этот постоянный переход от производства неопределенности к ее устранению является основной предпосылкой существования власти, условием, которое образует пространство генерализации и специфики особого коммуникативного средства, а отнюдь не представляет собой чего-то вроде особого источника власти наравне с другими» [14, с. 18]. «Власть становится более могущественной, если она оказывается способной добиваться признания своих решений при наличии привлекательных альтернатив действия или бездействия. С увеличением свобод подчиненных она лишь усиливается» [14, с. 18]. Посему власть следует отличать от принуждения к какому-либо конкретному действию, так как у того, кто принуждается, возможность выбора сводится к нулю, а в своем крайнем варианте принуждение сводится к физическому насилию и тем самым подмене собственными действиями действий других людей, которые власть не в состоянии вызвать [14, с. 18–19]. В принуждении власть теряет свою функцию «наведения мостов между полюсами двойной контингенции. Принуждение означает отказ от преимуществ символической генерализации, отказ от того, чтобы управлять селективностью партнера. <...> К насилию прибегают ввиду недостатка власти». И далее: «Лишь в самых простых системах использование принуждения может быть централизованным. Ком-

плексные системы способны централизовать лишь решения об использовании принуждения... это означает, что для того, чтобы сделать принуждение возможным, в этих системах уже должна существовать должным образом сформированная власть, введенное Максом Вебером понятие “орган принуждения” характеризует именно такое положение дел» [14, с. 19].

Как бы ни стремился Н. Луман уйти от определения власти введением фундаментальных предпосылок власти и ее отличия от принуждения, он все-таки нам его дает, и это определение указывает, что власть — это посредник между «власть имущими» и «подчиненными чужой власти». И прежде чем стать посредником, власть обязана приобрести символическую форму. Он пишет: «...во всех случаях прямое коммуникативное обращение к власти заменяется обращением к символам, накладывающим на обе стороны нормативные обязательства...» [14, с. 21]. Исходя из представления о власти как о посреднике или как о средстве коммуникации, власть предстает перед нами как норма, и такая норма, которая обязывает к действию или бездействию. Смысл понимания власти в рамках предложенной Н. Луманом теории средств коммуникации сводится к тому, что власть есть ситуация неопределенности, что властные решения, принимаемые властью имущими, эту неопределенность порождают, и для ее исключения необходимо, чтобы она обладала селективными функциями, т.е. давала возможность подчиненному чужой власти осуществить выбор из совокупности решений. Только в этом случае власть приобретает силу влияния на селекцию действий или бездействий подчиненных, только в этом случае она становится могущественной, только с увеличением свобод подчиненных она лишь усиливается.

В предложенной концепции Н. Лумана нет ничего нового в понимании власти. В свое время К. Маркс и Ф. Энгельс выдвинули идею о том, что государство, а значит и государственная власть в обществе, являются посредниками между человеком и свободой человека. И государство в силу своего интереса, ставшего всеобщим интересом, формулирует совокупность символов-норм, необходимых для материальной основы своего бытия. Н. Луман же вводит свой символический элемент по обязанности, а не по необходимости, обусловленной материей общества, и тем самым

власть превращается в норму, т. е. власть, как и у всех приверженцев субъективизма, есть внешнее по отношению к индивидам, она насаждается в виде символов, но таких символов, которые открывают возможность для индивидуальной селекции. И это есть предел могущества власти как посредника. Принудительность власти говорит лишь о ее слабости, об утрате своей функции «наведения мостов между полюсами двойной контингенции».

Власть не есть воля подчиняющего и подчиненного, ее функция состоит в том, что она, как говорит Н. Луман, «устанавливает возможные сцепления событий абсолютно независимо от воли подчиненного этой власти человека, совершающего те или иные действия, желает он этого или нет. Каузальность власти заключается в нейтрализации воли подчиненного, а вовсе не обязательно в его сломе. <...> Скорее, власть можно сравнивать с комплексной функцией катализатора. Катализаторы ускоряют (либо замедляют) ход тех или иных событий. <...> Если постоянно держать в уме, что, говоря о власти, мы имеем в виду реальную структуру (а не только аналитическую связь), то можно сформулировать, что власть представляет собой шанс повысить вероятность возникновения прежде невероятных селективных связей» [14, с. 23–24]. Независимая от воли человека власть становится объективным, а у Н. Лумана независимым основанием для соединения в комплексное целое «невероятных селективных связей», выступая в роли катализатора, т. е. средства превращения невероятного в вероятное. Это мистическое предназначение власти, каталитическая ее функция, основывается, по утверждению Н. Лумана, «на уже ставших очень комплексными каузальными связях. Именно поэтому власть может быть понята только как символически *генерализированное* коммуникативное средство» [14, с. 24–25], т. е. лишь очень комплексные каузальные связи, которые могут быть изменены посредством чудодейственного каталитического средства — власти, дают основание для понимания ее как символически генерализованного коммуникативного средства.

Рассмотрев наиболее важные принципы, на которых выстроено понимание власти в теории средств коммуникации, мы приходим к выводу, что эта теория под властью понимает генерализованное коммуникативное средство, символический код, служащий

мостом, соединяющим имеющего власть и подчиненного чужой власти, катализатором селекций или селективных ситуаций, превращающий невероятное в вероятное, т. е. власть есть символический посредник между «власть предержажими» и подчиненными ей, основная функция которого — отказаться от принуждения и особенно от применения физического насилия и дать возможность как тем, кто, властвуя, принимает решения или осуществляет селекцию решений, так и тем, над кем властвуют, найти такую альтернативу селекций, которая не нарушает его свободу, но при этом сохраняет внутреннюю легитимность к власти предержажим. В целом власть — это средство, оказывающее влияние [14, с. 143]. И в связи с этим она принимает свойства, позволяющие индивидам селекции самим решать, в противном случае «...власть, задавая протекающим в ее сфере интеракциям метаориентацию на решение вопросов власти и одновременно стремясь сохранить функциональность этой власти, в тенденции разрушает функциональность собственной сферы» [14, с. 145]. Только при таком абстрактном определении власти как влияния (а на индивида может оказывать и оказывает влияние ветер) возможно представить власть как генерализирующего коммуникативного средства, интегрирующего индивида во власть, так и исключаящего его из этой власти. Индивид по-прежнему в отношении власти сохраняет свое значение объекта, на который эта власть направляет свои воздействия и пытается «заменить ориентирующуюся на власть коммуникацию коммуникацией по поводу власти, однако именно это и оказывается невозможным» [14, с. 150].

В теории средств коммуникации нельзя рассмотреть возможность поставить власть на службу человеку. Власть в ее теоретическом или логическом определении в силу различного ее понимания и дифференциации в зависимости от сфер применения не может быть определена однозначно, хотя и носит универсальный характер в современном обществе. Этим словом обозначаются зависимые действия индивидов, определяемые не ими самими. Поэтому власть есть объективная зависимость индивида, например от природы, и субъективная зависимость, например от другого индивида. Но в обществе от тех отношений, которые и есть общество, индивид зависит не меньше, чем от природы, и в силу

исторических особенностей данная зависимость становится либо тотальной, либо оставляющей пространство для независимых, самостоятельных действий индивида. Проникновение власти во все действия индивидов есть указание на то, что власть, будучи полностью от индивида отчужденной, эксплуатируется не им самим, а иными индивидами. Эксплуатация этой зависимости предполагает использование различных средств. В результате снижения роли насильственных средств усиливают свою роль средства коммуникации, которые генерализируют символическую зависимость посредством выработки норм, правил, процедур, укрепляющих представленную зависимость. Отсюда идеологическая власть (а сегодня ее называют символической. — *Авт.*) становится наиболее значимой, оказывающей определяющее влияние на мировоззренческие установки индивидов. И государство, само являющееся образованием идеологическим, использует символическую власть, поддерживает весь имеющийся в обществе институциональный идеологический инструментарий: церковь, СМИ, партии, некоммерческие организации и объединения, такие как Народный фронт, общественные советы, экспертные советы и даже оппозицию, которая в своих требованиях не выходит за пределы существующей системы.

В современную эпоху всеобщей грамотности, теле-, радио-, компьютерных коммуникаций идеологическая власть стала всепроникающей и эффективной в деле формирования и укрепления отношений частной собственности, в деле укрепления основополагающих ценностей капиталистического способа производства. Изменившаяся роль слова и образа в формировании сознания индивидов, их увеличившееся влияние позволили из них сделать власть, расширив представление о власти как о простом влиянии. И если исходить из понимания власти как влияния на сознание индивида, то мы приходим к обществу с множеством альтернатив, из которых всякий частный интерес черпает власть с адекватной его интересу селекцией. Но не во всяком кафе индивид может удовлетворить свой частный интерес к желаемым блюдам, не то что во власти. Предназначение власти — явить и сохранить общий интерес, но в истории эти два действия если и совпадали, то лишь в случаях всеобщего удовлетворения, а оно всегда связано

с периодами развития способа производства по восходящей, пока он остается еще общественно нормальным, в противном случае частный интерес приобретает достаточную потенцию для ниспровержения власти, потерявшей все свои свойства средства генерализирующей коммуникации.

Подводя итоги представленного анализа, необходимо сделать ряд выводов. Во-первых, современные представления о власти являются модернизированным аналогом представлений, сформированных в недрах субъективистской и объективистской традиции XIX в. Во-вторых, понимание власти как «своей воли» одного или нескольких индивидов, насаждаемой другим индивидам, представляет целый пласт представлений о власти с идеалистической или субъективистской позиций. В-третьих, в объективистской традиции власть представлена как отношение, вплетенное в совокупность материальных отношений людей, но отчужденных и эксплуатируемых господствующим классом. В-четвертых, компромиссом между данными подходами в определении власти является теория средств коммуникации, которая исключает самостоятельное определение власти вне коммуникативных средств, наделяя последнюю функцией посредничества, позволяющего осуществить селекцию решений, исключаящую насилие, а использование последнего говорит не о власти, а о ее отсутствии. В-пятых, различия в определениях власти есть отзвук социальных различий в положениях и интересах, симптоматика которых выражена этими различными определениями и представлениями. В-шестых, как бы ни определялась власть, данная категория не потеряла своего значения для объяснения социальной действительности, в которой все генеральные процессы (отклонения естественны, но они потому и отклонения от генерального, основополагающего, что пребывают в некотором противоречии к генеральному и основополагающему) монополизированы частной собственностью и различными формами ее обобществления. Монополизм собственности, ближайшей причиной которого является разделение труда, обуславливает пороги, горизонты и т. п. подчинения ее законам. Формы данного подчинения, добровольные, как это случается в сфере экономике, более или менее насильственные, как это присуще политике, могут быть различными,

но от этого суть бессубъектной власти, объективно представленного подчинения, не меняется. Оно есть воплощение вещной зависимости индивидов в ее товарно-денежной форме, влекущей за собой многообразие форм подчинения, в которых власть субъектная приобретает либо меньшее, либо большее значение, но она тогда чего-либо стоит, когда исполняет необходимые социальные функции. В-седьмых, использование таких категорий, как власть, в объяснении современного общества, всей системы отношений и социальных взаимодействий дает возможность увидеть, с одной стороны, бессубъектную обусловленность всей системы отношений и взаимодействий материальным и духовным производством, обменом и распределением, подчиняющими всех и каждого и, в конечном счете, определяющими, но и в то же время предоставляющими возможность самоопределения, не выходящего за пределы господствующего производства, обмена и распределения; с другой стороны — субъектную обусловленность системы отношений и социальных взаимодействий, представленной подчинением, все дальше уходящим от подчинения лицу к подчинению нормам, чем приближает момент полной объективации субъектного подчинения, что уже сегодня становится явным, в набирающей силу цифровизации подчинения. Отсюда перед подчиняющими классами воочию встает дилемма: либо с цифровизацией подчинения полностью потерять свою социальную функцию и тем самым отказаться от власти, либо сопротивляться этому объективному процессу и двигаться в направлении, когда ей в этой социальной функции откажут. Одно становится ясным: необходимое движение в направлении объективации субъектного подчинения влечет за собой обобществление подчинения, что ускорит процесс эмансипации личности и общества от товарно-денежной зависимости и бессубъектного подчинения.

Литература

1. Дарендорф Р. После 1989. Мораль, революция и гражданское общество. Размышления о революции в Европе. М.: AdMarginem, 1998.

2. Вебер М. Хозяйство и общество. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000306/index.shtml> (дата обращения: 31.12.2018).

3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/index.php (дата обращения: 31.12.2018).

4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т.20. М.: Гос. изд-во полит. литерат., 1961.

5. Лоскутов В. А. Власть в лабиринтах свободы: монография. Екатеринбург: Урал. ин-т РАНХ, 2013.

6. Вебер М. Власть. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/211/ВЛАСТЬ (дата обращения: 27.01.2017).

7. Всемирная энциклопедия: Философия / Гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицианов. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. С. 170–171.

8. Политология: Энциклопедический словарь / общ. ред. и сост. Ю. И. Аверьянов. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та. 1993. С. 41.

9. Закс Л. А. Повсеместность власти: от метафизики к культурологии // Власть и властные отношения в современном мире: материалы междунар. науч.-практ. конф. Гуманит. ун-та 30–31 марта 2006 г.: в 2 т. Т. 1. Екатеринбург, 2006. С. 51–59.

10. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Избранные сочинения: в 9 т. Т.2. М.: Политиздат, 1985.

11. Маркс К. Беспорядки в Константинополе. — Столоверчение в Германии. — Бюджет // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т.9. М.: Гос. изд-во полит. литерат., 1957.

12. Маркс К. К критике гегелевской философии права // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т.1. М.: Гос. изд-во полит. литерат., 1954.

13. Демидова А. И., Федосеев А. А. Раймон Арон и Морис Дюверже. Их вклад в политическую науку. URL: http://npu.edu.ua!/e-book/book/html/D/iplp_kspd-Demidov%20A.%20Fedoseev%20A.%20Osnovi%20politologee/150.html (дата обращения: 21.10.2018).

14. Луман Н. Власть / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Практис, 2001.

References

1. Darendorf R. (1998) *After 1989. Morality, Revolution, and Civil Society. Reflections on the revolution in Europe*, AdMarginem Publ., Moscow. (In Russian)

2. Veber M. *Economy and Society*, ch. 1. paragraph 16. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000306/index.shtml> (accessed: 31.12.2018).

3. Veber M. *Protestant ethics and the spirit of capitalism*. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/index.php (accessed: 31.12.2018).

4. Engels F. (1961) *Anti-Dyuring*. The revolution in science, produced by Mr. Eugene Dyuring in Marks K. and Engels F. *Soch. Izdaniye vtoroye*, vol. 20, Gos. izd-vo polit. literat. Publ., Moscow. (In Russian)

5. Loskutov V. A. (2013), *Power in the labyrinths of freedom: Monograph*, d. f. n. V. A. Loskutov. Ekaterinburg.

6. Power // АКАДЕМИК. Available at: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/211/VLAST (accessed: 27.01.2017).

7. Gritsianov A. A. (ed.) (2001), *World Encyclopedia: Philosophy*, AST Publ., Kharvest. Sovremennyy literator Publ., Moscow, Minsk, pp.170–171. (In Russian)
8. Averianov Yu. I. (ed.) (1993), *Political Science: Encyclopedic Dictionary*, Izd-vo Moskovskogo komercheskogo universiteta Publ., Moscow. (In Russian)
9. Zaks L. A. (2006) The ubiquity of power: from metaphysics to cultural studies, *Vlast i vlastnyye otnosheniya v sovremennom mire: materialy mezhdunar. nauch. — prakt. konf. Gumanit. un-ta 30–31 marta 2006 g.:* v 2 t., Ekaterinburg, vol. 1, pp. 51–59.
10. Marks K. i Engels F. (1985) German Ideology in *Izbrannyye sochineniya*, v 9-ti t., t. 2., Politizdat Publ., Moscow. (In Russian)
11. Marks K. (1957) The riots in Constantinople. Collaboration in Germany. The budget in Marks K. and Engels F. *Soch. Izdaniye vtoroye*, vol. 1, Gos. izd-vo polit. literat. Publ., Moscow. (In Russian)
12. Marks K. (1954) To a criticism of the Hegelian philosophy of law in Marks K. and Engels F. *Soch. Izdaniye vtoroye*, vol. 1, Gos. izd-vo polit. literat. Publ., Moscow. (In Russian)
13. Demidova A. I., Fedoseyev A. A. *Raymond Aron and Maurice Duverger. Their contribution to political science*. Available at: http://npu.edu.ua/!e-book/book/html/D/iplp_kspd_Demidov%20A.%20Fedoseev%20A.%20Osnovi%20politologiee/150.html (accessed: 21.10.2018).
14. Luman Niklas (2001) *Power*, translated by A. Yu. Antonovskiy, Praxis Publ., Moscow. (In Russian)

УДК 316.62

Программирующая роль культуры: универсальная модель цивилизационного развития В. С. Степина

А. Н. Данилов

Статья посвящена осмыслению творческого наследия выдающегося современного философа Вячеслава Семеновича Степина (1934–2018). В статье рассматривается универсальная модель цивилизационного развития, над которой ученый работал в последние годы. В.С.Степин выделяет культуру как среду, где возникают новые жизненные смыслы и ценности, которые затем становятся зародышевыми формами нового культурно-генетического кода, обеспечивающего новый тип цивилизационного развития. Переход общества в информационную фазу реально актуализировал проблему про-

граммирующей роли культуры. По В. С. Степину основания культуры, представленные мировоззренческими универсалиями, выступают как своеобразные базисные гены того или иного типа социальности. Сегодня решение проблемы формирования новой матрицы ценностей выступает условием перехода к новым стратегиям цивилизационного развития. Они должны вырастать внутри современной цивилизации. С современной информационной коммуникационной революцией радикально изменился сам механизм восприятия и влияния информации на характер цивилизационного развития. Информационное воздействие традиционных СМИ и Интернета выступает одним из факторов, влияющим на формирование ценностных ориентаций личности. Медиапространство в целом создает условия для возникновения устойчивого интеллектуального фона, который формирует восприятие и последующую поведенческую реакцию индивида.

Ключевые слова: В. С. Степин, культура, программирующая роль, культурный код, цивилизационное развитие, диалог культур, матрица ценностей.

THE PROGRAMMING ROLE OF CULTURE: STEPIN'S UNIVERSAL MODEL OF CIVILIZATION DEVELOPMENT

A. N. Danilov

The article is devoted to understanding the creative legacy of the outstanding contemporary philosopher Vyacheslav Semenovich Stepin (1934–2018). The article about the programming role of culture observes the universal model of civilizational development, on which the scientist has worked in recent years. Stepin singles out the culture as an environment where new life meanings and values emerge and then become the embryonic forms of a new cultural-genetic code, which provides a new type of civilizational development. The transition of society into the information phase actualized the problem of the programming role of culture. According to Stepin, the foundations of culture, represented in worldview universals, act as a basic genes of a particular type of sociality. Just as the genesis of new types of organisms is impossible if genetic transformations do not occur, so the emergence of new types of society implies a change in fundamental life meanings represented by the universals of culture and their transformation. Today, the solution to the problem of the creating the new value matrix is a prerequisite for the transition to a new strategy of civilizational development. They must grow inside a modern civilization. With the modern informational revolution, the very mechanism of perception and the influence of information on the nature of civilizational development has changed radically. The information influence of the traditional media and the Internet is one of the factors, which changes the individual value orientations. The media creates the conditions for the emergence of a stable intellectual background, which forms the perception and subsequent behavioral reaction of the individual.

Keywords: V.S.Stepin, culture, programming role, cultural code, civilizational development, dialogue of cultures, matrix of values.

ВВЕДЕНИЕ

Обращение к научному наследию В. С. Степина дает основание утверждать, что его творчество во многом определило существенное приращение знаний в области философии науки и техники, философии культуры. Принципиально важно, что в своих исследованиях В. С. Степин ориентировался на системность и междисциплинарность в осмыслении современной цивилизации. Он утверждал, что «современная цивилизация вошла в стадию неустойчивости, кризисных состояний и нестабильности» [1, с. 185]. И на этом пути будут соперничать стратегии, сохраняющие базовые ценности прежнего типа развития, со стратегиями, ориентированными на поиск новых ценностей, способствующих выходу из глобальных кризисов. В этой ситуации «в центре философского дискурса выдвигаются вопросы, прямо или косвенно связанные с проблематикой судеб современной цивилизации и культуры, с возможными сценариями будущего человечества» [2, с. 761].

По мнению В. С. Степина, важнейшая задача философии, всей гуманитаристики — прогнозирование происходящих в мире глобальных перемен: «Мы говорим о том, что философия обладает по своей природе прогностическими функциями по отношению к будущим состояниям общества и культуры, и не только по отношению к науке, но и по отношению к разным сферам жизни культуры. Она как бы прогнозирует возможные миры человеческой деятельности. В этом смысле я еще раз повторяю лейбницевскую идею о математике как о науке о возможных мирах, которая хорошо подходит и к философии» [3, с. 70]. С другой стороны, «если вспомнить яркие слова Гегеля и Маркса о философии, то она действительно — “живая душа культуры”, “эпоха, высказанная в мысли”. Можно добавить, что это и квинтэссенция возможных будущих эпох, высказанная в мысли» [2, с. 712].

Анализируя содержание техногенной цивилизации, В. С. Степин отмечает, что рост потребления и распространения рыночных отношений вызывает обострение экологического и антропологического кризисов. В этих условиях, считал ученый, нужен переход к принципиально новому типу цивилизационного развития. В центре его исследований оказываются механизмы переходов

в сложных системах. Здесь вновь возникает ключевой вопрос о ценностях, задающих ориентиры перехода к новому типу цивилизационного развития. В. С. Степин считает, что новые ценности извне не придут, они должны начать формироваться в недрах техногенной культуры, и важно отыскать точки их роста. Точки роста новых ценностей он связывал также с предложенной им постнеклассической научной рациональностью, которая ориентирована на рассмотрение развивающихся человекоразмерных систем. В контексте этой рациональности в центре внимания оказывается совместное рассмотрение внутринаучных и вненаучных (социальных) этических регуляторов. Системность его подхода проявляется в органичной связи рассматриваемых аспектов фазового перехода систем с политической организацией мирового сообщества, переходящего от однополярного к многополярному миру.

К числу ценностей, уже существующих, но еще не ставших универсальными, В. С. Степин относил этику ненасилия, гуманизацию науки и технологий, личностное совершенствование, общечеловеческие ценности. Он допускал, что новая антропологическая цивилизация может и не возникнуть, и тогда человечество ждет неминуемая гибель. Поэтому человечество заинтересовано в том, чтобы существующие ростки ценностей нового типа стали реальностью новой цивилизации.

КУЛЬТУРА — СРЕДА ПРОГРАММИРОВАНИЯ

Проблематика культуры как объекта программирования стала разрабатываться в XX столетии. «Нужно откровенно сказать, что философия, да и в целом культура, оказались не совсем готовы к тем быстрым переменам, которые произошли за последние десятилетия в современном мире. Жизнь слишком быстро меняется, а осмысление изменений запаздывает» [2, с.737]. Общество так и остается до сих пор неразгаданным объектом, вечным предметом исследователей разных времен и эпох. Не исключением становится и XXI век.

«Важно осмыслить перемены, происходящие в различных сферах современной культуры, и выяснить, не возникают ли здесь новые жизненные смыслы и ценности, которые потом станут заро-

дышевыми формами нового культурно-генетического кода, обеспечивающего новый тип цивилизационного развития», — писал В. С. Степин [2, с. 737]. «Конструктивно-прогностическая функция философии особенно ярко проявляется в эпохи коренных переломов развития общества и зарождения нового типа цивилизационного развития. В истории цивилизации первым таким переломом был переход от традиционалистских к техногенным цивилизациям. В своих работах... я обосновываю тезис, что человечество вступило в эпоху второго коренного перелома, связанного со сменой типов цивилизационного развития, что в этом процессе должна возникнуть новая система ценностей, новая духовная матрица, регулирующая человеческую жизнедеятельность. Эта эпоха может быть сравнима по степени радикальной трансформации с переходом от традиционалистского к техногенному типу развития. Но если в первом случае этот переход длился столетия, то в современных условиях он будет протекать в ускоренном темпоритме» [2, с. 763].

Переход общества в информационную фазу реально актуализировал проблему программирующей роли культуры, ее культурного кода. В беседе с И. Т. Касавиным В. С. Степин размышлял: «Я видел рациональное и в формационном, и в цивилизационном подходах. Постепенно у меня стала вырисовываться идея типов цивилизационного развития. К этому меня вел предшествующий анализ универсалий культуры. В своих функциях в социальной жизни система универсалий культуры предстает предельно обобщенной программой, обеспечивающей воспроизводство определенного типа общества, своего рода геномом социальной жизни. Все сложные саморазвивающиеся системы (биологические объекты, социальные объекты) должны содержать внутри себя особые структуры, которые кодируют опыт предшествующего взаимодействия системы со средой и управляют реакциями системы на новые воздействия. В биологии опыт приспособления организмов к среде фиксируется в их наследственном коде. Совокупность таких кодов — это генофонд жизни в разных ее вариантах» [2, с. 725–726].

В общественной жизни аналогом такого генофонда В. С. Степин видел культуру. «Причем основания культуры, представленные мировоззренческими универсалиями, выступают как своеобраз-

ные базисные гены того или иного типа социальности. Подобно тому, как порождение новых видов организмов невозможно, если не происходит генетических трансформаций, изменяющих геном организма, так и возникновение новых видов общества, новых типов социальности предполагает изменение фундаментальных жизненных смыслов, представленных универсалиями культуры, их преобразование» [2, с. 726].

«Представление о биологической эволюции учитывает влияние двух факторов — мутаций генного аппарата и последующего естественного отбора. Если под этим углом зрения рассматривать развитие общества, то функции естественного отбора здесь выполняет развитие производства, экономики, а мутации генного аппарата социальных организмов — это изменение мировоззренческих универсалий культуры. Оно происходит благодаря появлению новых видов деятельности, которые до поры до времени укладываются в старую структуру жизненных смыслов, но по мере развития могут выходить за эти рамки и порождать противоречия. В такие эпохи прежние универсалии культуры как программы воспроизводства социальной жизни уже не обеспечивают ее воспроизводство во всех необходимых вариациях, подавляют нужные для общества виды деятельности. И тогда начинается эпоха критики прежних мировоззренческих установок и жизненных смыслов». [2, с. 728].

В какой-то степени проблема существования культурного кода как некой технологической системы, посредством которой передается и наследуется информация, отражающая традиции, ценности, исторический опыт предшествующих поколений, остается открытой. Культура все больше стала ассоциироваться со средой сохранения и возможной передачи духовного цивилизационного наследия. Составляющими кода культуры представляются идеи, понятия, смыслы, модели, ценности, фреймы, паттерны, память, психологические реакции и т.п. Культурные коды, как знаково-символическая форма обработки информации, выполняют функции сжатия и рубрикации сведений, их трансляции, раскрытия содержания сигналов, транскрибирования и интерпретации.

Понятие «код» и его производные, как и вся проблематика кодирования, ее теоретические и практические результаты, пока не

получили должного внимания в отечественной философии и социальном знании. Среди публикаций по проблемам кодирования наиболее распространенной является книга К. Рапая «Культурный код» [4]. В Беларуси проблемой социокультурного кода стали заниматься относительно недавно, в основном социологи и экономисты. Институтом социологии Национальной академии наук Беларуси была подготовлена серия монографий, посвященных изучению культуры Беларуси в разных поведенческих проявлениях. Коллектив авторов под научным руководством экономиста К. В. Рудого издал монографию «Потому что так решили мы: поведенческая экономика Беларуси и ее раскодирование» (2017). И. В. Лашук выпустила монографию «Социокультурный анализ современного белорусского общества» (2019). С. А. Шавель опубликовал в научных изданиях целый ряд статей, посвященных проблемам социокультурного кодирования. Также эта проблема затрагивается в книгах и статьях, посвященных исследованиям ментальности (В. В. Кириенко, А. Ю. Савенко), идентичности (В. И. Русецкая, Л. И. Науменко), культурсоциологии (В. Л. Абушенко), социальных ценностей (Д. Г. Ротман, А. Н. Данилов, Л. Г. Титаренко и др.). В совокупности начинает вырисовываться достаточно целостный подход к проблеме культурного кода, ее методологических оснований.

По определению К. Рапая, «культурный код — это бессознательный смысл той или иной вещи или явления, будь то машина, еда, отношения, даже страна в контексте культуры, в которой мы воспитаны» [4, с. 14–15]. Как видим, в предложенной дефиниции центральными являются термины «бессознательное» и «смысл». Для того чтобы понять авторский подход к проблематике кодирования и, соответственно, построения методики вскрытия кода, необходимо выяснить, какое содержание он вкладывает в эти термины, используя их как рабочие инструменты. Кроме того (что более важно), мы должны стремиться создать адекватное теоретическое интеллектуальное поле исследования социокультурного кода в контексте собственной культуры и возможного компаративного анализа. При этом он подчеркивает, что в отличие от Зигмунда Фрейда с его индивидуальным бессознательным и от Карла Густава Юнга с его коллективным бессознательным речь идет о культурном бессознательном. Имеются в виду те импуль-

сы, источником которых является культура, а бессознательны они потому, что актуально не осознаются человеком в конкретной ситуации. В.С. Степин под культурой понимал «систему исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях» [5, с. 524–526], играющую примерно ту же роль, что наследственная информация в клетке или сложном организме.

ТЕХНОЛОГИИ ПЕРЕДАЧИ ИНФОРМАЦИИ В КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

Любые крупные перемены в человеческой жизнедеятельности предполагают изменения культуры, которые, как правило, являются результатом переосмысления глубинных основ человеческого бытия и его ценностей. Идеи, рожденные в ходе этого процесса, «задают особый ракурс обсуждаемой проблемы, акцентируя внимание на роли ценностей и архетипов сознания, трансформацию которых во многом определяет тот или иной тип цивилизационного развития человечества» [6, с. 8]. Современная актуализация феномена культуры, ее программирующей роли как объекта передачи духовного наследия новым поколениям связано с именем В. С. Степина.

Толчком к анализу оснований культуры В. С. Степин приступил в конце 1970-х годов, наткнувшись на высказывание М. К. Мармашвили о том, что философия есть рефлексия над предельными основаниями культуры. Это было довольно расплывчатое определение, не указывающее, о каких предельных основаниях можно вести речь. На примере справедливости автор убедился, что такие категории широко используются в повседневной жизни, люди понимают их смысл, хотя определить чаще всего не могут. В. С. Степин подчеркивает: «Эти осознанные и неосознанные смыслы составляют содержание мировоззренческих универсалий культуры. Они фиксируют шкалу ценностей, обеспечивают понимание мира, его осмысление и переживание. Для человека вопрос о справедливости или несправедливости всегда эмоционально переживается. Это оценка, а значит, предполагает ценность» [2,

с. 419]. Следовательно, основания культуры — мировоззренческие универсалии, которые осуществляют селекцию опыта, как бы отбирают то, что достойно культурной трансляции, а также образуют категориальный строй сознания людей той или иной эпохи. Они же создают целостный образ жизненного мира человека, выражающий отношение к природе, обществу и духу (сознанию). «В своих функциях в социальной жизни система универсалий культуры предстает предельно обобщенной программой, обеспечивающей воспроизводство определенного типа общества, своего рода геномом социальной жизни. Все сложные саморазвивающиеся системы (биологические объекты, социальные объекты) должны содержать внутри себя особые структуры, которые кодируют опыт предшествующего взаимодействия системы со средой и управляют реакциями системы на новые воздействия» [2, с. 429]. В. С. Степин проводит аналогию между биологическими организмами, опыт приспособления которых фиксируется в их наследственных генетических кодах, в совокупности представляющих генофонд жизни, и общественной жизнью, где таким генофондом является культура. Причем ее основания, т. е. мировоззренческие универсалии, выступают как своеобразные базисные гены того или иного типа социальности.

Наполнение новым содержанием существующих ценностей — результат укоренения новых мировоззренческих смыслов, отражающих состояние культуры как среды, в недрах которой постоянно происходит синтез традиционного и зарождающегося нового цивилизационного опыта. В результате возникают мировоззренческие установки, определяющие жизненные приоритеты активной части общества. Когда общество вступает в фазу перехода к новому состоянию, его активная часть становится той питательной средой, которая определяет направленность изменений и их содержание. Почвой же, где «завязываются» точки роста нового, где обновляются ценности, наполняются новым смыслом, обогащаются или отвергаются, является наша действительность, социальная жизнь человека.

Время содержательно меняет матрицу ценностей, изменяется и механизм их формирования, институты влияния человека со своими поведенческими предпочтениями и установками, инфор-

мационной средой обитания. С современной информационной коммуникационной революцией радикально изменился сам механизм восприятия и влияния информации. Выстраивание нового идеала цивилизационного развития фиксируется через раскрытие сложной развивающейся ценностной системы, где неизбежным компонентом выступает ценностный конфликт. Современное развитие показывает, что трансформация политических и экономических систем может осуществляться в относительно короткие сроки, в то время как сознание и социализация, которые были приобретены в течение долгой жизни, не могут подвергнуться быстрым переменам. Они продолжают влиять друг на друга и могут в процессе приспособления к новым требованиям вызывать кризис человека и системы.

Выход из этого болезненного состояния лежит на путях адаптации к меняющемуся миру. Подтверждением тому могут служить размышления В. С. Степина о точках роста новой цивилизации: «Идеал прогресса как ускоряющихся инновационных перемен в наше время модифицирован в идеал устойчивого развития: приоритет получают такие инновационные сценарии, которые не просто взламывают и уничтожают традиции, а, адаптируясь к некоторым ее аспектам, избирательно и постепенно трансформируют традицию» [7, с. 10].

Человеку дано наблюдать этот процесс, но в его ли силах изменить мир? Постепенно накапливается исследовательский материал, который мог бы определить контуры новой стратегии цивилизационного развития. В этой связи возникает вопрос о предпосылках и механизмах формирования точек роста нового содержания матрицы ценностей как ответа на перемены в мире и мутации, происходящие в его культурном коде.

Однако современные технологии несут человеку и новые беды. Они открыли широкие возможности информационного насилия, манипуляции с общественным сознанием. На современном этапе на роль доминирующего сценария претендует сценарий, реализованный в потребительских обществах Запада. Он основан на идее роста потребления как условия экономического роста, включая в этот процесс научно-технологические революции, формирующие новые типы технологического уклада.

Так сложилось, что сегодня в мире ни одна страна не является образцом для подражания, реально нет идеала, заимствовать который стремились бы другие. Поэтому вполне закономерно, что новые независимые страны по-разному ведут себя в выборе новых приоритетов, и чем дальше — тем больше их пути расходятся. В наступившем вселенском хаосе приоритет чаще отдается на откуп исключительно выгоде — никакой идеологии, исторического и духовного родства, общности ценностей или традиций. Главенствует прагматизм, приоритет отдается наращиванию экономического и военного потенциала, т. е. сила вновь становится главным аргументом в современной геополитической игре. Капитуляция перед сильным — реальная угроза утраты национальной идентичности, формирование искаженной, фальсифицированной матрицы ценностей, потеря самостоятельного будущего. В таких условиях если и возникают новые интеграционные образования, то в большей части в интересах защиты своего суверенитета, национального и культурного своеобразия. Страна, где преобладают люди, ничего не знающие о своей истории и литературе, не увлеченные величию собственной культуры, не в состоянии что-то отстаивать или защищать. Такая страна обречена прозябать на обочине цивилизации.

Человеку дано самому определять свои ценностные ориентиры, выбирать те или иные нормы поведения в рамках функционирования реального ценностного пространства в целом. Виды ценностей могут быть самыми разными: объективными, виртуальными, не существующими в природе (мечты, идеалы), фантастическими. В. С. Степин в частности писал, что «сегодня решение проблемы формирования новой матрицы ценностей выступает условием перехода к новым стратегиям цивилизационного развития» [7, с. 11].

ОБНОВЛЕНИЕ МАТРИЦЫ ЦЕННОСТЕЙ И НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ КОММУНИКАЦИИ

«Человечество все еще не в состоянии ответить на многочисленные вызовы, которые ставит перед ним современное развитие с его мегатрендами, связанными с современным этапом научно-технической революции, коренным пересмотром культурных

ценностей, глобализацией» [8, с. 170]. Все ускоряющаяся динамика времени, глобальный характер перемен в сфере коммуникации и диалоге культур меняют наши представления о культуре. «До периода научно-технической революции культура в силу относительно небольшого и нединамического поля коммуникации была стационарным образованием. Понятие культуры в некотором смысле всегда выражало то, что остается стабильным на протяжении не только жизни отдельного человека, но и многих поколений. Жизнь людей протекала как бы на фоне культуры, и включение в нее каких-то новых ценностей могло занять целую жизнь человека. Ценности становились внутрикультурными после достаточно длительного историко-социального отбора. Это определяло изначальный консерватизм культуры и ее носителей» [9, с. 89].

«Процесс смены культурных ценностей и включения в нее новых более длительный и сложный, чем смена научной картины мира перед лицом фактов. В культурном смысле этот консерватизм оправдан, так как позволяет сохранять общезначимый фундамент культуры, не позволяя изменять систему ценностей под влиянием возникновения новых представлений, не успевших пройти “культурную обработку”. Ценности культуры имеют свойство приращення, тогда как новые научные открытия часто базируются на отрицании предшествующих» [9, с. 89–90].

Что собой представляет процесс обновления матрицы ценностей? Что мы принимаем и от чего отказываемся? Это одни из самых актуальных вопросов. Ведь формирование новой матрицы ценностей — процесс не простой и не быстрый. С ним всегда связано нарастание неустойчивости в обществе, ослабление власти и обострение многих социальных проблем.

В настоящее время проблема ценностей стала одной из центральных в гуманитарном знании. Серьезный вклад в ее разработку внесли Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс, Г. Мюнстерберг (автор книги «Философия ценностей»). В середине 1960-х годов активно включились в эту работу В. А. Ядов и А. Г. Здравомыслов. В последние десятилетия появились новые социальные нормы, правила и образцы социального поведения, преобразовываются социальные представления, ожидания и идеалы. Новый жизненный опыт личности, изменение среды обитания, жизненных

планов и установок приводит к переоценке системы ценностей. Обновление содержания системы ценностей детерминировано постоянно меняющейся социально-экономической и духовной реальностью. «Я считаю, — пишет В. С. Степин, — что мы вступили в эпоху поиска новых ценностей, но они не будут заимствованы откуда-то извне и в готовом виде современной цивилизацией. Они должны вырастать внутри нее. Как у Гегеля, нечто в развитии порождает свое иное» [2, с. 739].

«Надо искать точки роста новых ценностей внутри самой техногенной цивилизации. Я думаю, что именно это на сегодня — одна из главных задач философии» [2, с. 740]. «В центре философского дискурса выдвигаются вопросы, прямо или косвенно связанные с проблематикой судеб современной цивилизации и культуры, с возможными сценариями будущего человечества» [2, с. 761]. «Чтобы найти выход из кризисов, необходимо радикальное изменение предшествующей стратегии цивилизационного развития. Такое изменение, в свою очередь, требует трансформации базисных ценностей. Они неразрывно связаны с фундаментальными жизненными смыслами, составляющими содержание концептов культуры, ее мировоззренческих универсалий — “человек”, “природа”, “человеческая деятельность”, “личность”, “рациональность”, “власть”, “добро”, “зло”, “справедливость”, “свобода” и т. д.» [2, с. 762].

«Философия призвана критически отнестись к исторически сложившейся доминирующей системе ценностей, которая до сих пор определяла развитие техногенной цивилизации. В современных изменениях культуры философии предстоит обнаружить точки роста новых ценностей, способных стать основой будущего устойчивого развития цивилизации» [2, с. 763].

Сейчас налицо симптомы глубокого мировоззренческого кризиса, что проявляется в недоверии, растерянности, парадоксальности проявления человеческого сознания. Укоренение государственности, осознание собственного суверенитета населением, выстраивание национальной идентичности — время больших испытаний, связанных с предвкушением новой ответственности, стремлением утвердить свое национальное родство, пройти тест на идентичность, ощутить отличие от недавнего общего. И соблазнов здесь очень много, чтобы не впасть в крайность национализ-

ма, фальсификации истории, в предъявление взаимных претензий к некогда единой исторической судьбе, соседям, переоценку недавних общих достижений, побед и поражений, дележку мудрецов, гениев и народных героев.

Нынешние революции стали более изощренными и разнообразными: на смену вооруженному экспорту революции и грубому давлению пришла мягкая сила — влияние через культуру, ценности, образ жизни и т. д. В то же время можно с достаточной долей уверенности предположить, что наличие широких возможностей для реализации базовых ценностей выступает важнейшим условием обеспечения стабильного развития общества. Вместе с тем здесь следует учитывать менталитет и особенности национального характера людей. Как показал недавний опыт, темп и характер изменений политической и экономической системы, а также предрасположенность к той или иной модели развития во многом зависят от структурно-экономических, этнокультурных, политических и иных конкретно-исторических черт каждой отдельно взятой страны [10, с. 22–40].

Конец XX — начало XXI столетия характеризуются возникновением новых подходов и методов оказания давления на полях политического противостояния различных государств или военно-политических блоков на другие страны с целью принуждения к подчинению себе и как гарантию покорности перед изменением базовых ценностей, поведенческих установок и предпочтений. Здесь заметно выросла роль новых современных источников информации в Интернете и социальных медиа. При этом сайты Сети по своей популярности уверенно обогнали такие источники как радио и печатные издания. Интернет сегодня практически сравнялся с телевидением. Нельзя не отметить все большее количество пользователей этого источника не только в молодежной среде, но и среди людей среднего и старшего возраста. Итак, следует обратить внимание на термин «информационное воздействие» и его содержательные характеристики.

Информационное воздействие представляет собой форму оказания влияния на сознание личности, осуществляемое с применением ресурса СМИ в целях изменения сформировавшихся оценок, мнений, убеждений, ценностей, жизненных стратегий, националь-

ной и культурной идентичностей для последующего изменения ее поведенческой реакции на происходящие события. Позитивное информационное воздействие характеризуется положительным влиянием на формирование личностных установок и ценностных ориентаций. Примерами позитивного информационного воздействия может выступать патриотическое воспитание, политика образования и просвещения, направленные на предотвращение национальных, религиозных и социальных конфликтов. Негативное информационное воздействие на сознание личности оказывает заведомо ложная и провокационная информация, направленная на изменение мировоззрения индивида и последующее управление его поведенческой реакцией. Ресурсы и технические возможности Интернета и социальных сетей позволяют осуществлять наполнение и передачу информационного контента, влияющего на взгляды, оценки и суждения населения как в негативном, так и в позитивном плане. Например, ресурсы СМИ и социальных медиа активно используются противоборствующими сторонами в политическом конфликте. Как правило, начальной фазой информационного противостояния выступает увеличение материалов и иных форм информационной активности (нагнетание обстановки) с целью привлечения внимания к возникающему противоречию или проблемной ситуации. Следующим этапом выступает «завоевание аудитории» либо консолидация потребителей информационного продукта вокруг рассматриваемого противоречия. Третий этап заключается в массовой информационной обработке аудитории, насыщении информационного пространства материалами и сведениями, позволяющими привлечь часть аудитории на свою сторону. Заключительным этапом является управляемая стороной конфликта итоговая реакция аудитории.

Сегодня очень важно было бы заглянуть в будущее и увидеть следующий уровень, новый виток эволюции — в будущее, которое выстраивается сегодня, в том числе с нашим непосредственным участием. Процесс этот достаточно продолжительный и сегодня трудно прогнозируемый, но история науки учит, что проблемы, поставленные выдающимися учеными, так или иначе находили свое решение. Конечно же, решение будет найдено, но главное, чтоб не было поздно.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Научное наследие В.С. Степина огромно, его освоение только началось. Поставив диагноз о кризисе современной цивилизации, переходе ее в стадию неустойчивости и глобальной нестабильности, он все силы направил на концентрацию внимания на решении проблем современной цивилизации и культуры. При этом особое внимание им было уделено реализации философией своей прогностической функции. Это касалось не только науки, но и других сфер жизни культуры. В центре его непосредственного научного внимания оказались механизмы перехода в сложных системах к новому типу цивилизационного развития. Точки роста новых ценностей В.С. Степин связывал с предложенной им постнеклассической научной рациональностью, которая ориентирована на рассмотрение развивающихся человекообразных систем. К числу таких ценностей, уже существующих, но еще не ставших универсальными, В.С. Степин относил этику ненасилия, гуманизацию науки и технологий, личностное совершенствование, общечеловеческие ценности. Человечество, конечно же, заинтересовано в том, чтобы существующие ростки ценностей нового типа стали реальностью новой цивилизации. Почвой же, где «завязываются» точки роста нового, где обновляются ценности, наполняются новым смыслом, обогащаются или отвергаются, является наша действительность, социальная жизнь человека, обобщенная в культуре.

Переход общества в информационную фазу реально актуализировал проблему программирующей роли культуры. В.С. Степин выделяет культуру как среду, где возникают новые жизненные смыслы и ценности, которые потом становятся зародышевыми формами нового культурно-генетического кода, обеспечивающего новый тип цивилизационного развития. По В.С. Степину основания культуры, представленные мировоззренческими универсалиями, выступают как своеобразные базисные гены того или иного типа социальности. В настоящее время решение проблемы формирования новой матрицы ценностей выступает условием перехода к новым стратегиям цивилизационного развития. Здесь надо учитывать, что с современной информационной коммуникацион-

ной революцией радикально изменился сам механизм восприятия и влияния информации, который в основном стал формировать восприятие и последующую поведенческую реакцию индивида на происходящие в стране и в мире события.

Литература

1. Степин В. С. XXI век — радикальная трансформация типа цивилизационного развития // Глобальный мир: системные сдвиги, вызовы и контуры будущего: XVII Междунар. Лихачевские науч. чт., 18–20 мая 2017 г. СПб.: СПбГУП, 2017. С. 185–188.
2. Степин В. С. Человек. Деятельность. Культура. СПб.: СПбГУП, 2018.
3. Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию академика В.С.Степина. М.: Канон+, 2004.
4. Рапай К. Культурный код: как мы живем, что покупаем и почему / пер. с англ. У.Саламатова. М., 2008.
5. Степин В. С. Культура // Всемирная энциклопедия: Философия / под ред. А. А. Грицанова. М.: АСТ; Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. С. 524–526.
6. Степин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего. Избранная социально-философская публицистика. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
7. Степин В. С. Цивилизация в эпоху перемен: поиск новых стратегий развития // Журнал Белорусского гос. ун-та. Социология. 2017. № 3. С. 6–11.
8. Колодко Гжегош В. Глобализация, трансформация, кризис — что дальше? М.: Магистр, 2015. С. 175.
9. Миронов В. В. Современные трансформации культуры. СПб.: СПбГУП, 2011.
10. Данилов А. Н. Переходное общество: проблемы системной трансформации. Мн.: Университетское, 1997. С. 431.

References

1. Stepin V. S. (2017) XXI century — a radical transformation of the type of civilizational development, *Global World: systemic shifts, challenges and framework of the future: XVII International Likhachov Scientific Readings*, May 18–20, SPUHSS Publ., Saint Petersburg, pp. 185–188. (In Russian)
2. Stepin V. S. (2018) *Man. Activity. Culture*, SPUHSS Publ., Saint Petersburg. (In Russian)
3. People. Science. Civilization (2004). *To the seventieth anniversary of the academician V. S. Stepin*, Kanon Publ., Moscow. (In Russian)
4. Rapai K. (2008) *The Culture Code: An Ingenious Way to Understand Why People Around the World Live and Buy as They Do*, trans. from English U. Salamatov, Moscow. (In Russian)
5. Stepin V. S. (2001) Culture in Gritsanov A. A. (ed.) *World Encyclopedia: Philosophy 2005*, AST Publ., Harvest, Contemporary Writer Publ., Moscow, Minsk, pp. 524–526.

6. Stepin V.S. (1996) The era of change and scenarios of the future. *Selected social and philosophical works*, Moscow, 175 p. (In Russian)

7. Stepin V.S. (2017) Civilization in the epoch of changes: search for new development strategies, *Journal BGU. Sociologia*, no. 3, pp. 6–11. (In Russian)

8. Kolodko G.V. (2015) *Globalization, Transformation, Crisis — What Next?*, Master Publ., Moscow, p. 175. (In Russian)

9. Mironov V.V. (2011) *Modern transformation of culture*, SPUHSS Publ., Saint Petersburg. (In Russian)

10. Danilov A.N. (1997) *Society in Transition: Problems of Systemic Transformation*, Universitetskoe Publ., Minsk, p. 431. (In Russian)

УДК I (091)

Топология и геофилософия истории мысли³

Б. В. Марков

Геофилософия — это попытка связать историю идей с географическими, экономическими и культурно-этническими факторами. В данной статье предлагается дополнить рациональную реконструкцию истории мысли анализом антропологических предпосылок. Разработанные в истории философии техники анализа сложились в эпоху книжной культуры и малопригодны для раскрытия влияния на поведение людей аудиовизуальных медиумов. Необходимо понять их «логику» и «грамматику». Искусственно организованное общественное пространство, а также частные сферы нашего бытия во многом определяют поведение и мышление людей. Исследование структур повседневности, выявление их влияния на форму и содержание мышления способствует пониманию трансформации философии в процессе развития культуры. Обсуждается вопрос, как «внешние факторы», например состояние природной среды, формируют «внутреннее» — субъективную реальность (ментальность) людей. В полемике представителей разных культурных миров обнаруживаются скрытые предпосылки — нормы и ценности, традиции и верования. Поскольку они сложились в процессе жизни того или иного народа, они не подвергаются критической рефлексии, а берутся на веру, точнее,

³ Грант РФФИ. № 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

The publication was prepared with the support of the grant of Russian Foundation for basic research № 19-011-00779. Illiberal concept of tolerance: the history, practice and prospects.

считаются само собой разумеющимися. Если речь идет о научных понятиях, то они довольно быстро выявляются и контролируются. Гораздо сложнее обстоит дело с анализом разного рода ценностных предпочтений, социальных и моральных норм, а также правовых и экономических различий. Они обнаруживаются по мере накопления опыта сравнения «своего» и «чужого», а их оправдание требует достаточно трудоемкого изучения структур повседневной жизни той или иной социальной группы. Использование для описания истории философии методов естественных и гуманитарных наук вызывает серьезные методологические затруднения. Их решение возможно на основе трансдисциплинарной методологии историко-философского исследования.

Ключевые слова: геофилософия, геополитика, европоцентризм, ориентализм, евразийство, окружающая среда, территория, граница, центр, периферия, историческая память.

TOPOLOGY AND GEOFILOSOFIJA HISTORY OF THOUGHT

V. V. Markov

Geophilosophy is an attempt to link the story ideas with geographical, economic, cultural and ethnic factors. In this article, it is proposed to supplement the rational reconstruction of the history of thought analysis of anthropological assumptions. Developed in the history of philosophy in the era of analysis techniques of book culture and not to disclose the impact on people's behavior audiovisual mediums. It is necessary to understand their "logic" and "grammar". Artificially organized public space, as well as the private sphere of our being also largely determine the behaviour and thinking people. Study on the structures of everyday life, to identify their impact on the form and content of thinking promotes understanding the transformation of philosophy of culture in the development process. Discusses how to "external factors", such as the natural wednesday, forms mentality people? In the controversy between the cultural worlds are discovered hidden premise-norms and values, traditions and beliefs. As they have developed in the course of life of a people, not subject to critical reflection, but taken for granted, rather, are considered to be self-evident. If we are talking about scientific concepts, they pretty quickly identified and monitored. Much more complicated is the case with the analysis of various kinds of preference values, social and moral norms, as well as legal and economic differences. They can be found as more experience is their comparison and alien, and their justification requires sufficient laborious study of the structures of everyday life of a particular social group. Use to describe the history of philosophy, methods of natural and humanitarian Sciences, raises serious methodological difficulties. Their decision possible based on transdisciplinary methodology of historical and philosophical studies.

Keywords: geofilosofija, geopolitics, Eurocentrism, Orientalism, Eurasianism surrounding territory Wednesday, granitsa, Center, peripherals, historical memory.

ВВЕДЕНИЕ И ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ. ПРИНЦИП ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

Традиционное определение гуманитарных наук опирается на человеческие качества и использует их как инструментарий. Наоборот, естественные науки не ограничиваются человеческой точкой зрения на мир и изобретают разнообразные приборы, чтобы увидеть мир таким, каков он есть «на самом деле». Считается, что естествоиспытатели имеют дело с такими объектами, которые лишены внутреннего, духовного мира, а гуманитарии — с объектами, которые сами являются субъектами. В этой связи в XIX в. различали науки о природе и науки о духе. Из этой дилеммы выросла современная проблематика объяснения и понимания.

В XX в. кантовскому априоризму был противопоставлен культурно-исторический конструктивизм, согласно которому реальность описывается на основе разнообразных установок и предположений, сложившихся в более широкой культурной среде, чем собственно наука. Точно так же гуманитарное знание — это не только продукт субъективного взгляда на мир. Такое знание не было бы универсальным, т. е. всеобщим и необходимым. Способности воспринимать и объяснять мир как у гуманитария, так и у естествоиспытателя сформированы культурой и образованием. Поэтому можно указать такие свойства гуманитарного знания, которые позволяют квалифицировать его как научное. В частности, ценности, цели и разнообразные установки мыслящих субъектов опираются на социальные институты, задающие правила и нормы поведения людей. Поскольку логика мысли определяется общественным порядком, гуманитарные науки тоже могут быть построены по образцу дедуктивных наук. По аналогии с аксиоматическим методом в историко-философских исследованиях предпринимались попытки аналитического подхода к определению оснований философии. Если в естествознании исследуются предметы, которые не нуждаются в понимании, ибо не имеют свободы, то социальные науки изучают поведение человека, признающего общественные коды и институциональные правила [1, с. 521]. Отличие в том, что «исторические априори» фиксируют не законы, а гипотетико-нор-

мативные правила действия, имеющие статус долженствования. На этой основе сложилась феноменологическая социология, которая раскрыла социально-культурную обусловленность философского знания.

В результате понимания философии как некоего конструкта, т. е. мифа или идеологии, оказались за скобками ее онтологические предпосылки. Консервативные мыслители пытаются оживить старые теории почвенничества, морфологии истории, политической теологии и даже вирусологии и иммунологии. Происходит интенсивный перенос их концептуального аппарата в культурологию. Открытия биологии и кибернетики получают признание в социальных и исторических науках. Примером может служить использование понятия автопойезиса в теории систем Н. Лумана. И наоборот, в географии, экономике, в нейронауках и других областях естественнонаучного знания осознается влияние философских предпосылок. Все это позволяет говорить о новых формах интеграции наук, которые нуждаются в изучении. В частности, в гуманитарных науках получает признание принцип дополнительности, используемый в современном естествознании. Как устройства приборов, так и установки наблюдателя с его оптикой и языком определяют наблюдение, описание и объяснение природы. Если в современном естествознании в основном учитывается относительность средств наблюдения и описания, то в социально-гуманитарном познании главной темой является согласование фактов и ценностей. Каждое общество, любая культура отличаются кодами и нормами поведения, которые не всегда оказываются соизмеримыми. Исследователь обычно оценивает артефакты с позиций своей культуры.

Принцип дополнительности в естественных и гуманитарных науках применяется по-разному. В физике речь идет об объектах, которые лишены ментальности и подчиняются естественным законам. Они наблюдаются разными приборами и описываются разными теоретическими языками. Поэтому речь идет о подсоединении различных языков описания и объяснения. В гуманитарных науках имеют дело с такими объектами, которые были результатами деятельности субъектов. Их логика подчинена не только фактам и законам природы, но и ценностям. Таким образом, на основе

боровского принципа возможны две методологические программы дополнительности. Первая работает с разными средствами наблюдения и описания одинаковой предметной области. Вторая имеет дело с подсоединением различных сфер существования, а не только различных средств наблюдения и языков описания.

Дуализм материального и духовного — старая проблема психологии и философии. Хотя были и есть сторонники монизма, в силу отсутствия общих свойств материи и сознания преобладает дуалистическая позиция. Открытия нейрофизиологии не только не сняли, но, наоборот, обострили психофизическую проблему. Если решает мозг, то зачем допускать сознание как некую внутреннюю сторону внешних взаимодействий? Однако не только философы, но и нейропсихологи настаивают на автономности сознания, которое не сводится к реакции на стимул, а самостоятельно осуществляет символические и когнитивные акты, определяющие принятие решений. Акты сознания выводят за пределы телесного и психического опыта индивида. Поэтому приходится различать два уровня сознания — психологический и феноменологический. Историко-философская рефлексия выполняет функцию обратной связи, которой наделены сложные системы. Благодаря ей общество способно к самосохранению и может сознательно управлять своим развитием.

ГЕРМЕНЕВТИКА И РАЦИОНАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИИ

За видимым разнообразием историко-философских исследований можно выявить две большие исследовательские программы. Одна учитывает цели и намерения людей и опирается на феноменологию и герменевтику, другая реконструирует логику развития понятий. Неокантианские школы продвигали кантовскую программу в сферу истории культуры как рациональную реконструкцию трансцендентальных ценностных предпосылок. Г. Риккерт ввел различие номологического и идеографического методов. В естествознании явления рассматриваются как элементы законов, и поэтому индивидуальные особенности не принимаются во внимание. Наоборот, отнесенность к ценности не исключает индивидуальных особенности их воплощения. Ценности — это

нечто вроде правил, которые каждый выполняет по-своему. Согласно утверждению В. Дильтея, ценности постигаются опытом сопереживания [2, с. 279]. На самом деле, будучи кодами поведения, они могут быть реконструированы как объективно значимые правила, которые нельзя нарушать. Тем самым они выполняют ту же функцию, что и законы, но в более ограниченных исторических и культурных горизонтах.

Макс Вебер в своей полемике с неокантианцами о логике наук указал, что общие предпосылки в истории — это не понятия, а идеальные типы. Для историка важно разобраться с тем, происходит ли нечто случайно или необходимо, является ли оно общим или неповторимым, уникальным. Например, перечисляя успехи Бисмарка, историк Э. Мейер вычел из его характера все, что есть у других. В результате, доказывал Вебер, останутся некоторые пустяки наподобие отпечатков пальцев, которые никто не назовет историческими. Как пример различных оценок одних и тех же документов Вебер предложил различную интерпретацию писем Гете к Шарлотте фон Штайн. Сами по себе исписанные чернилами листы — это факты, но для историка они являются документами, свидетельствующими о чувствах Гете и Шарлотты, которые могут быть истолкованы разными способами:

- как некое событие каузального ряда литературной биографии, определившее характер творчества Гете;
- можно предположить, что их чувства никак не повлияли ни на жизнь, ни на творчество, поскольку остались втайне, или, наоборот, они — свидетельство некоторого мировоззрения эпохи с ее аскетизмом и морализмом;
- в их чувствах вообще нет ничего уникального, любая влюбленная пара испытывала бы на их месте то же самое; они средства познания типа людей своего времени, их нравов;
- возможно, такое описание не является особенностью немецкой культуры, оно имеет всемирное значение. Тогда эти письма были бы средством формирования родового понятия, некой антропологической константы.

Таким образом, письма — это факты исторического причинного ряда и одновременно средство познания других исторических

или культурных фактов [3, с. 31]. По Веберу, они должны быть связаны. Историк поймет письма, если будет знать нравы эпохи. Проблема в том, что делать, например, с историей ацтеков, государство которых не оказывало никакого воздействия на нашу историю? Неясно, как рассматривать историю греческой культуры, — как факт в цепи исторических событий Европы или как абсолютный идеал образования всех европейцев?

К. Манхейм полагал, что любое социально-историческое исследование проводится с определенных позиций и предполагает образ будущего. Такие понятия, как капитализм, пролетариат, культура, являются не абстракциями, обобщающими опыт, а интенциями социалистического мировоззрения. Ценности заложены в социальных науках как глубинные предпосылки. Ценностная беспристрастность, к которой призывал М. Вебер, налагает запрет на пропаганду или отрицание ценностей, но не исключает ценностные предпосылки субъектов истории. Манхейм утверждал, что история точных наук отличается от истории общества тем, что объект, например математики, не историчен [4, с. 403]. Изменения в науке касаются знания, а история меняется не только как наука, но и как объект.

На самом деле в науке объекты тоже существуют во времени. Другое дело, что законы физики хотя и учитывают время, но сами во времени не меняются. Точно так же в истории общества время, конечно, меняется, но прошлое как таковое уже свершилось. В чем же тогда различие естественных и гуманитарных наук? Манхейм видел его в том, что в науке значение не меняется, в то время как в обществе происходит постоянная переоценка ценностей. Объект истории наблюдает сам себя и в соответствии с этим меняет свое поведение. Но то же самое можно сказать и о философской рефлексии ученых. Скорее всего, Манхейм имел в виду следующее. Теоремы геометрии, арифметики не меняются. То же самое можно сказать о фактах и установленных физических законах, например о законе тяготения. Возможны уточнения или определение границ и условий их действия. Если рассмотреть философские концепции государства, то можно отметить изменения как самой его природы, так и знания о нем. Например, античный полис, средневековое княжество, национальное государство, социальное государство —

это качественно разные формы правления. Манхейм настаивал на том, что вневременные истины математики, например теорема Пифагора, и представления историков о полисе несоизмеримы с методологической точки зрения, ибо нет полиса вообще.

Прошлая культура не только реконструируется учеными, но и включается в настоящее. Манхейм различал два способа. Во-первых, когда прошлое рассматривается как часть общего пространства истории, в котором живут современные люди. В искусстве это проявилось в смешении стилей. Во-вторых, чуждые нам миры включаются в пространства нашего опыта. Это, по мнению Манхейма, неизбежно: «...любая история философии предполагает философию истории» [4, с.435]. Он предложил третий тип познания прошлого, который назвал имманентным пониманием и интерпретацией: «Исследователь стремится проникнуть сквозь образования к экзистенциальному фону пространства опыта» [4, с. 435]. Имманентное понимание чужих исторических пространств предполагает экзистенциальные точки соприкосновения. Благодаря изучению памятников происходит освоение чужой культуры, но в ней должны быть какие-то зародыши своей культуры.

Сегодня панорама дискурсов об истории философии достаточно разнообразна. Согласно историческому материализму представления об обществе и общественное сознание в целом определяются социально-экономическими отношениями. Теория «базиса» и «надстройки» дополнялась в 60-е годы XX в. теорией отчуждения, которая была развернута молодым Лукачем и развивалась в направлении «критики идеологии» представителями Франкфуртской школы. Представители критической теории вскрывали разнообразные предпосылки, установки, традиции, стереотипы, нормы, а также верования и убеждения как групп, так и отдельных людей. Проблема в том, что они не применяли свои методы по отношению к собственной теории. На эту двойственность критико-идеологической позиции, разоблачающей обман власти, указывал Фуко: интеллектуалы сами производят власть, которую они критикуют. Структурализм, популярный в 70–80-е годы XX столетия, сформировался во время устойчивого развития капитализма и социализма. Теория пролетариата и классовой борьбы отходила на второй план. Предметом исследования в пост-

структурализме оказались не социальные отношения, а структуры дискурса. Вместе с тем язык определялся не как инструмент духа, мышления, а как медиум социального порядка. В этом статусе он выступал формой власти и не мог использоваться в философии как средство эмансипации. Чтобы выйти из этого тупика, приходится искать новые пути подсоединения мышления и бытия.

МОРФОЛОГИЯ ИСТОРИИ

В «Номосе Земли» К. Шмитт вслед за О. Шпенглером, К. Хаусхофером и другими геополитиками реанимировал органическое понимание истории, согласно которому не философские идеи, а порядок жизни на определенной территории, необходимость ее преобразования и защиты определяют то, что называют национальной идеей, характером народа, ментальностью [5]. В эпоху расцвета цифровых технологий проявляется граница количественного подхода и обнаруживается потребность в качественном анализе. Тема целостности становится все более актуальной в методологии науки и в политическом мышлении [6, с. 196–200].

Наука была своеобразной религией Просвещения, но постепенно оказалась подчинена технике. Сначала она воспринималась как классификация, затем как объяснение природы и, наконец, как всеобъемлющее мировоззрение, включающее логику, этику и философию. Развитие науки и техники стало главным критерием прогресса, от него ожидали решения социальных проблем. Наука обещала устранить войны, болезни, нищету, саму смерть. Поскольку разум является общим для всех, он связывает людей в мировое целое.

После первой мировой войны настала новая фаза истории. В самой науке постепенно победили неклассические теории, в которых на первое место выдвигались не материя, а человеческий разум. Наука «одухотворилась», ее основанием были признаны культура и душа, которую отличает символическая деятельность. Так материализм выполнил свою миссию и был преодолен. Однако «исчезновение реальности» привело к преклонению перед техникой, понимаемой чисто функционально, она не связана с постижением истины, которую искала высокая наука. Ее задача — получение

ние энергии и подчинение ее воле человека. Технологии обслуживают промышленность, хозяйство, политику. Им важна не теория, а практический результат.

Представители консерватизма опирались в своих размышлениях на ценности и традиции, а представители либерализма отстаивали рациональность. При этом все они критиковали капиталистическую экономику, а заодно обслуживающих ее науку и технику. Суть проблемы в том, что наука и техника вовсе не нейтральны, они не являются только инструментами, служащими для удовлетворения потребностей людей. Логика технологий нечеловеческая, и она трансформирует сознание. Сциентистский подход можно назвать новой формой отчуждения, которая была неизвестна Марксу. Отсюда антисциентизм можно квалифицировать как разновидность критики идеологии, для которой идеологией являются сами наука и техника. Поэтому на нее обрушились слева и справа представители «критической теории» и консерваторы. Адорно и Хоркхаймер считали рационализм следствием капитализма и в своей «Диалектике просвещения» раскрыли его репрессивный характер. Они указали, что позитивизм — это своего рода мифология буржуазного общества. Консерваторы, наоборот, критиковали рационализм за то, что он привел к «разволшебствованию» мира, сделал человека безродным и бездомным космополитом. Эта иррациональность не является диалектическим самоотрицанием рациональности. Это проявление самой жизни, судьбы культурного организма.

ГЕОФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

Человек воспринимает настоящее на основе прошлого опыта и через призму будущего. Так возникают образы, которые сплавлены с объектами, но принадлежат перспективе индивида и образуют его среду. Точно так же идеи соединяют перцептивный опыт с универсалиями, отделяющими вещь от ситуации и отбирающими ее качества. Благодаря этим идеационным процессам люди конструируют прошлое и схватывают будущее, наделяя ценностями те или иные состояния. Общие переживания и представле-

ния формируются на основе практик взаимодействия с природой и людьми в том или ином историческом контексте. Эти коллективные представления озвучиваются в языке, передаются музыкальными, живописными, художественными и иными произведениями. Они первоначально складывались благодаря ландшафту, культурно обустроенному месту существования в процессе труда и развлечения. Важную роль играют дом, утварь, одежда, питание и прочие простые вещи. К сожалению, мы слишком мало уделяем внимания тому, каковы антропогенные последствия, например, бытовой техники. А между тем мобильные телефоны произвели революцию, может быть, более радикальную, чем политические перевороты XX столетия.

Развитие культуры неверно понимать как обмен идеями и технологиями, тем более как процесс, осуществляющийся в философских дискуссиях. Более перспективным представляются попытки осмыслить развитие цивилизации не как историю идей, а как культурно-географический процесс. Кант и Гердер осмыслили опыт мореплавания и открытия новых земель, Шпенглер, Данилевский, русские географисты и евразийцы давали свои ответы на процесс глобализации, который протекал в форме колонизации. Ж. Делез и Ф. Гваттари, ссылаясь на Э. Гуссерля, так сформулировали главный тезис геофилософии: «Мысль осуществляется через соотношение территории и земли» [7, с. 110]. География избавляет историю мысли от куклы закономерности. Речь идет о географии ума. Она отрывает историю мысли от нее самой, связывает ее со средой.

Геофилософия — это не геополитика, хотя между ними есть общее, а именно протест против абсолютизации роли идей, духа, морали в истории народов. Геополитика делает акцент на территории как государственном образовании. Это не только лес или степь, суша или море, не только горные хребты и водоразделы, но и рубежи защиты и обороны. Борьба за расширение территории — имперское дело. В эпоху кочевников и первых земледельцев велась борьба за место обитания и пропитания [8, с. 496]. Освоение территории — земли, воды, неба, пищи, растений и животных — зафиксировано и возведено в статус закона земли уже в первых мифах. Геофилософия исходит из единства культурного и природ-

ного ландшафта, который осваивается в народной культуре и как источник сырья, и как символическая реальность. В платоновском «Тимее» космос мыслится как абсолютно живое существо, которое не имеет окружения и таким образом не содержит различия внутреннего и внешнего. Он ничего не поглощает извне внутрь, зато ничего и не выделяет изнутри наружу. Космос, как гигантское животное, не только не имеет ниши обитания, но и не испытывает нужды в пространственном перемещении. Только в нем реализуется вечное возвращение: он действует как абсолютная безотходная экосистема, где нет различия рта и ануса, супермаркета и свалки. Христианство, напротив, исходит из различия внешнего и внутреннего. Бог творит мир, куда он шлет сообщения, для чего отправляет на Землю своего сына Иисуса Христа, который является одновременно Богом и человеком. Мир как творение христианского Бога не похож на живой космос Платона, он описывается как совершенное изделие.

Во времена Канта и Гердера географические метафоры дали новый импульс развитию гуманитарных наук [9, с. 97–115]. Моря, реки и горные цепи образуют естественные границы стран и народов, стремящихся сохранить свои традиции. Кроме стен и границ, существуют коммуникационные каналы, по которым движутся люди, товары, знания и другие культурные достижения. Например, Средиземное море, по которому циркулировали достижения Греции и Рима, определило лицо Европы. Такими же путями для русских были великие реки. Распространение людей по поверхности Земли, образование крупных поселений, расширение коммуникаций одновременно принадлежат и к истории человечества, и к естественной истории Земли.

Эпоха географических открытий сопровождалась колонизацией земель, уже заселенных людьми, весьма отличающимися от европейцев по своему внешнему виду и образу жизни. Путешественники, купцы, колонизаторы и даже миссионеры волей-неволей сообщали не только о добродушии «детей природы», но и об их варварской и бессмысленной жестокости. Возможно, это преувеличивалось, чтобы оправдать действия христиан, крестивших огнем и мечом. Вместе с тем нельзя было отрицать и различие. Должно было пройти много времени, чтобы европейцы признали

хотя бы формально, на уровне принципа толерантности право людей на самобытную культуру. И хотя такое право сегодня не вызывает сомнений, однако процесс глобализации не оставляет надежд на реализацию этого права где-либо, кроме резерваций [10, с. 123].

Различие своего и чужого сложилось в доинтеллигентных практиках войны и сохранилось в качестве архетипа. Греческие понятия агона, полемоса, раздора, а также различия единого и многого, предела и беспредельного опираются на геофилософские основания. Греки жили на границе с Азией и отличали себя от варваров. Они мыслили себя свободными, боролись против тирании. Но на этом пути их поджидали внутренние враги — индивидуализм и анархия. В речи Перикла о духе Афин говорится, что греки свободны и не вмешиваются в дела друг друга, но готовы защищать полис, как стены родного дома. Судя по истории Геродота, главными внешними событиями, подлежащими философскому осмыслению, были войны. Они тоже осмыслились как форма коммуникации. Отсюда наряду с полемикой и спором развиваются искусство диалога и диалектика. Различия понимаются как единство и борьба противоположностей. Чтобы противостоять другому, нужно познать самого себя.

ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Бытие человека в мире протекает в искусственно организованном пространстве. Хайдеггер проводил аналогию между понятиями «строить» и «жить» (bauen — bin). Строить — значит ставить в ряд, упорядочивать, ограждать место человеческого бытия. По Хайдеггеру, строить означает прежде всего строить дом. Жилье — способ бытия смертных на Земле, жить — значит строить и сохранять построенное. Архитектура дает продуктивное решение этой проблемы. Она есть не что иное, как производство организованного пространства и, можно добавить, света. Как считал Кант, пустое пространство можно помыслить, но нельзя воспринять. Архитектура — это пространственное искусство, способ конструирования пространства и создания объемов. Продукты строительства становятся носителями значения и предполагают интерпретацию. Строительство жилых домов и садово-парковых комплексов мо-

жет быть истолковано как процесс вариации знаков. Важно то, что они не репрезентируют, а производят искусственную реальность.

Образующие пространство знаки обеспечивают движение тела. Опыт пространственных знаков имеет разные горизонты понимания. Поэтому архитектурные формы могут восприниматься непосредственно, но предполагают и философско-эстетическую рефлексию. Можно различать пространства созерцания и действия. В последнем вещи не переживаются в своей выразительности, не воспринимаются как объекты, так как главное — это движение тела-субъекта. Понимание переживания определенного пространства можно назвать физиогномическим или кинестезическим. Чувство пространства образуется благодаря восприятию как элементов пространства, так и актов переживания телесного субъекта.

Хайдеггер ведет речь о пространстве не в геометрическом, физическом и даже не в философском смысле. Для характеристики места Хайдеггер пользуется метафорой области, определяя ее как собирание вещей в их взаимопринадлежности. Он «редуцирует» пространство к простору, месту, области. Отсюда возникают странности, которые обнаруживают условность физико-технического пространства. Не место располагается в пространстве, а, наоборот, оно само разворачивается в игре мест определенной области. Кроме онтологической, возможна и антропологическая интерпретация этой модели. Определение пространства как открытости, экстаза, состоящего в пребывании вблизи бытия, дается в понятиях «дом», «родина», «ближайшее», «жительствование», которые являются знаками человеческой экзистенции.

Изначальное философствование — это не искусственно вызываемый экстаз воспаленной мысли, а почти бессловесный телесный опыт укорененности в ландшафте, точнее, в месте. Отсюда главный вопрос состоит в том, где мы располагаемся в этом мире. М. Хайдеггер утверждал, что подлинное философствование требует уединения и возможно только на природе [11, с. 219]. У селянина две главные заботы — земля и род. Территориальные, хозяйственные, родственные, соседские связи — вот что соединяет людей. На почве общей жизни складывались язык, обычаи, культура, дом, хозяйство и, наконец, государство. Соседство, помощь в работе

и совместные развлечения способствуют тому, что мысли и думы одного созвучны мыслям и делу другого. На почве этого порядка, диктуемого землей и родом, складывались этос народа, терпение и гостеприимство.

Топологическая рефлексия, намеченная Гуссерлем и Хайдеггером, оказалась востребована сегодня в связи с глубокой трансформацией социума. В современном обществе происходит распад традиционной культуры, исчезают социальные контейнеры, в которых происходит сборка людей в коллективное целое. Нельзя не замечать, что появились новые места и искусственные среды, в которых обитают городские индивидуалисты. Прежде всего это места развлечения, а также пространство Интернета. Изменение жилища, которое превратилось в убежище индивидуалиста, трансформация способов производства и потребления, несомненно, влияют на содержание и форму философствования. Поэтому главным субъектом философии становится третье сословие, т.е. горожане. Именно в городе образуются философы и публика, ученики и слушатели. На публику ориентируются авторы, от ее имени пишут свои рецензии критики. Такие культурные пространства, как университеты, библиотеки, музеи, театры и стадионы, представляют арсенал антропотехник формирования граждан государства, где люди ощущают себя частью целого. Таким образом, эпоха государств и высоких культур сократила отрыв от символов земли и рода новыми коммуникационными связями и искусственными общественными пространствами.

ФИЛОСОФИЯ И ГОРОД

В «Империи знаков» Р.Барт писал, что концентрическое строение городов является воплощением европейской метафизики, согласно которой истина всегда находится в центре [12, с.96]. Но верно и обратное, так как города возникли до того, как появилась философия. Во всяком случае сакральные и политические места всегда располагались в центре: храм, дворец, суд, банк, магазин, площадь. Города можно рассматривать как своеобразные общественные контейнеры, обеспечивающие единство жителей, защищающих его стены, как собственные жилища. Социальные дизай-

неры сегодня пытаются воссоздать сообщества в сфере развлечений, реализовать модель «сетевого единства», которое достигается уже не партиями, а индивидами, стихийно стремящимися к объединению на основе частных интересов.

В городах сложились демократия, право, наука, философия. В городах концентрируются капиталы, товары, знания. Город живет конкуренцией, конфликтами и флуктуациями, случайностью и неожиданностью. Город — это место свободы и революции. В города бежит молодежь, скрываясь от каждодневной родительской опеки. К сожалению, городские индивидуалисты плохо переносят друг друга и общественным пространствам предпочитают капсулы своих квартир и авто. Городское происхождение философии является не только историческим событием и социологическим фактом. Город — это подлинное место философии. Искусственная городская среда включает площадки публичного философствования. Таковой была греческая агора. Там побеждал тот, кто наиболее убедительно говорил. Философия в Афинах институализировалась в форме школы — Академии. Конечно, это было не вполне государственное учреждение, однако именно там формировались гражданские добродетели. Философия рождается не в уединении, а в публичном применении разума. Философ — это не мистагог, не пророк, не моральный проповедник, не судья, а арбитр, вступающий в дискуссию с целью разобраться в существе дела. Нет ничего абсолютного, никто не видит и не знает того, чего не видят и не знают другие. Ничто не принимается на веру: ни обычаи и традиции, ни веления сердца, ни переживания души — все проходит через горнило сомнения. Истинно то, что несомненно, доказуемо и логически непротиворечиво. М. К. Петров выводил полисную демократию из пиратской вольницы. Осевшие на земле воины сохранили прежний порядок вечевого выбора [13, с. 245]. Античный полис — это все еще большая деревня. Но город вводит своих граждан в правовое поле.

Героическое общество вовсе не было таким монолитным, как это виделось Ницше. Уже Гомер описывал драматический конфликт между тем, что является благом для полиса, и тем, что является благом для индивида и его семьи. Различались и сталкивались ценности общества и интересы индивидов. За восстаниями, рево-

люциями и другими чрезвычайными ситуациями в городах истории просмотрели формирование публики в процессе становления театров, концертных залов, выставок, а также газет и журналов, в которых наряду с новостями печатались романы. Она нашла свое выражение и в философии. Например, трансцендентальный субъект философствования у Канта говорит языком публики. Как критик выражает вкус публики, так и философ говорит от имени здравого рассудка общественности. Философы Нового времени указывали не только на отрицательные, но и на положительные экзистенциалы, а архитекторы продумывали взамен храмов новые модели контейнеров, в которых происходила сборка индивидов в общественное целое.

Венский культуролог Лисманн утверждает, что сегодня мы живем в эпоху знаковых событий [14, с. 145]. Их создает не производство искусства, а внушительный состав приглашенных звезд и знаменитостей, толпа зевак, рынок и рейтинги, сплетни и скандалчики, благодаря которым, собственно, и навариваются деньги. Поэтому на место эстетов, художников и критиков приходят менеджеры в сфере искусства и культуры. Манипулирование цифрами, диаграммами, рейтингами, финансами становится более важным и более высоко оплачивается, нежели способность создавать произведения искусства. Претензии искусства на подлинность становятся смешными перед лицом циничных требований экономики и эксцессов массового вкуса.

Могут ли искусство и культура во всем этом как-то сохраниться? Сегодня культурные объекты строятся или реставрируются с расчетом на извлечение прибыли, что меняет их суть [15, с. 368]. Количество культурных пространств постоянно увеличивается. Например, бывшие фабрики становятся центрами развлечений. В подвалах располагаются экспериментальные театры и арт-галереи. Но что это за культура? Горючим веществом развития современной технологии и экономики является строительство общества как гигантского Диснейленда. Свободное время тратится не на производительный труд, а на соревнование по части разного рода развлечений. Но вряд ли это может служить аргументом в пользу освобождения. Люди приходят в музей не познавать и учиться, не исследовать и открывать, а развлекаться. Задача

работника классического музея состояла в том, чтобы за пестрым разнообразием экспонатов раскрыть посетителям высшие ценности. Но сегодня на место исследователей приходят арт-менеджеры, организующие зрелища. Важно, чтобы при этом все-таки состоялась встреча с культурой и люди вновь соединились в публику, испытывающую порыв воодушевления.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

ФИЛОСОФИЯ КАК ФОРМА КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Философия ищет всеобщее и необходимое знание, она ничем не отличается от математики. Если разум един для всех, то о национальной философии не может быть речи. С точки зрения универсализма таково и христианство, для которого нет ни эллина, ни иудея. И все-таки существуют и никак не могут объединиться не только мировые религии, но и их конфессии. Поскольку философия опирается на ценности, то ее культурно-исторические, в том числе и национальные, особенности неизбежны. Значит ли это, что философии различных народов несоизмеримы? Мы не можем доказать мусульманину преимущества христианства, хотя допускаем возможность обращения в иную веру. Применимо ли это по отношению к философии? Думается, здесь ситуация иная. Даже если философия обусловлена географическими или биологическими факторами, то это не означает несоизмеримости различных философских направлений. Наоборот, привязка мысли к тому или иному топосу бытия как раз и обеспечивает возможность взаимопонимания. Различные философские системы — это вариации универсального духа, который вырастает из общего для всех мира.

Культуры прошлого воздействуют на настоящее в основном как образы, которые мы создали сами. Поэтому сохранение артефактов, их презентация и интерпретация являются важной формой идентичности, оисками которой так озабочены наши современники. Сегодня в обществе знаний культурная память оказывается символическим и политическим капиталом. Поэтому история философии — это не хранилище старых идей, а активный центр производства исторической памяти.

Поступки человека могут определяться как материальными причинами, например голодом, так и ценностными установками. В науках о культуре учитываются ценности, на основе которых исторические деятели принимали те или иные решения. Вопрос в том, означает ли такая отнесенность к ценностям допустимость их оценки, т. е. можно ли применять к ним современные моральные или иные критерии? Ценности, конечно, не универсальны, но и не индивидуальны, они формируются внутри сообщества и выступают как нормы и коды поведения. Поэтому историк должен учитывать их роль в человеческой деятельности. Но может ли он оценивать прошлое критериями, принятыми в современном обществе? Чтобы исследование не превращалось в суд над историей, необходима аналитика «слепых зон» символического пространства, т. е. необсуждаемых верований, настроений и т. п. Необходимо показать, что они не являются естественными продуктами исторического опыта народа или сугубо личными, душевными феноменами. Раскрывая сложные, чаще всего невербальные технологии формирования исторической памяти, философия оказывает обществу важную услугу, способствует освобождению от устаревших стереотипов и архетипов, преодолению resentimentных настроений и формированию новых позитивных ценностей, на основе которых можно жить лучше.

Литература

1. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Весь мир, 2007.
2. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч. в 6 т. Т. III. М.: ДИК, 2004.
3. Вебер М. Критические исследования в области наук о культуре // Культурология XX в.: антология. М.: Юрист, 1995. С. 31.
4. Манхейм К. Избранное: социология культуры. М; СПб.: Университетская книга, 2000.
5. Шмитт К. Политическая теология. М.: Кучково поле, 2000.
6. Солонин Ю. Н. Целостность гуманитарного знания. СПб.: Наука, 2015.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб.: Алетейя, 1998.
8. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989.
9. Pietsch L.-H. Reise zur See oder Vermessen der Heimat. Analogische Strategien geschichtsphilosophischer Darstellung bei Herder und ihre Kritik durch Kant, in:

Claudia Albes und Christiane Frey (Hg.), *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*, Würzburg, 2003. S. 97–115.

10. Каччари М. Геофилософия Европы. СПб.: Пневма, 2004.
11. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993.
12. Барт Р. Империя знаков. М.: Праксис, 2004.
13. Петров М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М.: РОССПЭН, 2004.
14. Лисманн К. П. Эпоха знаковых событий // Языки философии. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2009. С. 145.
15. Институты памяти в меняющемся мире. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2009, 2013.

References

1. Braudel F. (2007) *Material civilization, economics and capitalism, 15th-18th centuries*, Vesmir Publ., Moscow. (In Russian)
2. Dilthey W. (2004) In the historic peace in the building Sciences of the spirit, *Sobranie sochinenii v 6 tomah*, vol. 3., DIK Publ., Moscow. (In Russian)
3. Weber M. (1995) Critical research in the field of culture, in *Kulturologiya XX vek: Anthology*, Jurist Publ., Moscow. (In Russian)
4. Manheim K. (2000) *Sociology of culture*, Universitetskaya Kniga Publ., Moscow, Saint-Petersburg. (In Russian)
5. Schmitt C. (2000) *Political theology*, Kuchkovo pole Publ., Moscow. (In Russian)
6. Solonin Y. N. (2015) *Integrity of humanitarian knowledge*, Nauka Publ., Saint-Petersburg. (In Russian)
7. Deleuze G, Guattari F. (1998) *What is philosophy?* Aletheia Publ., Moscow, Saint-Petersburg. (In Russian)
8. Gumilev L. N. (1989) *Ethnogenesis and the biosphere of the Earth*, Leningrad State University Publishing Publ., Leningrad. (In Russian)
9. Pietsch L-H. (2003) Reise zur See oder Vermessen der Heimat. Analogische Strategien geschichtsphilosophischer Darstellung bei Herder und ihre Kritik durch Kant, in: Claudia Albes und Christiane Frey (Hg.), *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*, Würzburg, S. 97–115.
10. Cacciari M. (2004) *Geophilosophy of Europe*, Pnevma Publ., Saint-Petersburg. (In Russian)
11. Heidegger M. (1993) *Work and reflection of different years*, Gnosis Publ., Moscow. (In Russian)
12. Bart R. (2004) *Empire characters*, Praxis Publ., Moscow. (In Russian)
13. Petrov M. K. (2004) *History of European cultural tradition and its problems*, Moscow, ROSSPAN Publ.
14. Lismann C. (2009) *Era iconic events, Jasiki filosofii*. St. Petersburg State University Publ., Saint-Petersburg. (In Russian)
15. *Memory institutions in a changing world* (2013), SPbGU Publ., Saint-Petersburg. (In Russian)

УДК I (091)

О научно-образовательном потенциале истории философии как академической дисциплины

А. Н. Муравьев

Статья посвящена выяснению места и роли в системе образования истории философии как академической дисциплины, которой предстоит утвердиться прежде всего в нашей стране. Для этого отечественным историкам философии необходимо сосредоточиться на выявлении внутреннего единства классических философских учений от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно, составляющих в своем единстве непреходящее прошлое философии. Решение этой задачи позволит задействовать исключительно мощный научно-образовательный потенциал истории философии. В статье показывается, что этот потенциал заключается в том, что история философии, преподаваемая как история вполне разумного способа мышления, без освоения которой этим способом овладеть невозможно, должна стать основной академической дисциплиной не только на философских факультетах наших университетов, но и для всех других специальностей высшего профессионального образования. Параллельно с изучением избранной положительной науки будущий ученый-специалист нуждается в углубленном философском образовании, которое он получит, если с помощью преподавателей, понимающих единое логическое содержание различных философских учений, изучит историю философии именно как историю вполне разумного теоретического способа мышления и познания истины. Так без больших финансовых затрат будет решена насущная задача соединения нашего высшего образования с академической наукой. Отечественные университеты восстановят свою историческую связь с Академией Платона, где не только изучали философию, но и преподавали ее лишь философски образованные преподаватели, а философия составляла основу всего процесса образования.

Ключевые слова: история философии, образование, современная наука, философия, разум, рассудок.

ON THE SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL POTENTIAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AS AN ACADEMIC DISCIPLINE

A. N. Murav'ev

The article is devoted to elucidating the place and role of the history of philosophy as an academic discipline in the educational system, which remains to be established, first of all, in our country. For this, the domestic historians of philosophy need to focus on revealing the internal unity of classical philosophical teachings from Thales

and Parmenides to Schelling and Hegel inclusive, which constitute in this unity the enduring past of philosophy. The solution to this problem will make it possible to use the extremely powerful scientific and educational potential of the history of philosophy. The article shows that this potential lies in the fact that the history of philosophy, taught as the history of a completely reasonable way of thinking, without mastering which it is impossible to master this way, should become the main academic discipline not only at the philosophical departments of our universities, but also for all other specialties higher professional education. In parallel with the study of the chosen positive science, the future specialist scientist needs in-depth philosophical education, which he will receive if, with the help of teachers who understand the single logical content of various philosophical teachings, he studies the history of philosophy precisely as the history of a completely reasonable, or theoretical way of thinking and knowing the truth. So, without the big financial costs, the urgent task of combining our higher education with academic science will be solved. Domestic universities will restore their historical connection with the Plato Academy, where they studied not only one philosophy, but only philosophically educated teachers taught, and philosophy formed the basis of the whole process of the formation of the reason of the spirit.

Keywords: history of philosophy, education, modern science, philosophy, intellect, reason.

Злоба дня вынуждает обратить внимание на одну старую фикцию просвещенного рассудка, недавно в качестве новости преподнесенную публике Германом Грефом. В одной из телевизионных передач он сообщил, что если раньше курируемые им образовательные институты обновляли свои учебные планы раз в три года, то теперь их требуется обновлять три раза в год, а в ближайшем будущем — еще чаще. Этот пример показывает, как дезорганизует процесс образования, который нуждается в сугубой преемственности, только и обеспечивающей его органическое развитие, мания непрерывных модернизаций. Согласно превратному представлению XVIII столетия, возрождаемому названным руководителем высокого ранга, современники, располагающие новыми данными, автоматически являются более компетентными, чем их предшественники. К новым данным относятся не только *big data*, обрабатываемые цифровыми технологиями, на которые делает ставку Греф, но и знания об исторических событиях. После Освенцима, безапелляционно заявляют модернисты в области философии, нельзя не только писать стихи, но и философствовать

так, как философствовали Кант, Фихте и Гегель, верившие в созидательную мощь разума. Культ новизны позволяет поклонникам инноваций высокомерно относиться к великим мыслителям прошедших времен, уличая их в заблуждениях, отвергнутых нашей умудренной опытом современностью. Тем самым классики философской мысли помещаются, так сказать, в тюремную камеру прошлого, откуда им запрещается выходить в настоящее и тем более в будущее, а иметь с ними контакт разрешается лишь ради того, чтобы черпать в истории философии сведения для ее скептических деконструкций.

Описанное отношение есть, конечно, крайность, и большинство историков философии в нее не впадают. Напротив, они относятся к учениям великих философов трепетно и бережно — особенно к тем, на исследовании которых они специализируются. Однако и в обычной практике преподавания истории философии до сих пор сохраняется то, что препятствует раскрытию ее уникального научно-образовательного потенциала. Сделать это мешает исторический подход к истории философии, отчего она преподается не как история *философии*, а как история *философий*. Приверженцы исторического подхода ссылаются на то неоспоримое обстоятельство, что в ходе своей истории философия выступает не в виде единой философии как таковой, а в виде множества философских учений, созданных разными философами. Поэтому они искренне считают, что философии как таковой вообще не существует, а есть лишь философия Фалеса, философия Пифагора, философия Парменида и т. д., включая философию Шеллинга и философию Гегеля. Персональную раздробленность классической философской мысли дополняет привычное деление ее истории на античную философию, философию Средних веков и Возрождения, философию Нового времени и немецкую классическую философию. Но если студенты ориентируются лишь на знакомство с многообразием внешней формы истории философии, то исчезает возможность познания и освоения ими ее единого логического содержания. Историческое развитие вполне разумного, собственно философского способа мышления от Фалеса и Пифагора до Шеллинга и Гегеля включительно подменяется в таком случае лежащей на поверхности этого развития историей многих философских учений или

мнений разных философов, а замечательный афоризм Павла Васильевича Копнина «История философии выступает исторической формой бытия самой философии» [1, с. 258] теряет свой глубокий смысл. Философия из любви к истинной мудрости и познанию истины превращается в *филодоксию* — в любовь исключительно к мнениям, которые как субъективные представления не обладают всеобщим и необходимым, т. е. объективным, научным значением⁴. По этой причине академическое значение самой философии, или философии как таковой, непозволительно снижается, ибо интерес к ней у будущих ученых испаряется, не успевая окрепнуть. Научная общественность приветствует отмену кандидатского экзамена по философии и замену его на экзамен по истории и философии своих научных специальностей, но у деятелей философской культуры произошедшие перемены радости, естественно, не вызывают.

В описанной ситуации на первый план выступает адекватное определение того, что такое история философии как наука и академическая дисциплина. К этому определению можно прийти, если задаться вопросами: «Каков теоретический статус истории философии — исторический он или философский?», «Чему учит история философии — истории философских учений или философии как таковой?». Дать правильный реальный ответ на столь немаловажные вопросы предстоит самим современным историкам философии, так как правильный номинальный ответ за них уже дан благодаря тому, что в номенклатуре научных специальностей история философии отнесена именно к философским, а не к историческим наукам. Заданные вопросы намеренно поставлены остро, дилемматически, чтобы исключить паллиативный ответ, объявляющий историю философии дисциплиной равно истори-

⁴ *Филодоксия* — термин, изобретенный Платоном для обозначения того, что культивировали софисты, и подхваченный Кантом. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант указал на двух противников метафизики как науки: на догматизм «болтливой поверхностности, присвоившей себе претенциозное имя популярности», и на скептицизм, «который быстро расправляется со всей метафизикой». Их сторонники, по словам Канта, стремятся «вообще сбросить оковы науки и превратить труд в игру, достоверность — во мнение, а философию — в филодоксию» [2, с. 34–35].

ческой и философской, ибо такой ответ не в состоянии разрешить ситуацию. Чтобы благополучно выйти из сложившегося положения, необходимо уяснить действительное отношение логического и исторического, поскольку предвзятое материалистическое представление о первичности и образцовости исторического для логического дало себя знать даже в работах Э. В. Ильенкова, которому принадлежит заслуга исследования их отношений в советское время. «Для материалиста *логическое* есть *понятое* (в понятиях выраженное) *историческое*; в этом заключается суть их отношений. <...> При всех различиях, которые можно выявить между логическим и историческим — между историей развития мысли и историей развития ее предмета, именно история есть тот первообраз, по которому, так или иначе, сознательно или невольно равняется логическое развитие», — был убежден Ильенков [3, с. 238–239].

Логическое есть не только результат исторического развития, на чем вслед за Карлом Марксом настаивали отечественные материалисты, но и его истинное начало. Подчеркивая это, следует признать, что логическое становится истинным началом исторического лишь как результат, а не как исходный пункт исторического развития, поскольку в его исходном пункте логическое еще совершенно не развито. Единое логическое содержание философии *развивается* в ходе всей истории философии, отчего и выступает в многообразии ее исторической реальности, в череде следующих одно за другим различных философских учений от первого до последнего включительно как их единый закон. Само собой разумеется, что единый логический закон истории философии можно раскрыть в многообразии исторически выступивших философских учений только при условии, если история философии понята как процесс исторического развития единого логического содержания философии. Однако для того, чтобы понять процесс исторического развития философии, как и всего остального, что претерпело или претерпевает это развитие, само понятие требуется уяснить как процесс саморазвития. Первым так понял Гегель. Изложив в своей «Науке логики» логическую систему категорий (всеобщих определений истины, познанной в чистой от опыта стихии мышления как понятие понятия, или абсолютная идея), он начал завершать историческое развитие философии. Это заверше-

ние, или снятие Гегелем истинного содержания истории философии, в логической форме философии не было окончательным, так как в свое учение, систематически изложенное в «Энциклопедии философских наук», он, кроме науки логики, включил и так называемую «реальную философию» — связанную с эмпирическим материалом философию природы и духа, где абсолютная идея была познана еще раз, но теперь уже в особенных определениях ее природной и духовной реальности. Поэтому во избежание гегельянства (т.е. некритического принятия исторической формы и содержания учения Гегеля, а также его отношения к истории философии, которую он трактовал как историю своей собственной составной системы, как абсолютную истину) его учение тоже нуждалось в логическом снятии.

Послегегелевская западная мысль, усмотрев в учении Гегеля лишь исторический феномен, оказалась на такое снятие неспособной. Исключением из нее стал лишь Фридрих Энгельс, по принятому между ним и Карлом Марксом разделению труда занявшийся исследованием отношений философии и положительных наук. Он квалифицировал гегелевскую систему как величественный итог всего развития философии и, опираясь на этот логический итог, установил, что «великий основной вопрос всей, в особенности новой, философии есть вопрос об отношении мышления и бытия» [4, с. 274; ср.: 5, с. 282]. Согласно Энгельсу, методический ответ на указанный вопрос, данный философией в результате ее истории, как ничто другое способен содействовать дальнейшему развитию положительного научного знания о действительном мире. Если путем изучения истории философии ученые разовьют у себя сознательно-разумный, или теоретический, способ мышления, исторически выработанный философией, то это даст им реальную возможность постичь непознаваемый для метафизического рас­судка диалектический процесс развития природы и духа⁵. В про-

⁵ «Эмпирическое естествознание накопило такую огромную массу положительного материала, что в каждой отдельной области исследования стала прямо-таки неотложной необходимостью упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи. Столь же неотложно требуется привести в правильную связь между собой и отдельные области познания, — констатировал Энгельс. — Но тем самым естественная наука отправляется в теоретиче-

тивном случае им придется вернуться к донаучному представлению о «творце всех вещей» и тем уподобиться Ньютону, которому «постулат божественного первого толчка» [7, с. 350] был еще необходим.

На русской почве начатую Энгельсом работу по логическому снятию истории философии в целом, включая гегелевскую систему, продолжили Михаил Александрович Лифшиц и Эвальд Васильевич Ильенков, а завершил Евгений Семенович Линьков [см. об этом: 8, с. 235–257]. В результате проделанного снятия Линьков справедливо охарактеризовал учение Гегеля как «всего лишь раскрытие внутреннего единства истории философского познания до него, притом не покидая истории философского познания как реальности» [9, с. 563] и решительно отказался от изложения различных философских учений, составивших историю философии, в пользу «философского познания самого философского познания, как оно развивалось исторически» [10, с. 486].

Все, кто сегодня исследует и преподает в нашей стране историю философии, могут воспользоваться перед западными коллегами этим теоретическим преимуществом, достигнутым выдающимися отечественными мыслителями советской эпохи. Более того, потребность в дальнейшем развитии положительных наук обязывает российских историков философии отважиться на переход от исторического восприятия и изложения истории философии к ее логическому, собственно философскому познанию путем снятия, или освоения, истинного содержания всей истории классической философской мысли от Фалеса и Пифагора до Шеллинга и Гегеля включительно. Тот, кому решение этой задачи окажется по плечу, поймет историю философии как единый исторический процесс развития самой философии — как процесс становления философии наукой познания истины логическим методом вполне разумного мышления, включающего в себя рассудок, но не сводя-

скую область, а здесь методы эмпирии отказывают, здесь может помочь только теоретическое мышление. Теоретическое мышление есть, однако, прирожденное свойство только в виде способности. Этот задаток должен быть развит, образован из самого себя, а для этого нет... никакого иного средства, кроме изучения предшествующей философии» [6, с. 330; ср.: 7, с. 366].

щегося к нему⁶. Он уяснит себе, что этот процесс только внешне разбивается на несколько исторических эпох и множество философских учений, но при этом остается внутренне единым процессом становления логического метода, в разработке которого приняли участие все великие философы, выступившие в ходе истории философии. Поскольку истина не сводится ни к бытию, ни к мышлению, а есть саморазвивающееся отношение мышления и бытия, постигаемое философией по мере его развития, постольку в едином историческом процессе развития философии как таковой античная философия от Фалеса и Пифагора до Плотина и Прокла образует эпоху разумного созерцания непосредственного тождества бытия и мышления; философствование Средних веков и Ренессанса от Иоанна Скота Эриугены и Ансельма Кентерберийского до Николая Кузанского и Джордано Бруно составляет эпоху разумного представления различия бытия и мышления; новая философия от Бэкона и Беме до Фихте и Шеллинга является эпохой мышления противоположности мышления и бытия (причем мыслящее эту противоположность мышление сначала выступает преимущественно рассудочным, как у Декарта, Мальбранша, Спинозы и Локка, но начиная с Лейбница и Канта становится все более разумным); а система Гегеля, который один представляет собой целую эпоху, есть, наконец, эпоха понятия конкретного тождества мышления и бытия — необходимый результат всей истории философии и начало логического, т. е. вполне разумного, развития философии как науки. Если отечественные историки философии так поймут хорошо известный им как специалистам материал, то он сложится прежде всего для них самих, а затем с их помощью

⁶ В §79 «Энциклопедии философских наук» Гегель самым кратким образом сформулировал этот логический результат исторического развития философии, имеющий всеобщее значение: «Логическое имеет по форме три стороны: а) абстрактную или рассудочную, б) диалектическую или отрицательно-разумную, в) спекулятивную или положительно-разумную». В примечании к указанному параграфу великий немецкий идеалист пояснил, что «эти три стороны не составляют трех частей логики, но суть моменты каждого логически-реального, т. е. каждого понятия или каждого истинного вообще. Они вкуче могут полагаться под первым моментом — моментом *рассудочного*, и через то удерживаться особенно один вне другого, но так они рассматриваются не в истине» [11, с. 118; ср.: 12, с. 201–202].

для всех, кому потребуется овладеть вполне разумным, или теоретическим, способом мышления, в единую картину исторического развития логической философии. Они сами поймут и другим помогут понять, что история философии как наука есть история философии как науки разумного мышления и познания истины, какова она сама по себе и в различных формациях своего реального бытия в природе и духе. Это избавит ученых от пренебрежения философией, трактуемой как филодоксия, — пренебрежения, порождаемого такой ее трактовкой и питаемого укоренившимся в их среде предрассудком, что во всякой науке ровно столько науки, сколько в ней математики, так как только математика может научить и действительно учит мыслить любые предметы.

С точки зрения истории философии, понятой таким образом, ныне имеются два различных, но по необходимости связанных друг с другом и стимулирующих развитие друг друга рода наук. Один из них есть тот, что преимущественно считается сегодня наукой, а именно — развивающаяся на основе опыта *положительная наука* в различных ее отраслях или видах. Наряду с математикой в этот род включены науки о природе, т. е. физика, химия и биология, а также науки о духе, т. е. история, социология, психология, культурология, политология и т. п. Положительные науки до сих пор существуют в своей первоначальной эмпирической форме. В этой форме они с помощью техники черпают материал из опыта и познают его исключительно методами рассудочного мышления — методами анализа и синтеза, которые модифицируются в соответствии со специфическими определенностями их многообразных предметов. Положительная наука есть одна к нашему времени значительно разросшаяся и всем образованным людям известная составляющая современной науки. Другая ее составляющая, многим из них пока не известная и потому ими наукой до сих пор не признаваемая, есть иной род науки — *философия*. Для этой науки, единственной в своем роде, опыт как процесс истины, процесс отношений мышления и бытия во все времена является не основой, а лишь предпосылкой развития, которое заключается в познании истины как процесса этих отношений. «Стихийное развитие отношения бытия и мышления, достигнувшего определенного различия, есть предпосылка философии, которая сни-

мает это различие, выясняя всеобщее основание тождества. <...> Это отношение мышления и бытия, ставшее предметом мышления, есть отношение субъекта и объекта. Философия начинается не как стихийное отношение мышления и бытия, а как познание этого отношения, не как процесс истины, а как познание истины, отношения субъекта и объекта», — формулирует Е. С. Линьков принципиальное различие опыта и философии, возникновение и дальнейшее развитие которой тем не менее нуждается в опыте как предпосылке [13, с. 10]. История этой науки, обусловленная развитием опыта, началась, как уже сказано, с Фалеса и Пифагора во времена классической древности, когда мифология заменяла эллинам положительное научное знание, а закончилась в первой трети XIX в., когда классическая немецкая философия в лице Гегеля начала завершать историческое развитие философии в логическую науку вполне разумного мышления и познания истины.

За счет чего же происходило и к чему привело историческое развитие философии как логической науки? Поскольку логическая система определений истины как всеобщего предмета философии в начале и в процессе истории философии еще не развернута, а только содержится в неразвитой, свернутой форме в особенном принципе того или иного философского учения, постольку истинность его принципа, представляющего собой лишь одно из многих определений истины, может быть удостоверена и удостоверяется создателем учения только за счет целостности теоретически выведенного из этого принципа *философского мировоззрения*, или разумного взгляда на природу и дух, — мировоззрения, содержащего истинные определения этих предметов опыта, с какого-то времени ставших предметами положительных наук. Хотя действительным результатом такой проверки является лишь философское учение, а не система логических категорий как таковая, целостность философского мировоззрения принимается этим философом за тотальность, или исчерпанную полноту познания всеобщего предмета философии. Целостность своего мировоззрения, отличного от мировоззрений его предшественников, с необходимостью кажется творцу философского учения доказательством исчерпанной полноты познания истины потому, что в результате разработки этого учения выдвинутый философом особенный принцип де-

монстрирует свою универсальность, или эмпирическую всеобщность, выступая началом теоретического познания Вселенной. Но так как в случайном порядке различных определений всеобщего предмета философии в различных философских учениях шаг за шагом прокладывает себе дорогу их внутренняя необходимость, в конце истории философии эта необходимость обнаруживается вполне и поэтому может быть познана. Задача познания развитой необходимости всех познанных до него определений истины и преобразования их случайной исторической последовательности в свободное саморазвитие предмета философии, познанного логическим методом, выпадает на долю философа, завершающего историю философии. Поэтому принципом, основанием и результатом гегелевского учения как первой и последней в истории философии составной системы становится уже не какая-то отдельная категория, а логическая система категорий, т. е. понятие предмета философии как науки в его отличии от предметов положительных наук⁷. Однако в силу того, что принцип гегелевской системы впервые включает в себя все выдвинутые до него особенные принципы, или категориальные определения всеобщего предмета философии, и тем самым впервые выступает конкретно-всеобщим, или вполне определенным в себе самом принципом, он, подобно особенным принципам всех предшествующих философских учений, нуждается в демонстрации своей универсальности на материале познания предметов опыта. Никаким иным способом проверить его истинность, чисто логически Гегелем уже доказанную, нельзя. По этой причине исторически необходимая иллюзия тождества разумного взгляда на природу и дух, или философского мировоззрения, связанного с эмпирическим материалом, и исчерпанной полноты познания истины как предмета философии у этого великого философа не исчезает, отчего его философское учение только начинает завершать, но не окончательно завершает историю философии, в ходе которой определения всеобщего предмета фило-

⁷ «Система Гегеля была последней исторической формой развития философии. Она заключает в себе всю предшествующую философию, снимает историческую форму в логической форме развития философии и благодаря этому указывает различие предмета философии и предмета положительных наук», — характеризует Е. С. Линьков место гегелевской системы в истории философии [13, с. 5].

софии и особенных предметов положительных наук смешиваются друг с другом. Система Гегеля еще принадлежит этой истории и завершает ее изнутри, не выходя за пределы исторической реальности философии, распадающейся на ряд различных философских учений и потому требующей логического снятия⁸. При условии ее полного снятия гегелевское учение оказывается концом лишь конечного исторического развития философии, но не развития философии вообще, ибо содержащаяся в системе Гегеля наука логики первая действительно исчерпывающим образом познает предмет философии и благодаря этому является началом поистине бесконечного чисто логического развития философии как науки.

В связи с таким итогом и исходом истории философии нельзя не признать, что философия сегодня *только кажется* многим представителям положительной науки каким-то историческим феноменом, якобы оставленным ею в прошлом вместе с фетишизмом, мифологией и монотеистической религией, как провозгласил в середине XIX в. основоположник позитивизма Огюст Конт, а ныне считают и учат считать его последователи, представители так называемой «аналитической философии», господствующей в современных западных университетах. В действительности же философская наука продолжает быть тем, чем она была в ходе своего исторического развития, — теоретической предпосылкой положительного научного знания, хотя и не признаваемой многи-

⁸ Энгельс *лишь начал* такое снятие, а потому связывал с системой Гегеля конец не только истории философии, но и философии как таковой, полагая, что из «ныне покойной философии», по его выражению в «Анти-Дюринге» [14, с. 27], в живых остались лишь формальная логика рассудка и диалектическая логика разума: «Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [14, с. 25]. В другой своей работе — «Людвиг Фейербах и исход классической немецкой философии» — Энгельс подтвердил этот тезис: «С Гегелем философия прекращается вообще; с одной стороны, потому, что он в своей системе подводит величественный итог всего ее развития, а с другой — потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из этого лабиринта систем к действительному положительному познанию мира» [4, с. 270; ср.: 5, с. 278–279].

ми такой его предпосылкой. Этому непризнанию явным образом противоречит тот факт, что философия была и остается матерью всех других наук. В VI в. до н.э. трудами Пифагора была создана философская предпосылка возникновения математики как положительной науки. Для возникновения в XVI–XVII вв. физики в качестве положительной науки, кроме математики, понадобилось развитие философии от Пифагора до Плотина и Прокла включительно. Исходя из философских положений неоплатоников и собственных наблюдений и вычислений, Коперник отбросил аристотелевско-птолемеевские представления о Земле как неподвижном центре Вселенной. Кеплер и Галилей продолжили его исследования, причем именно они начали математически формулировать законы явлений природы. Вслед за физикой по ее образцу и при той же философской предпосылке в XVII–XVIII вв. возникли химия и биология. Не без участия философско-исторических взглядов Вольтера, Юма и Гердера в XVIII в. начала становиться положительной наукой история. На рубеже XIX–XX вв. от философии отделились социология и психология, а в конце XX в. от нее начали отпочковываться культурология и политология. Философия по праву считается матерью всех положительных наук, чьим отцом выступает опыт, так как их появление всякий раз обусловлено определенными философскими предпосылками. Но в наше время история философии от Фалеса до Гегеля включительно, понятая как историческое развитие вполне разумного способа мышления и познания истины, делает реально возможной теоретическую форму положительных наук, а дальнейшее развитие их научности с необходимостью требует замены эмпирической формы этих наук на форму теоретическую.

Последнее положение нуждается в пояснении. То, что сегодня называется, например, «теоретической физикой», в действительности есть необходимая часть самой эмпирической физики, без которой она как эмпирическая наука о природе не существует, в силу чего эта часть современной физики имеет именно математическую форму, поэтому, например, Анри Пуанкаре более точно назвал ее *математической физикой* [15, с. 232]. Математическая форма, как сказано, до сих пор считается многими учеными строгой научной формой, исключаяющей более строгую (и, кстати,

нематематизируемую, несводимую к одним лишь количественным соотношениям) логически-философскую форму научности. Это недоразумение, царствующее в наше время под флагом дигитализации, или, как говорят чаще, «цифровизации» всего и вся, заслоняет тот чрезвычайно важный факт, что в истории философии вообще и в гегелевской «Энциклопедии философских наук» в особенности уже существует не эмпирическая, а философская форма наук о природе и духе, являющаяся прообразом их теоретической формы. Сознание необходимости теоретической формы для дальнейшего развития положительных наук не так давно забрезжило в умах некоторых выдающихся ученых. Первым из их числа следует назвать Альберта Эйнштейна, который в бернском кружке самым серьезным образом изучал метафизику Спинозы и скептицизм Юма [16, с. 38], поскольку их философские работы дополняли эмпиризм Бэкона, выступивший философской предпосылкой физики Ньютона, а под конец жизни сетовал на математические трудности создания единой теории поля [16, с. 335], так как формализма математики для содержательных физических выводов, сопоставимых с наблюдением, ему, в отличие от Ньютона, уже не хватало⁹. Кроме Эйнштейна, нельзя не назвать Вернера Гейзенберга, одного из создателей квантовой механики, признавшего Платона предтечей современной атомной физики [17, с. 284–286, 508–517]; Александра Александровича Любищева — биолога, который главным трудом своей жизни считал выяснение того, «на основе каких философских... представлений достигнуты представителями физики в самом широком смысле (т.е. всей наукой о неорганическом мире) их поразительные успехи и какие уроки может извлечь биология из истории философских направлений в физике» [18, с. 27–28]; Никиту Николаевича Моисеева — математика, вынужденного под натиском тех практических проблем, которые встали перед современным человечеством, заняться историей философии и философскими вопросами естествознания

⁹ «Единая теория поля теперь уже закончена. <...> Несмотря на весь затраченный труд, я не могу ее проверить каким-либо способом, — сокрушался Эйнштейн в письме к Соловину. — Такое положение сохранится на долгие годы, тем более что физики не воспринимают логических и философских аргументов» [Цит. по: 16, с. 336].

и обществознания [19]; а также Робина Джорджа Коллингвуда, обратившегося к философской идее истории ради того, чтобы помочь историкам приблизиться к теоретическому познанию предмета истории как положительной науки [20]. То, что иные современные ученые говорят об универсальной «теории всего», тоже выражает назревшую потребность в смене эмпирической формы положительных наук на их теоретическую форму.

Указанная необходимость при определенных условиях, о которых речь пойдет ниже, не может не привести к изменению формы положительных наук, оставив в них эмпирической (а там, где и насколько это необходимо, математической) только форму изложения и демонстрации научных открытий¹⁰. Этим наукам предстоит из процесса истины стать познанием истины, реально сущей в виде природы и духа, т. е. теоретическими науками как таковыми. В единичных явлениях природы и человеческого духа, а также в их особенных законах, которые составляют содержание эмпирической формы положительных наук, они начнут познавать всеобщее — саму единую истину, чем раньше в ходе своей истории, используя их эмпирический материал, ради своей цели была занята философия. Когда эта многообразно определенная истинная реальность начнет становиться единым содержанием единой теоретической формы положительных наук, тогда физика будет теоретически раскрывать физическую реальность истины, химия — ее химическую реальность, биология — органическую, психология — психическую, история — всемирно-историческую, социология — социальную, культурология — культурную, политология — политическую реальность этого единого логического содержания всех наук, образующего основание их системы. В ка-

¹⁰ «Может еще быть, что одна только форма научного изложения эмпирична, но исполненное разумного смысла созерцание так упорядочивает то, что суть лишь явления, как внутренне следует понятие. Это присуще такой эмпирии, которой внешние, случайные обстоятельства условий снимаются посредством противоположения и многосторонности собираемых вместе явлений, в результате чего перед взором разума выступает всеобщее, — писал Гегель, предвосхищая теоретическое будущее положительных наук. — Разумно осмысленная экспериментальная физика, история и т. д. изложат этим способом рациональную науку природы, человеческих событий и дел в некотором внешнем, отражающем понятие образе» [11, с. 58; ср.: 12, с. 102].

честве теоретических наук они займутся выявлением истинного единства своих предметов, которые без универсальной связи друг с другом не существуют. Ученые прекратят раздирать в действительности единую Вселенную на кажущиеся разными физическую, химическую, органическую, психическую, историческую, социологическую и тому подобные «реальности», а затем корпеть над проблемой соединения этих искусственно обособленных ими «реальностей» с помощью анархических (т.е. тоже не знающих и потому не признающих изначального истинного единства природы и духа в универсуме, понятом как целое) междисциплинарных исследований. Такое радикальное преобразование способа мышления и познания положительными науками предметной реальности настолько изменит существующие теперь отношения мышления и бытия, что этот теоретически развитый опыт станет предпосылкой не только для повсеместного распространения практики сознательно-нравственного отношения человеческого духа к природе, но и для дальнейшего логического развития философии, познающей истину как таковую.

Различия природы и духа, теоретическая форма мышления и познания положительными науками единства мира, конечно, не уничтожат, однако эти различия прекратят быть пропастью между ними, из-за которой научно-техническое вторжение духа в природу чем дальше, тем больше грозит человечеству нешуточной опасностью. С конца 70-х годов прошлого столетия на Западе стало расти число публикаций о так называемой *technosciense*, или «технонауке», характерной чертой которой признается слияние научно-исследовательской деятельности с созданием и использованием современных инновационных технологий. Выражая ту же тенденцию другими словами, можно сказать: современные положительные науки о природе и духе именно потому, что нужда в их теоретической форме пока никак не удовлетворяется, стремительно вырождаются в технические науки, если не просто в технологии (например, в конвергентные *nano-bio-info-cogno-technology*, или, сокращенно, NBIC-технологии), т.е. в инженерно-технологические действия, дающие как предсказуемые, так и непредсказуемые эффекты. Эти так называемые «высокие технологии» остаются незастрахованными от непредвидимых и потому опасных

последствий своего применения. Их вредоносность, как правило, выясняется отнюдь не сразу, чем новейшие технологии в худшую сторону отличаются от традиционных, так называемых «низких технологий», опасность применения которых гораздо менее велика и более очевидна. Чтобы положительный эпитет «высокие» не искажал истинного положения дел, следует осознать, что единая причина опасности и вредоносности современных положительных наук состоит в том, что представления о мире, где все более широко применяются небывалые по своим возможностям научно-технические достижения атомной физики, органической химии, молекулярной биологии, генетики и кибернетики, уже значительно устарели, ибо принадлежат философскому мировоззрению XVII–XVIII вв., обусловившему все эти достижения.

По той же причине последние великие открытия в положительных науках о природе сделаны довольно давно, а новых открытий, по масштабу и значению сопоставимых с ними, не происходит. То, что более ста лет назад А. Пуанкаре назвал кризисом современной математической физики, который, с одной стороны, ставит под сомнение ее основные принципы как противоречащие друг другу и потому требующие замены, но, с другой стороны, оставляет неприкосновенным ее математический и стало быть эмпирический характер [15, с. 232–251], в наше время относится и к другим положительным наукам. Эмпирически достигая различных (в том числе опасных и вредных) технических результатов, эти науки так познают многообразные явления истины, или единой сущности природы и духа, что она как таковая остается пока за пределами мышления ученых. Им кажется, будто этой сущности или нет, или она непознаваема, ибо в опыте она не выступает как единая, отчего, оставаясь в своей эмпирической форме, положительные науки не знают, как взяться за нее и каким методом следует ее познавать. В опыте ученые до сих пор познают исключительно многое и с помощью рассудочного мышления сокращают это бесконечное множество до какого-то конечного, но потенциально идущего в ту же количественную бесконечность множества особенных законов, которые они по-прежнему стремятся формулировать математически. Однако если ученые в будущем начнут теоретически познавать предметы положительных наук, то это познание, обнаруживая в каждой

из особенных предметных областей всеобщее единство природы и духа, надо думать, постепенно исключит все опасные и вредные технические применения современных научных знаний.

Каковы же необходимые условия этого прорыва положительных наук за их эмпирические границы — в их теоретическое будущее? Об одном — первом — его условия уже шла речь: отечественным историкам философии предстоит сосредоточиться на выявлении внутреннего единства различных философских учений от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно, составляющих в этом своем единстве непреходящее (т. е. вечно настоящее и потому всегда актуальное) прошлое философии. Решение этой задачи позволит задействовать исключительно мощный научно-образовательный потенциал истории философии как академической дисциплины, до сих пор остающийся втуне. В чем же заключается этот мощнейший потенциал, эффективное использование которого выступает вторым необходимым условием указанного прорыва? Он заключается в том, что история философии, преподаваемая как история вполне разумного способа мышления, без освоения которой этим способом овладеть невозможно, по необходимости должна стать основной академической дисциплиной не только на философских факультетах наших университетов, но и для всех других специальностей высшего профессионального образования. Параллельно с изучением избранной положительной науки будущий ученый-специалист, чтобы не стать, по известному выражению Козьмы Пруткова, *подобным флюсу*, т. е. мало что действительно знающим за ее пределами, нуждается в углубленном философском образовании, которое он получит, если с помощью преподавателей, понимающих единое логическое содержание различных философских учений, изучит историю философии именно как историю вполне разумного, или теоретического, способа мышления и познания истины. Так без чрезвычайных финансовых затрат и экстраординарных бюрократических мероприятий, сегодня причиняющих немалый вред как университетам страны, так Российской академии наук, будет решена насущная задача соединения нашего высшего образования с академической наукой. Отечественные университеты восстановят свою историческую связь с Академией Платона, где, как известно, не только изучали

философию, но и преподавали лишь философски образованные преподаватели, а философия составляла основу всего процесса взраствания духа. На этом пути российское образование и наука непременно станут лучшими в мире, а руководителям наших университетов больше не надо будет искусственно повышать их международные рейтинги, требуя от университетских преподавателей роста индекса Хирша и других не менее формальных количественных показателей.

Литература

1. Копнин П. В. О методе историко-философского исследования // П. В. Копнин. Диалектика, логика, наука. М.: Наука, 1973. С. 254–268.
2. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Собр. соч. в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.
3. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. 2-е изд., доп. М.: Политиздат, 1984.
4. Engels F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
5. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 21. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1961.
6. Engels F. Dialektik der Natur // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1978.
7. Энгельс Ф. Диалектика природы // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1961.
8. Муравьев А. Н. Философия и опыт: очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.
9. Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т. 2. СПб.: Умозрение, 2017.
10. Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т. 1. СПб.: Умозрение, 2018.
11. Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: (1830) // G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke. Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
12. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
13. Линьков Е. С. Становление логической философии // Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. СПб.: Наука, 1997.
14. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1961.
15. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983.
16. Кузнецов Б. Г. Эйнштейн. М.: Наука, 1967.
17. Гейзенберг В. Избранные философские работы: шаги за горизонт. Часть и целое. СПб.: Наука, 2005.
18. Любичев А. А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. СПб.: Алетейя, 2001.

19. Моисеев Н. Н. Расставание с простотой. М.: Аграф, 1998.
20. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М.: Наука, 1980.
21. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М.: Наука, 1980.

References

1. Kopnin P. V. (1973) *O metode istoriko-filosofskogo issledovaniya* [On the method of historical and philosophical research] // P. V. Kopnin. Dialektika, logika, nauka [Dialectics, logic, science]. Science Publ., Moscow. (In Russian).
2. Kant I. (1994) *Kritika chistogo razuma* [Criticism of pure reason] // I. Kant. Sobr. soch. v 8-mi t. [Op. in 8 volumes], vol. 3., Choro Publ., Moscow. (In Russian).
3. Il'yenkov E. V. (1984) *Dialectical logi*, 2-ye izd., dop., Politizdat Publ., Moscow. (In Russian).
4. Engels F. (1981) Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 21. Berlin, Dietz Verlag.
5. Engel's F. (1961) *Lyudvig Feyyerbakh i konets klassicheskoy nemetskoy filosofii* [Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy] // K. Marks, F. Engel's. *Sochineniya* [Compositions], vol. 21, izd-vo polit. lit-ry Publ., Moscow. (In Russian).
6. Engels F. (1978) *Dialektik der Natur* // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 20. Berlin, Dietz Verlag.
7. Engel's F. (1961) *Dialektika prirody* [Dialectics of nature] // K. Marks i F. Engel's. *Sochineniya* [Compositions], vol. 20, izd-vo polit. lit-ry Publ., Moscow. (In Russian).
8. Muravev A. N. (2015) *Philosophy and experience: Essays on the history of philosophy and culture*, Science Publ., St. Petersburg. (In Russian).
9. Lin'kov Ye. S. (2017) *Lectures of different years on philosophy*, vol. 2. Umozreniye Publ., St. Petersburg. (In Russian).
10. Lin'kov Ye. S. (2018) *Lectures of different years on philosophy*, vol. 1, Umozreniye Publ., St. Petersburg. (In Russian).
11. Hegel G. W. F. (1992) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (1830) G. W. F. Hegel. *Gesammelte Werke*. Bd. 20. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
12. Gegeľ G. V. F. (1975) *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, vol.1, Mysl' Publ., Moscow. (In Russian).
13. Lin'kov Ye. S. (1997) *Stanovleniye logicheskoy filosofii* [The formation of logical philosophy] // G. V. F. Gegeľ. *Nauka logiki* [The science of logic], Science Publ., St. Petersburg. (In Russian).
14. Engel's F. (1961) *Anti-Dyuring* [Anti-Dühring] // K. Marks i F. Engel's. *Sochineniya* [Compositions], vol. 20, izd-vo polit. lit-ry Publ., Moscow. (In Russian).
15. Puankare A. (1983) *On science*, Science Publ., Moscow. (In Russian).
16. Kuznetsov B. G. (1967) *Einstein*, Science Publ., Moscow. (In Russian).
17. Geyzenberg V. (2005) *Selected philosophical works: Steps beyond the horizon. Part and whole*, Science Publ., St. Petersburg. (In Russian).
18. Lyubishchev A. A. (2001) *The lines of Democritus and Plato in the history of cul*, Aleteyya Publ., St. Petersburg. (In Russian).
19. Moiseyev N. N. (1998) *Parting with simplicity*, Agraf Publ., Moscow. (In Russian).
20. Kollingvud R. Dzh. (1980) *The idea of history*, Science Publ., Moscow. (In Russian).

УДК 1(091)

Изменчивость бытия истории философии

А. В. Перцев

В статье рассматриваются методологические проблемы историко-философской науки, в особенности предпринятая в СССР в 70–80-е годы XX в. попытка создания системы таких понятий, как «школа», «течение», «направление», «историко-философский факт» и т. п. Делается попытка выяснить, насколько использование этих понятий применимо для описания реальных отношений между философами (на примере сотрудничества К. Ясперса и М. Хайдеггера). Автор показывает, что разговор об «учениях» и «направлениях» есть, в сущности, продолжение средневекового спора об универсалиях. Соответственно, могут быть выделены противоборствующие эмпиристская и рационалистическая методологии историко-философской науки. Автор статьи полагает, что выбор одной из методологий всегда связан с «внешними факторами», в том числе с социально-культурной обстановкой за пределами кабинета историка философии. Так, сегодняшнее преобладание эмпиризма в методологии неразрывно связано с послевоенным торжеством идей глобализации.

Ключевые слова: историография истории философии, метафилософия, школа в философии, течение в философии, направление в философии, историко-философский процесс как целое, глобализация философии.

HISTORY OF PHILOSOPHY: MUTABILITY OF BEING

A. V. Pertsev

Ural Federal University Professor Alexander Pertsev's article discusses methodological issues of the historical and philosophical disciplines, in particular the 1970s and 1980s USSR attempt at creating a system of definitions such as "school", "movement", "branch", "history-philosophical fact", etc. An attempt is made to determine, to what degree these definitions are applicable to describing real relations of philosophers (e.g. a cooperation of Karl Jaspers and Martin Heidegger). Author demonstrates that the "branch" and "movement" discussion is essentially an adaptation of the medieval universals arguments, therefore, counteracting empirical and rationalist sides of history-philosophical disciplines' methodologies can be deduced from the discussion. Author assumes the choice of one methodology is always dictated by "external agencies", including a sociocultural environment outside the philosophy historian's office; thus, the contemporary dominance of empiricist methodology is inseparable from the after-war globalist tendencies.

Keywords: history of philosophy historiography, metaphilosophy, philosophical school, philosophical movement, philosophical branch, history-philosophical process as a whole, globalization of philosophy.

Повода к написанию этой статьи оказалось два, хотя по значимости своей они, конечно, несопоставимы: семинар со студентами департамента философии УрФУ, посвященный обсуждению предмета и статуса историко-философской науки, и выход в свет книги современного немецкого историка философии Рихарда Поле «Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933)» [1]. В ходе семинара один из студентов со всей наивностью младшекурсника выразил предельный уровень деградации методологии историко-философских исследований, характерный для времен торжествующего позитивизма эпохи глобализации. Наоборот, исследование Р. Поле есть первое предвестие возрождения методологии историко-философской науки в Германии, где активные попытки насаждения англо-саксонского историко-философского эмпиризма (в версии британского рыцаря, беглого из Австрии, К. Поппера) не смогли обуздать традиционного для Германии философского мышления.

Начнем с первого, затем перейдем ко второму.

Формула, которая выражает не только студенческое, но и «взрослое» отношение к историко-философской науке в современной России, была высказана одним из участников семинара в УрФУ в таком виде: «История философии — это когда один философ пишет о каком-нибудь другом философе».

Как юное поколение философов, так и среднее, сформировавшееся в постперестроечный период, похоже, совсем не знакомо с тем, что патриарх отечественной истории философии, научный руководитель П. П. Гайденко, Э. В. Ильенкова, М. К. Мамардашвили, академик Т. И. Ойзерман (1914–2017) называл «теоретическим анализом историко-философского процесса», или «метафилософией» [2; 3].

Разработка проблем историко-философской науки развернулась в СССР в полной мере в 60-е годы XX в. и продолжалась до начала 90-х годов. В специальных монографиях Т. И. Ойзермана [4], в исследованиях А. С. Богомолова [5], В. С. Горского, З. А. Каменского [6]¹¹ историко-философская наука представляла

¹¹ Мы называем здесь имена только тех историков философии, которые посвящали отдельные работы специфике историко-философской науки как

как особая, отдельная наука. «По умолчанию» предполагалось, что есть *специалисты* по истории философии, есть *кафедры* истории философии в университетах, есть *специальность* «история философии», по которой защищаются кандидатские и докторские диссертации. Историки философии отличаются от философов тем, что они имеют свое, особое знание об «историко-философском процессе» (Т.И. Ойзерман), что у них есть свои методы познания этого процесса и собственные понятия историко-философской науки. Эти понятия применимы, как предполагалось, для описания и исследования философских учений любой эпохи — от античности до современности. Соответственно, считалось, что философские учения любого времени могут и должны исследоваться одинаково: историко-философское исследование Платона, к примеру, ничем принципиально не отличается от исследования Р. Декарта или Ф. Бэкона. Из этого следовало, между прочим, что вся мировая философия — это *одно и то же*. Это — некое Целое, некое Единство в многообразии его проявлений.

По инициативе Т.И. Ойзермана — научного руководителя авторитетнейших научных руководителей — были согласованы основные понятия историко-философской науки. *Историко-философским процессом* стал называться процесс развития философии (понятие «история философии» было признано неоднозначным — оно обозначало как само развитие философии, так и описание его). Описание *историко-философского процесса* стало называться *историографией* истории философии. Писать историю философии, однако, можно по-разному. Можно просто фиксировать мнения (как это делал Диоген Лаэртский [7]). Такой способ позитивистской «фиксации мнений» стал называться «доксографией». Если же «доксография» дополнялась теоретическими рассуждениями по поводу историко-философского процесса, то это называлось «теоретическим анализом историко-философского процесса», «теорией историко-философского процесса», «мета-

таковой, выступая в роли «чистых методологов» ее, хотя, разумеется, методологических проблем не могли не касаться, исследуя отдельные учения, течения и направления, и другие выдающиеся отечественные историки философии, в особенности — другие патриархи этой науки: В. В. Соколов, В. Ф. Асмус, Ю. К. Мельвиль, И. С. Нарский.

философией» — в зависимости от того, какой именно аспект теоретического исследования исторического развития философии требовалось подчеркнуть.

Т. И. Ойзерман попытался навести порядок в использовании понятий «школа», «течение», «направление» применительно к философии. Они часто использовались как синонимы — для красоты стиля, чтобы одно слово не повторялось слишком часто. (Старая школа редакторов настаивала, чтобы в беллетристике одно слово встречалось на одной странице не более одного раза; видимо, некоторые историки философии льстили себе, считая себя беллетристами; представители естествознания не обращают внимания на такие повторения и для изящества слога не заменяют периодически слово «частица» словом «корпускула» — для них главное заключается в строгой и однозначной определенности используемых понятий).

Т. И. Ойзерман, стремясь установить однозначную терминологию историко-философской науки, писал: **«Философские направления** следует, по-видимому, отличать **от учений, школ, течений**. Учение как систему определенных, логически связанных друг с другом воззрений можно рассматривать как первичный феномен историко-философского процесса. Поскольку то или иное учение, созданное отдельным философом или группой единомышленников, находит своих продолжателей, которые его развивают и модифицируют, формируются философские школы. Совокупность различных модификаций одного и того же учения, развиваемого различными, нередко конкурирующими друг с другом школами, можно назвать течением... Направление представляет собой совокупность философских течений (а следовательно, и учений), которые при всех своих расхождениях друг с другом разделяют некоторые общие, имеющие принципиальное значение положения» [8, с. 12].

Как это всегда бывает, невнятность терминов и запутанность рассуждений оказывается защитой от критики, тогда как прояснение понятий, наоборот, навлекает ее. Сам проясняющий понятия невольно выдает свое представление о философии и ее истории. Поскольку же в истории философии есть несколько течений и направлений, представители их начинают указывать ему на то, что

предлагаемые им понятия не согласуются с их представлениями о философии.

О чем говорят определения, данные Т.И. Ойзерманом? О том, что идеалом для него все же остаются гегелевское представление о философии и ее истории. «Учение как систему определенных, логически связанных друг с другом воззрений можно рассматривать как первичный феномен историко-философского процесса» [8]. Иначе говоря, историко-философский процесс «состоит» из учений. (Есть все основания вспомнить гегелевское определение развития мировой философии как «круга кругов» — или, иначе, системы систем). Это мышление Абсолютного Духа, взятое в развитии. Люди к этому совершенству прямого отношения не имеют — Абсолютный Дух только «вкладывает» в их головы свои совершенные идеи. Жизнь мыслителя не имеет никакого отношения к опубликованному им учению — его устами говорит Мировой Разум. Он сам избирает того, в голову которого он вкладывает свою мудрость, вернее, того, кто в своем учении воплотит следующую диалектическую ступень в развитии Абсолютного Духа. Человек свою философию не выбирает и не творит.

Но если так, то откуда берется «энергия мысли», которая заставляет развиваться мировую философию? Ее можно, конечно, представить в виде «филиации идей», но это уже будет мистика вдвойне: не Абсолютный Дух порождает в себе самом новые понятия, строго следуя принципу «тезис — антитезис — синтезис», а сами «учения как первичные феномены историко-философского процесса» производят следующие первичные феномены (почему тогда они первичные?)

Дело сильно осложняют «школы»; вспомним, что о них говорит Т.И. Ойзерман: «Поскольку то или иное учение, созданное отдельным философом или группой единомышленников, находит своих продолжателей, которые его развивают и модифицируют, формируются философские школы» [8]. Если учение было чисто интеллектуальной системной конструкцией, которая вдохновлялась Абсолютным Духом (независимо от реальной, «посюсторонней» жизни мыслителя), то теперь в историко-философский процесс вмешивается человеческий фактор. Если учение одно, то, спрашивается, для чего Абсолютный Дух поручил развивать его не одно-

му, а двум мыслителям? Для чего он не ограничился учителем, но и привлек к этому делу учеников? Если они разделяют одно то же учение, зачем тогда школа? Не достаточно ли было одного учителя-основоположника? Как быть, если люди, признававшие себя школой, отстаивали разные учения? Так было с Фалесом, который говорил, что все состоит из воды, с его учеником Анаксимандром, который объявил первоначалом апейрон, т.е. неопределяемое пределами, и с учеником последнего Анаксименом, который положил в основу всего воздух, способный сгущаться и разряжаться? И все это — одна Милетская школа? Можно вспомнить и И. Г. Фихте, первую книгу которого, вышедшую без имени автора на обложке, публика приняла за книгу И. Канта. После того как И. Кант разъяснил недоразумение, к нему явился И. Г. Фихте и сообщил, что подлинный смысл кантовского учения понимает только он, а сам Кант кантианства полностью не понимает!

Спрашивается: следует ли верить мыслителям всякий раз, когда они сами называют себя единомышленниками, единой школой? Или школы выделяет сторонний наблюдатель, у которого нет «конфликта интересов»? На одной из конференций по проблемам историко-философской науки профессор СПбГУ И. Д. Осипов сравнил историка философии, выделяющего направления в философии, с демиургом. Неужели та же роль Мирового Разума теперь будет отводиться ему даже и при выделении философских школ? Только он — сторонний наблюдатель — сможет решить, действительно ли составляют школу в философии мыслители X, Y и Z. Были ли школой в философии, например, К. Ясперс и М. Хайдеггер? Или же они, несмотря на все свои дружеские встречи в доме М. Хайдеггера, оставались представителями всего лишь одного течения в философии — экзистенциализма?

«Философская автобиография» К. Ясперса дает парадоксальный ответ на этот вопрос. Он готов признать, что в какое-то время представлял вместе с М. Хайдеггером нечто вроде «философской школы», но категорически отказывается считать их обоих представителями экзистенциализма как течения в философии. У М. Хайдеггера и К. Ясперса было многое из того, что характеризует «школу», — совместная работа и даже признание С. Кьеркегора общим наставником:

«Я пригласил Хайдеггера к себе. Он был столь любезен, что стал приезжать, как более способный к путешествиям. И если на протяжении многих лет между нами крепла и существовала живая связь, то основывалась она на его частых наездах к нам в Гейдельберг. Наши отношения, однако, так и остались замкнутыми в себе. Я не знакомил Хайдеггера со своими друзьями, кроме тех, кто случайно заглядывал ко мне во время его посещений. Он не знакомил меня со своими. Мы не намеренно вели себя так. Но все же в этом было что-то неладное — как будто мы оба не хотели допускать друг друга в свой собственный субстанциональный мир.

Когда Хайдеггер приезжал к нам, мы имели обыкновение работать, а несколько раз в день встречались и беседовали. Уже первые наши беседы воодушевили меня необыкновенно. Вряд ли кто-то способен представить себе то удовлетворение, которое я испытал от сознания, что могу серьезно разговаривать хотя бы с одним из представителей философского цеха.

Что же у нас было общего? Если мы на протяжении некоторого отрезка времени чувствовали, что идем одним путем, то это, как выясняется теперь, было, наверное, заблуждением. Хотя для меня это — никакое не заблуждение, а самая что ни на есть истина, в которой я не сомневаюсь и поныне. Было очевидно, что мы оба находимся в оппозиции к традиционной профессорской философии. Где-то в глубине наших душ жила уверенность, что в профессорской философии, в сфере которой мы оба вторглись, намереваясь преподавать и действовать, требуется произвести нечто вроде переворота. Мы оба чувствовали, что наша задача — обновление философии. Не всей философии вообще, разумеется, а той разновидности ее, которая в то время бытовала в университетах. Общей была и захваченность философией Кьеркегора» [9, с. 343–344].

Вместе с тем в отношениях между этими двумя мыслителями было и то, что, как принято полагать, не свойственно «школе». (Хотя на самом деле как раз и свойственно, но считается недостойным, «человеческим, чересчур человеческим» — это соперничество, разность подходов, поскольку каждый читал вовсе не одного только Кьеркегора, а имел куда более широкий круг чтения и свой путь в образовании.) Будучи врачом-психиатром, а впоследствии крупнейшим теоретиком в области психологии (психопатологии),

К. Ясперс всегда стремился докопаться до того человеческого, которое стоит за философским учением. Такой подход к «Бытию и времени» разочаровал М. Хайдеггера, который по складу мышления всегда оставался теологом: был сыном священнослужителя, собирался в юности принять постриг в иезуитском монастыре, первые два года (с 1909) учился на теологическом факультете Фрайбургского университета [10, р. 9]. Затем он перешел на философский факультет, но философию трактовал как пропедевтику, подводящую к экзистенциальному выбору веры. Главный персонаж его «Докладов к философии» — Бог, Проходящий Мимоходом, а философия больше напоминает «теологию без Бога». Во всяком случае, его экзистенциализм — это учение о бытии, а человек — как «пастырь» бытия, его хранитель, но вовсе не господин и не творец — отодвигается далеко на второй план. Понять и принять всего этого психолог К. Ясперс просто не мог.

Поначалу различие накопленного «культурного багажа» притягивало К. Ясперса: «Благодаря Хайдеггеру я познакомился с христианской, в особенности с католической традицией мышления. Хотя я сталкивался с ней не в первый раз, здесь была необычайная свежесть восприятия человека, который всем существом своим принадлежит к этой традиции и в то же время преодолевает ее. Он одарил меня множеством самых разнообразных выражений, рассказов, указаний и намеков. Я вспоминаю, как он говорил об Августине, о Фоме Аквинском, о Лютере: он видел те силы, которые там действовали. Он указал мне ценную литературу, приобщил к некоторым местам в книгах, заслуживающим особого внимания.

В дни, когда мы были вместе, — наверняка и, возможно, не только в эти дни, — между нами существовало чувство солидарности. Мы беседовали с чудесной раскованностью, которая позволяла сказать обо всем, что видишь. “Когда же вы, собственно, работаете?” — спросил он меня как-то. Вероятно, потому что наблюдал, как я поздно встаю, как много витаю в эмпириях, лежа на софе. Он разругал мой стиль, недисциплинированность, мое многословие. Я в 1924 г. изучал Шеллинга; он, воспитанный в атмосфере гуссерлевской научной философии, высказал свое пренебрежение: “Но ведь это просто литератор — не более того!” Но Хайдеггер не собирался наставлять меня на путь истинный, он признавал за мной

свободу выбора собственного пути. Сдержанно и ненавязчиво поддерживая друг друга, мы оба заботились об этом» [9, с. 346].

Впоследствии же именно такая разность в подходах к философии, в манере заниматься философией, в понимании ее «строгости», а самое главное — в принадлежности к «антропологизму» (К. Ясперс) и «онтологизму» (М. Хайдеггер) стала причиной настолько глубокого непонимания, что оно просто исключает возможность говорить о единой философской школе.

К. Ясперс откровенно пишет об этом:

«Выход в свет “Бытия и времени” Хайдеггера (1927) не углубил наших отношений, скорее, наоборот. Но тогда я просто этого не заметил. Я отреагировал на это событие точно так же, как несколькими годами раньше — на его критику моей “Психологии мировоззрений”: все это не вызывало у меня подлинного интереса. Еще в 1922 году Хайдеггер прочитал мне несколько страниц из тогдашней своей рукописи. Прочитанное осталось мне непонятным. Я всегда требовал естественного способа выразиться. Хайдеггер сказал как-то позже, что с тех пор ушел далеко вперед: переделал то, что было, и получилось нечто. О содержании книги, вышедшей в 1927 году, я до этого ничего не знал. Теперь передо мной было произведение, впечатлявшее прежде всего интенсивностью разработки тем, конструктивностью понятийного аппарата, меткостью нового словоупотребления, часто вызывавшего подлинное откровения. Но, несмотря на блеск в книге модного анализа, она, на мой взгляд, не давала ничего из того, к чему я стремился в философии и что я хотел получить от нее. Я радовался достижению человека, связанного со мной, но читать книгу у меня не было никакого желания, я часто увязал в ней, как в болоте, потому что ее стиль, содержание, манера мышления автора мне не импонировали. Я также не воспринимал книгу как что-то такое, о чем мне следовало полемизировать, развивая какие-то идеи. В отличие от бесед с Хайдеггером, книга его ни на что не натолкнула меня. Хайдеггера, должно быть, разочаровала моя реакция. Я, имеющий большой стаж занятий философией, не оказал ему услугу, основательно прочитав книгу и подвергнув ее критическому разбору так, как он, совсем молодой, сделал это с моей “Психологией мировоззрений”. Понятно, что и он со своей стороны уже не проявлял подлинного

интереса к моим последующим публикациям. Если людей связывало что-то до выхода их произведений, они порой бывают склонны уделять этим произведениям меньшее внимание, чем своим отношениям. Им кажется, что, когда хорошо знаком с человеком, вовсе не обязательно читать его работы основательно, от корки до корки» [9, с. 349–350].

Как видим, может существовать «школа в философии», которая довольствуется общением и ценит его, но не признает ценности публикаций своих членов, т. е. «учение» вовсе не создает «школу», а разрушает ее. Во всяком случае оно вовсе не первично. Философы свободны в своем мышлении и в манере изложения. В каждом из них, как в точке пересечения, сходится несколько «течений» и «направлений». Говоря гегелевским языком, два «жизненных мудреца» представляют, с точки зрения историка философии, два уникальных, но неразличенных теоретически конкретных феномена (их можно сравнить с образцами глины, взятых из разных месторождений, но еще не подвергнутых анализу в химической лаборатории); далее, когда уже возникает теоретическая химия с ее таблицей Менделеева, происходит восхождение от непосредственно конкретного к абстрактному, к элементам, которые нигде не встречаются в чистом виде в природе; наконец, каждый образец глины, подвергнутый химическому анализу, снова оказывается конкретным, уникальным, неповторимым, но конкретным, воспроизведенным в богатстве абстрактных определений, — говоря проще, мы узнаем сложную химическую формулу этого образца, состоящего из множества элементов). Понятия «школа», «течение», «направление» в философии играют в историко-философской науке ту же роль, что и элементы (ряды и т. п.) в таблице Менделеева. Только отступление от непосредственно конкретного — «мудрости Хайдеггера как человека» — к теоретическим представлениям историко-философской науки позволяет выявить в ней синтез различных составляющих как «абстрактно-конкретное».

Разумеется, ни один экзистенциалист, да еще из психологов, никогда не признает, что уникальность какой-то экзистенции может быть сведена к такой ее историко-философской формуле. Во всяком случае он не будет делать этого сам, но признает, что не-

что подобное создает общественное мнение, «химерой» которого как раз и выступают «течения» и «направления» в философии. К. Ясперс пишет об этом:

«Когда я размышляю о Хайдеггере, то вижу два аспекта, которые следует разделять: действительное отношение Хайдеггера ко мне и тот образ Хайдеггера, который сложился в общественном мнении. Второе оказывает влияние на первое. Образ Хайдеггера в общественном мнении, представление о пройденном им пути, на котором он сделался влиятельным мыслителем, отклики, в которых нас порой сравнивали и ставили наши имена рядом, — все это одновременно оказывало влияние и на наши с ним встречи. Вероятно, влияние общественного мнения на перспективы развития наших отношений оказалось не лучшим; что-то исказило, привнесло что-то такое, чего раньше в них не было. Приблизительно в 1937 г. мы, не сговариваясь, направили в Париж Жану Валу, организовавшему дискуссию, письменные выступления, в которых оба опровергали представления об общности наших взглядов.

Общественное мнение творит свои призраки — такие, как ныне созданный призрак экзистенциализма. Взяв то, что было сделано Сартром, оно подвело под эту рубрику учения всех других, кто говорил об экзистенции и указывал на связь своих идей с идеями Кьеркегора. Гипнотическая сила этого призрака оказалась настолько велика, что доценты философии написали книги о чем-то таком, что представлялось им единым целым, успели рассмотреть это что-то в историческом его становлении и отыскали его предпосылки, существовавшие на протяжении многих веков. Мне это было совсем не по нраву, как, видимо, и Хайдеггеру. Собственному нашему сознанию навязывалось нечто чужое» [9, с. 353–354].

Стало быть, выделение «течений» и «направлений» в философии может вредить мыслителям — если демиург-историк философии уже при жизни удостоил их такой чести и отнес к какому-то «течению» или «направлению». Тут в специфическом виде воспроизводится древний спор номинализма и реализма. Для Т. И. Ойзермана «учения», «течения» и «направления» в философии существуют реально. Для К. Ясперса они — химеры, призраки обще-

ственного сознания, лишь «имена» (Т.Гоббс¹²). Но что же тогда существует в историко-философском процессе реально?

Если считать — подобно всем рационалистам от историко-философской науки — что первичный элемент «историко-философского процесса» есть системно-логично выстроенное учение, что философия — настоящая философия! — может существовать только в виде «системы определенных, логически связанных друг с другом воззрений», то ряды философов сильно поредеют. «Избирательная комиссия» из историков философии просто не допустит к конкурсу на звание философа, во-первых, тех, кто не желал уподобляться Гегелю и строить «систему», а также тех, кого М. Хайдеггер пренебрежительно называл «литераторами» [12]. Афористы и эссеисты Ф. Ницше, М. Монтень, А. Шопенгауэр, В. В. Розанов с его «Опавшими листьями» [13] в разряд философов наверняка не попадут. Но наверняка не попадет в этот разряд — по причине своей «нелогичности» — и великий логик современности Л. Витгенштейн, который, бравируя, заявил как-то, что он единственный профессор, который не читал Аристотеля [14]. Ведь логика философской системы подразумевается гегелевская, которая от благоговения перед ней пишется с большой буквы. А у Витгенштейна она лишь средство, которое надо просто отбросить за ненадобностью после окончания работ. (Известно его сравнение логики с лестницей, которую надо просто отбросить, добравшись до верхнего этажа сооружаемого здания [15].)

Иными словами, все дефиниции в историко-философской науке рационалист дает так, что через «отборочный фильтр» проходят только рационалистические философские учения — только они признаются истинно философскими, тогда как учения эмпиристские и антирационалистские в разряд философских просто не попадают.

¹² Согласно Т.Гоббсу, «...если мы говорим, что живое существо, камень, дух или что-нибудь другое суть универсалии, то это следует понимать не так, будто человек или камень — универсалии, а лишь так, что соответствующие слова (живое существо, камень и т. д.) — универсалии, то есть имена, общие многим вещам: представления же (conceptus), соответствующие этим вещам в нашем уме, только образы и призраки (imagines et phantasmata) различных живых существ и других вещей» [11, с. 66].

Есть, однако, у рационализма в историко-философской методологии один весьма уязвимый пункт, на который указал еще Аристотель, подвергая критике теорию идей Платона. Если мы допустим реальное существование «эйдосов», если мы уйдем в царство «идей», то мы рискуем никогда больше не вернуться к самим вещам. Ведь если мы будем считать, что наряду с реальными собаками, кошками, людьми, лошадьми и т. п. существуют «эйдосы» — идеалы собаки, кошки, человека, лошади, то нам придется допустить, что есть и идеальные отношения между идеалами: идеальные отношения между кошкой и собакой, между человеком и лошадью и т. п. Но тогда нам придется признать, что есть и идеал идеального отношения между идеальными отношениями. А дальше мы вынуждены будем согласиться, что есть и идеал идеального отношения между идеальными отношениями между идеальными отношениями — и так далее. Количество «эйдосов» множится, как снежный ком: человек относится к собаке, кошке, лошади, но есть отношение между отношениями «человек — собака», человек — кошка», «человек — лошадь». Можно соотносить отношения отношений, отношения отношений отношений и так далее.

Применительно к историко-философской науке это означало бы, что учения надо соотносить со школами, школы — с течениями, течения — с направлениями в философии и, далее, *просто направления* в философии с *главными направлениями* в философии. (Т. И. Ойзерман просто не мог признать вслед за Ф. Энгельсом, что существуют «главные философские направления» — материализм и идеализм.)

Никаких «направлений в философии» — ни «главных», ни «подчиненных» — у Г. В. Ф. Гегеля, впервые представившего «историко-философский процесс» как единое целое и тем самым основавшего историко-философскую науку, просто нет. Абсолютный Дух и человечество вслед за ним проходят один и тот же путь, который можно представить себе как ведущую вверх винтовую лестницу, на ней все повторяется по формуле триады «тезис — антитезис — синтезис», но на все более и более высокой ступени. Эту лестницу выстроил Абсолютный Дух, а постиг и верно описал один только Г. В. Ф. Гегель. Каждый, кто изучает философию, должен пройти всю эту лестницу и достичь, соответственно, гегелевского резуль-

тата, т.е. стать гегельянцем. Гегель стоит на винтовой лестнице философии выше всех — это определяет его незыблемый, безоговорочный авторитет.

Для рационалиста нет иного направления, кроме направления вверх. Разум не деградирует по определению. Обратной стороной рационализма в силу этого всегда бывает иерархия, наличие вышестоящих и нижестоящих, начальников и подчиненных. Гегелевская история философии возможна только в одном, директивно установленном «сверху» варианте.

Откуда же взяться тогда другим направлениям в философии?

Отметим, что начинается эта винтовая лестница отнюдь не на «земле» — не на уровне обыденных обобщений и даже не на уровне обобщений естественно-научных технических. Философское учение, как мы помним, — это «первичный феномен» историко-философского процесса, т.е. первая ступень «винтовой лестницы». И начинается она не просто с обобщения, а с обобщения обобщений, каковым всегда выступала философия.

У.Джеймс, теолог, психолог и один из основателей философии прагматизма, однажды высказал парадоксальную мысль. Бог всемогущ. Над ним нет никакого начальствующего Бога. Следовательно, для него никто не может установить законов мышления и развития [16]. Закон гегелевской триады — закон отрицания отрицания — Бог-Разум мог у Гегеля установить себе только сам. Но в отсутствие начальствующих и надзорных инстанций Бог-Разум свободен, а значит, волен хоть каждое утро устанавливать себе самому новые законы диалектического мышления и развития — *какие ему заблагорассудится*. И вот, продолжает У.Джеймс, если бы мы представили себе гегелевский Абсолютный Дух, который каждое утро меняет себе, импровизируя, законы, которым подчиняется, то мы получили бы шопенгауэровскую волю.

Такая шопенгауэровская воля каждое утро, вселяясь то в одного, то в другого историка философии, определяла бы новые направления и течения в философии. Их в таком случае было бы бесконечное множество. Так почему же мы должны допускать наличие только двух «главных направлений» — материализма и идеализма — и десятка-другого «второстепенных»? Ответ может быть только один: такой причиной может быть наличие *авторитета*,

причем заработанного за пределами историко-философских штудий. Только авторитет может насильственно прекратить «витание в эмпиреях», т. е. бесконечное производство историко-философских абстракций всеми, кто ни пожелает. Место для безбрежной демократии в историко-философской науке — как и в любой науке! — означало бы отсутствие научного руководства и требовательности, отсутствие преемственности в хаосе и, в конечном счете, падение уровня исследований до столь пропагандируемого ныне демократами дилетантизма. (Всеобщее избирательное право и есть дилетантизм в политической практике, но благодаря Интернету он все более проникает и в науку, имитируя ее.)

За авторитетом Гегеля стояла его уверенность в себе, которая обеспечивалась его высочайшей самооценкой, если не сказать сознанием собственной избранности: он чувствовал, что должен исполнить для немцев и всего человечества великую миссию — стать голосом Французской революции в мире философии и культуры [17, p. 8]. Но не той реальной революции, которая придумала гильотину и публичные порки, а той революции, которая утвердила бы демократию как просвещенное государство, выдержанное в духе античности. Когда Г. В. Ф. Гегель со своим другом Ф. Гельдерлином направлялись под покровом ночи сажать в Тюбингене по примеру парижских якобинцев дерево свободы, они надели свои студенческие облачения на античный лад. Античность вместо реальной французской революции представлялась им прекрасной мечтой (тем более что доступ в реальную Грецию был затруднен по причине османского владычества до 1830 г.). Именно в античной Греции все революционеры XIX в. видели тот идеал общества будущего, которое им хотелось бы осуществить, приблизительно так же, как в заокеанской Америке, «где я не был никогда», советским бунтарям XX в. виделся идеал свободы. Как революционная Франция, так и ее симпатизанты в немецких землях довольствовались словами Ж. Ж. Руссо из «Общественного договора»: если бы у богов было государство, оно было бы демократическим [18].

Ф. Гельдерлин осуществил программу пропаганды Древней Греции на свой поэтический лад, Г. В. Ф. Гегель — на свой философский. Но идея была одна: связать Германию будущего с «классикой античности», с высокой культурой и расцветом (разумной, фило-

софски продуманной!) демократии. Ф. Гельдерлин, хотя он и сошел с ума в 31 год, успел найти мистические доказательства того, что прекрасная Древняя Греция возродится именно в Германии (для этого он тщательно изучал направление течения рек по географическим картам) [19, р. 15]. На этот случай он придумал новую религию, причудливо соединив античные божества с Иисусом Христом и с собственными выдумками. Верховным богом в этой религии был Отец-Эфир, который соединял в себе черты Бога-Отца, Зевса, а также Мирового Разума, охватывающего всю Вселенную и придающего ей единство [20]. Такого бога не знала до сих пор ни одна религия мира. Христос в ней выступал только в роли одного из трех спасителей: первым был Геракл, который обуздывал хаос и чудовищ, им порожденных; вторым — Дионис, который вином своим спасал людей от одиночества; а третьим — Христос, подававший надежду на возвращение богов, которые покинули храмы и верующих. Так что Ф. Гельдерлина можно считать первым «богостроителем». И его друг юности Г. В. Ф. Гегель тоже придумал свою «философскую систему», которая являла собой то ли философию в виде религии, то ли религию в виде философии. Ее «бог» претерпевал метаморфозы: из Абсолютной Идеи он превратился в Объективный Дух, сотворивший природу, а затем стал Абсолютным Духом, создавшим историю и культуру. Такого бога тоже не знала ранее ни одна религия. Последователи Г. Гегеля не поддержали его стремление к конструированию новой религии: некоторые насмешливо именовали его «недоучившимся пастором», а иные предпочли говорить о «рациональном зерне гегелевской философии» (это можно понимать так, что рассуждения о новом боге — Мировом Разуме, выступающем в нескольких ипостасях, — оценивались как «иррациональные плевелы»).

Гегелевская история философии должна была стать способом подведения всех немцев к гегельянству как немецкой теории Французской революции, вернее, как к философскому обоснованию бонапартизма. Именно Наполеона Бонапарта Гегель, как известно, считал живым воплощением Абсолютного Духа¹³; эта

¹³ Гегель писал о Наполеоне: «Это поистине чудесное ощущение — видеть такого индивидуума, который, сидя на коне, обрушивается на мир и овладевает

мысль пришла ему, когда он, тридцатилетний, редактировал «Феноменологию духа» в Йене и выглянул в окно (по другой версии — вышел прогуляться) и увидел, как Наполеон едет принимать парад после победы. При этом Гегель подумал, что наступил конец истории, но воплощение и причина его, Наполеон, даже не подозревает о собственном значении — о том, что он воплощает в себе Абсолютный Дух. Рядом с ним должен был бы ехать философ Гегель, который раскрыл бы ему смысл истории. Император был политическим воплощением Абсолютного Духа, а Гегель — философским ее воплощением. Встреча их не могла быть случайной. Абсолютный Дух как бы постиг таким образом самого себя. Наступил конец истории.

Не только философия есть эпоха, схваченная в мысли. Историография истории философии тоже несет на себе отпечаток эпохи. В этом аспекте самым главным в гегельянстве было доказать, что государство, в особенности прусское, есть наиболее разумное из всех государств. Оно без всяких кровавых революций отменило крепостное право «сверху». Оно есть, следовательно, высшее воплощение Мирового Разума в политике. А всякий человек разумен только постольку, поскольку он причастен к Мировому Разуму, т. е. поскольку он приносит пользу государству. К авторитету французской революции и Наполеона Гегель присоединил впоследствии и авторитет прусского государства, и свой авторитет ректора университета в столице Пруссии Берлине. Больше того: он выстроил свою «спираль» истории философии так, что началась она с древнегреческой философии, а заканчивалась гегельянством, и не было в этом движении Мирового Духа никаких разрывов.

Именно этот авторитаризм и усмотрел Карл Поппер, объявив Платона и Гегеля представителями тоталитаризма просто за то, что они представляют рационализм. Говорить о какой-то полемике К. Поппера с Платоном и Гегелем в его «Открытом обществе» [22] совершенно не приходится — это уровень самоучки, который не получил никакого философского образования, если не сказать

им...». После этого Гегель превращает Наполеона в символ: «Я видел ее, видел, как она прищипывает коня, видел Мировую душу!» [21, р. 187].

никакого определенного образования. Карл Поппер с 1918 г. — с 16 лет — приступил к изучению теоретической физики и математики в Венском университете [23, р. 1]. Поворот, который последовал за этим, был столь же неожиданным, сколь и поворот Эрнста Маха (лучшим другом которого был дядя К. Поппера Йозеф Поппер-Линкеус) от аэродинамики к исследованию устройства вестибулярного аппарата. Выпускник физического факультета К. Поппер занялся изучением композиций в Венской консерватории. Он всерьез намеревался стать профессиональным музыкантом и даже присоединился к «Обществу частных концертов А. Шенберга». Решив, что великого музыканта из него не выйдет, он в 1921–1924 гг. стал осваивать профессию краснодеревщика, а параллельно работал в детских клиниках А. Адлера. Ничего удивительного, что сравнение столь различных сфер человеческой деятельности заставило К. Поппера задуматься о «методологии вообще», т. е. методологии всего чего угодно.

Затем, опасаясь преследований евреев со стороны нацистов, он, не дожидаясь назревавшего аншлюса Австрии, в 1937 г. принял приглашение преподавать философию в Новой Зеландии. Здесь, в Крайстчерче, в Кентерберри-колледже, где он провел последующие девять лет, и был написан труд, на котором основан весь современный либерализм, — «Открытое общество и его враги». Это был труд с разбором учений великих философов, и именно за него Карл Поппер был произведен британской королевой в рыцари. (Сам он хвастливо называл свой двухтомник «вкладом в победу Британии во второй мировой войне», хотя опубликовал этот ругательный трактат уже после победы.) Как и все остальные австрийские мыслители «универсально-методологического направления», он был философом-самоучкой, занявшимся философией профессионально лишь в 35 лет.

Успех крайнего эмпиризма в историко-философской науке, который мы наблюдаем сегодня не только в России, но и во всем глобализирующемся мире, связан отнюдь не с победой эмпиризма над рационализмом, а с пережитым в последние два с половиной десятилетия пиком влияния либерализма и с его авторитетом в мире. Либерализм ратует за полную свободу и вседозволенность, за свободу передвижения рабочей силы по миру, а стало быть пре-

пятствует всякой форме национальной и профессиональной самоидентификации, выступая за предельную мобильность. Поэтому приверженность любой теории или традиции рассматривается как признак отсталости, как и верность любой философии, любым принципам, любому мировоззрению. Любой человек должен быть готов в любой момент переехать куда угодно и потому не иметь ничего в собственности, а только снимать на время (дом, автомобиль и т. п.).

Отсюда — воспевание «критического мышления» в мировых сетях, которое началось именно с книги К. Поппера. Его «критический рационализм» даже не требует, как это делали представители Венского кружка, очищать любую теорию от не сводимых к опыту понятий (философских, теологических и т. п.). Ведь тогда у нас остался бы чересчур громоздкий набор «историко-философских фактов», который дают «Википедия» или комиксы о великих философах. Нет, «критический рационализм» нацелен сразу на убийство любой теории указанием на тот реальный или просто мыслимый факт, которым эта теория опровергалась бы («фальсификацию» или «фальсифицируемость»). К. Попперу как венскому еврею приходилось страдать как от католицизма, который не опровергается в принципе, ибо на все воля Божья, так и от марксизма, к которому он поначалу питал симпатию (кто бы ни устраивал революции в XX в., это были вовсе не пролетарии, как оно полагалось марксизмом, но учение Маркса, как оказывалось, это никак не опровергает). Затем К. Поппер страдал от психоанализа, когда, работая санитаром, был свидетелем того, что А. Адлер ставит диагнозы, порой даже не осматривая пациентов. Поэтому К. Поппер сразу же, увидев любую теорию, бросался на нее в поисках несоответствия хотя бы одному факту. В своей книге об «Открытом обществе» он, поучившись в юности физике, уличал Гегеля в том, что тот устаревшим образом описывает факты естествознания, и на этом основании счел гегельянство опровергнутым целиком.

Вот только есть одна разница: в книге «Открытое общество» К. Поппер, выступая в роли моськи, лает на истинных слонов философии — на ее ведущих теоретиков, написавших множество томов. Но универсальный попперизм, усугубляемый ныне преподаванием философии массам людей с экрана, привел вначале к не-

желанию писать теории, а потом и к неспособности делать это. Осталась лишь способность к краткому агрессивному выражению неприятия. Сегодняшний «Твиттер» — это позитивистская экономия письма и экономия мысли (другой друг Э. Маха специально придумал для этого почтовую открытку: чтобы не писать длинных писем с приветами всем, он оставил на ней небольшое «место для письма»).

Надежду на будущее философии вселяет только та книга, которую мы упомянули в начале статьи. В ней Р. Поле размышляет о причинах ренессанса античной философии, а именно платонизма, в Германии первой трети прошлого века. Почему вдруг столь модным стало изучать Платона в Германии накануне 1933 г.? Почему возник кружок Георге, который превратился со временем в «Тайную Германию» — огромное объединение интеллектуалов, которое противостояло плебейству национал-социализма, выпускало книги и статьи о Платоне, занималось его переводами, но распространяло свои публикации только «среди своих»? (Один из руководителей заговора против Гитлера, осуществивший покушение на него, граф Клаус Шенк фон Штауффенберг вместе с братом вступил в круг Георге, который мыслился как подобие платоновской Академии, где поэт Георге исполнял роль Платона.)

По мнению Р. Поле, причиной возрождения платонизма (неоплатонизма XX в.) в Германии была демократизация образования. Произошла она задолго до войны и революции. «Античность как образец, задающий рамки и нормативы для культуры современности, всерьез была поставлена под сомнение только после 1900 г., в связи с нашумевшей речью Вильгельма II, произнесенной на прусской конференции по проблемам школы в Берлине» [1, р. 27]. Кайзер потребовал готовить в немецких школах не древнего грека, а современного немца. Изучение античных языков он потребовал сократить как бесполезное и заменить их естественными и техническими дисциплинами, которые будут полезными в индустриальном обществе.

В ряде училищ — их стали называть «реальными» — изучение греческого и латыни прекратилось совсем, в отличие от гимназий, где диалоги Платона и иные античные тексты входили в обязательную программу (сочинение на латыни писали даже выпуск-

ники офицерских училищ). Эта польза образования оказалось вредом для государства. Изучение греческого и латыни, которые не использовались в реальной жизни, приучало трудиться и дисциплинировать ум. Тот, кто не мог этого делать, отсеивался и не поступал в университеты. (В результате реформ, однако, туда, помимо аристократии, стали поступать и представители среднего класса, что уронило престиж образования.) Результатом оказалось и стремление духовной аристократии обособиться от общедоступных учебных заведений. Воспитание мог получить не тот, кто учит полезное или приятное, «получая услугу», а тот, кто, приучая себя к дисциплине, учит бесполезное и трудное. Кроме того, его воспитывают на примерах античных героев и мыслителей, делая человеком государственным и патриотом. А преподавание современной техники делает человека приверженцем той страны, где эта техника производится — причем эта страна может меняться.

Бытие, как утверждал М. Хайдеггер, не есть вечное настоящее¹⁴. У него должна быть своя история. Есть она и у историко-философской науки, которая меняется со временем. Были времена, когда ее еще не было. Было время, когда ее уже почти не стало. Но сегодня уже не кажутся окончательными либеральные эмпирические времена, когда опыт — это главное, а он есть у всех, что и служит основанием для тотального равенства всех со всеми). Г. В. Ф. Гегель накануне расцвета классической немецкой философии писал, что чувствует себя хранителем огня философии, и сидя в одиночестве в пещере, смотрит за тем, чтобы он совсем не затух. Но, быть может, это такой вечный гераклитовский огонь, который мерами вспыхивает и мерами затухает?

Литература

1. *Pohle R.* Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933). Göttingen: Wandenhoek&Ruprecht, 2017.

2. *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления: теоретический анализ историко-философского процесса. 2-е изд., доработ. М.: Мысль, 1984.

¹⁴ См.: Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. Переизд.: СПб.: Наука, 2002; М.: Академический проект, 2010.

3. Ойзерман Т.И. Метафилософия: теория историко-философского процесса. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009.
4. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. 2-е изд. М.: Мысль, 1982.
5. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М.: Наука, 1983.
6. Каменский З.А. Методология историко-философского исследования. М.: Наука, 2002.
7. Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский — историк античной философии. М.: Наука, 1981.
8. Ойзерман Т.И. Главные философские направления. М.: Мысль, 1971.
9. Ясперс К. Философская автобиография // Перцев А.В. Молодой Ясперс: Рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб.: Владимир Даль, 2019.
10. Inwood M. Heidegger. Freiburg: Herder, 1999.
11. Гоббс Т. Избр. произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1964.
12. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143–176.
13. Розанов В.В. Опавшие листья. СПб.: Тип. т-ва А.С. Суворина «Новое время», 1913–1915.
14. Друри М.О. Беседы с Витгенштейном / пер. с англ. В. Руднева // Логос. 1999. № 1. С. 131–150.
15. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. и параллельный философско-семиотический коммент. В.П. Руднева // Логос. 1999. № 1, 3, 8. С. 68–87–150.
16. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В.Г. Малахеевой-Мирович, М.В. Шик. М.: Наука, 1993.
17. Kaufmann W. Hegel: An Interpretation. N. Y.: Doubleday, 1966.
18. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты / пер. с фр. М.: КАНОН-пресс, Тучково поле, 1998.
19. Holderlin W. M. Fr. Eine Biographie. Verlag: Severus, 2013.
20. Holderlin F. Kapitel 131. Da ich ein Knabe war... // Gedichte 1784–1800. J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1946.
21. Rüdiger S. Romantik. Eine deutsche Affäre. München: Carl Hanser Verlag, 2007.
22. Поннер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. / пер. с англ.; под ред. В.Н. Садовского. М.: Культурная инициатива; Феникс, 1992.
23. Jarvie I. Ch., Milford K., Miller D. W. Karl Popper: Life and time, and values in a world of facts. Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2006.

References

1. Pohle R. (2017) *Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933)*, Wandenhoeck&Ruprecht Publ., Göttingen.
2. Oyzerman T. I. (1984) *Main philosophical directions: Theoretical analysis of the historical and philosophical process*, 2nd ed. Mysl' Publ., Moscow. (In Russian).

3. Oyzerman T.I. (2009) *Metaphilosophy: Theory of the historical and philosophical process*, Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya” Publ., Moscow. (In Russian).
4. Oyzerman T.I. (1982) *Problems of historical and philosophical science*, 2nd ed. Mysl’ Publ., Moscow. (In Russian).
5. Bogomolov A. S., Oyzerman T.I. (1983) *Fundamentals of the theory of historical and philosophical process*, Nauka Publ., Moscow. (In Russian).
6. Kamensky Z. A. (2002) *Methodology of historical and philosophical research*, RAS Institute of Philosophy Publ., Moscow. (In Russian).
7. Losev A. F. (1981) *Diogenes Laertius — historian of ancient philosophy*, Nauka Publ., Moscow. (In Russian).
8. Oyzerman T.I. (1971) *Main philosophical directions*, Mysl’ Publ., Moscow, 383 p. (In Russian).
9. Jaspers K. (2019) Philosophical Autobiography. In Pertsev A. V. *Young Jaspers: The birth of existentialism from psychiatry foam*, Vladimir Dal Publ., St. Petersburg. (In Russian).
10. Inwood M. (1999) *Heidegger*, Herder, Freiburg.
11. Hobbes T. (1964) *Selected Works*, vol. 1., Mysl’ Publ., Moscow. (In Russian).
12. Heidegger M. (1990) Nietzsche’s words ‘God is dead’ in *Voprosy filosofii*, vol. 7, pp. 143–176. (In Russian).
13. Rozanov V. V. (1913–1915) *Fallen leaves*, Typographical partnership of A. S. Suvorin “Novoe vremya” Publ., St. Petersburg. (In Russian).
14. Drury M. (1999) O’C. “Conversations with Wittgenstein.” *Logos*, no. 1, pp. 131–150. (In Russian).
15. Wittgenstein L. (1999) “The Logical and Philosophical Treatise.” *Logos*, no. 1, 3, 8, pp. 101–130, 147–173, 68–87. (In Russian).
16. James W. (1993) *The Varieties of Religious Experience*, Nauka Publ., Moscow. (In Russian).
17. Kaufmann W. (1966) *Hegel: An Interpretation*, Doubleday, N. Y.
18. Rousseau J.-J. (1998) *On the social contract. Treatises*, KANON-Press, Kuchkovo pole Publ., Moscow. (In Russian).
19. Holderlin W. M. Fr. (2013) *Eine Biographie*, Severus, Verlag.
20. Holderlin F. (1946) Kapitel 131. Da ich ein Knabe war..., *Gedichte 1784–1800*, J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger Publ., Stuttgart.
21. Rüdiger S. (2007) *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag. Publ., München.
22. Popper K. R. (1992) *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1–2, Phoenix Publ., International Foundation “Cultural Initiative,” Moscow. (In Russian).
23. Jarvie I. Ch., Milford K., Miller D. W. (2006) *Karl Popper: Life and time, and values in a world of facts*, Ashgate Publishing, Ltd., Burlington.

УДК I (091)

Философия здесь

К. В. Крюкова, Е. Г. Соколов

В статье затрагиваются вопросы, связанные с определением и самоопределением русской философии, современной в том числе. При осмыслении, анализе и выявлении характерных черт отечественного философствования существенное значение имеют следующие аспекты: предметная, смысловая, стилистическая и формальная неопределенность; наличие текстовых лагун, связанных с зависимостью от существующих на тот или иной момент времени политико-идеологических предустановок; очевидная ангажированность и тенденция рассматривать само философствование как сущностное деяние, оказывающее влияние на ход социокультурных практик. Переживаемый последние 30 лет бум возвращения в русло востребованных и активно используемых текстов, ранее находящихся в силу политических обстоятельств за пределами внимания специалистов и общества, к сожалению, сопровождается изъятием или игнорированием официальной философии советского периода. Это неизбежно приводит к тому, что целостной картины эволюции и развития отечественной философской мысли составить не удастся. Современная же ситуация общей непрозрачности усугубляется еще и тем, что благодаря новейшим технологиям (в частности Интернету) наряду с профессионалами в «философскую работу» включилось достаточно большое количество непрофессионалов, «самодеятельных философов» со своими предметными полями и стратегиями их освоения, которые также могут и должны быть включены в единый реестр русского типа философствования.

Ключевые слова: целостность русской философской традиции, специфика отношения к философии и философствованию, современное состояние отечественной мысли, влияние Интернета и современных технологий на формирование российского философского пространства.

PHILOSOPHY IS HERE

K. V. Kryukova, E. G. Sokolov

The article addresses issues related to the definition and self-determination of Russian philosophy, modern including. When understanding, analysis and identification of the characteristic features of domestic philosophizing is essential the following aspects: — substantive, semantic, stylistic and formal uncertainty; — the presence of textual gaps related to the dependency existing at a particular point in time, political-ideological presets; obvious bias and a tendency to see knowledge itself as the essential act of influencing the course of socio-cultural practices. Witness the last 30 years, boom return to mainstream popular and heavily used texts pre-

viously located because of political circumstances outside the attention of experts and companies, unfortunately, accompanied by the withdrawal or neglect of official philosophy of the Soviet period. This inevitably leads to the fact that the overall coherent picture of the evolution and development of the domestic philosophical thought to be not possible. Today the General situation of vagueness is exacerbated by the fact that thanks to the latest technology (particularly the Internet), along with professionals in the “philosophical work” involved quite a large number of Amateurs, “Amateur philosophers”, with their subject fields and strategies of their development, which can and should be included in the unified register of the Russian type of philosophizing.

Keywords: integrity of the Russian philosophical tradition, specific relationship to philosophy and philosophizing, the current state of domestic thought, the impact of the Internet and modern technology on the formation of the Russian philosophical space.

С русской философией, над путями и перепутьями которой стали в нашем отечестве так интенсивно размышлять в последние три-четыре десятилетия, творится какая-то странная несуразность. Причем гораздо большая, нежели то, что происходит в других областях художественной и интеллектуальной деятельности, также подвергшейся радикальному переосмыслению ввиду резкой смены политико-идеологической конъюнктуры. Теперь, когда эйфория восторга избавления от коммунистического диктата стала проходить, а вновь пришедшее в профессию поколение если и разделяет пафос ниспровергателей, то едва ли может ощутить в полной мере и непосредственно нервность и раздражение активных борцов против знаковых для СССР воплощений зла вроде КГБ, КПСС, партийной цензуры, спецхранов, воинствующих безбожников и пр., вероятно приходит время более спокойного и отстраненного взгляда не просто на те или иные события и факты, но на совокупный комплекс образов и идей в их непрерывном (а не прерываемом очередным социально-политическим срывом) эволюционном развитии, в их собственной данности, равно как и в их сопоставимости с зарубежными, нерусскими, аналогами. Ситуация сама по себе непроста: слишком близко прошлое и активные делатели прошедшей эпохи далеки от того, чтобы утратить «твердость рук» (какой бы — ниспровергающей или созидающей — она ни была). Но в случае с русской философией дело усложняется

многими обстоятельствами, как внутренними, конститутивными, имеющими отношение к самой области интеллектуальной активности, так и вне ее находящимися и во многом ее определяющими. В особенности это касается технологических в первую очередь реалий постсовременности, в которой Россия рубежа XX и XXI вв. стала обживать.

ПРЕДМЕТНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДУСТАНОВКИ

Любой, даже самый поверхностный взгляд на историю отечественной философской мысли (при более же пристальном взгляде первое впечатление не исчезает, но лишь усиливается) с неизбежностью упирается в тупик, и наблюдатель не может не задаться вопросом, на каком основании причисляемый к философическому корпусу определенный ряд текстов, авторов и идей к нему причисляется. Отнюдь не формальны и не чисто формально-корпоративны вопросы: «Что представляла собой русская философия как целостное образование? Какие особенности, делающие ее своеобразным явлением в философии мировой, она имела? Каково здесь соотношение общего и особенного? Происходило ли сохранение и накопление элементов особенного или, напротив, их растворение, исчезновение? Как это сказывалось на ее традициях?» [1, с. 157]. Разнообразие необычайное, и не будем подробно останавливаться на этом затруднении предметно-жанрового характера и повторять общеизвестные аргументы *pro* и недоумения *contra*. Порой даже можно прийти к вовсе крамольному заключению, что любой отечественный *non-fiction* текст — априори философский. Если же учесть, что собственно *fiction* — нововведение недавнее, коего сроку не более двух веков, то и вовсе правомерно утверждать с полным основанием, что практически любой дошедший до нас текстовый массив (включая и эпистолярии) — философия. Или во всяком случае может быть рассмотрен «с этого ракурса» и содержать в себе «подобные мотивы». Впрочем, и множество произведений литературы — с поправкой «русской литературы» — также безапелляционно идентифицируются как имеющие прямое и непосредственное отношение к философическому ведомству.

Не меньшей препоной являются и формально-стилистические особенности: «как проговаривается», в каких вербальных, смысловых, метафорических и символических коннотационных аранжировках, в контекстах каких общекультурных — политических и идеологических в том числе — okazji происходит дело. «В русской философии рационалистический стиль никогда не был основным, более того, многие мыслители решительно отвергали его как ложную форму философского познания, не позволяющую дойти до сути главных проблем бытия. В русском духовном характере образное, художественное, интуитивное отношение к миру обладало явным преимуществом перед абстрактно-рациональным его освоением, поэтому и в философии ведущим оказался эмоционально-образный стиль философствования, отдающий предпочтение ярким художественным образам и аналогиям, интуитивным прозрениям, а не строгим логическим рассуждениям» [2, с. 18]. Дискурсивная «неряшливость» и нестрогость вполне могут быть списаны на исторические обстоятельства, т.е. непродолжительность философской традиции в России, и объяснены закономерными издержками роста и становления, что, несомненно, справедливо. Тем не менее однозначно оценить усилия отечественных мыслителей как незрелые и ученические пробы пера было бы в высшей степени несправедливо. Равно как и измерять эти опыты мерами иных, нерусских, традиций, пытаясь выделить в российских философских текстах метки и индексы будь то французских, будь то любых других систем. Разумеется, отечественная философия (прежде всего академическая, т.е. так или иначе связанная с научно-образовательными или научно-исследовательскими институциями разного профиля) достаточное количество усилий потратила на выработку собственного, при этом пластично конвертируемого и в западноевропейские дискурсивные аналоги способа выражения, формализованного и структурированного по предданостям и режимам профессии [3, с. 2]. За пределами этой мыслительной практики остается огромный пласт текстов, которые едва ли могут надеяться успешно пройти испытание на принадлежность к собственно философии по формально-стилистическим критериям, но тем не менее таковыми, философскими, с полным правом и чтятся, и почитаются. Поэтому вполне обоснованным является

вопрос, активно обсуждаемый не только историками русской философии, но и всем отечественным философским сообществом, — вопрос о специфике и характерных особенностях отечественной философии, отечественного философствования. И вне зависимости от аргументов или радикальных вердиктов ответ очевиден: феномен налицо, он едва ли подсуден иным, нежели в нем имманентно присутствующим, критериям, и в этом он сходен со всеми иными российскими социокультурными феноменами, которые «на английский лад не родят», — русским искусством, русской историей, русской музыкой, русской литературой и пр. Отнесение же той или иной деятельности к определенному ведомству, где наличествуют строгие идентификационные критерии, всегда условность, может быть, удобная в операционном плане, но едва ли сущностно необходимая. Думается, что дать ответ, который невозможно подвергнуть оспариванию, как бы многообразен и многообширен он ни был, невозможно в принципе. Остается лишь констатировать неизбежно-очевидное: русская философия — это *именно* то, что таковым почитается *на сей момент*. Вывод хотя и может показаться экстравагантным, но едва ли необычным и оригинальным, если вспомнить, что практически в любой культурной и художественной области аналогичные выводы — и не только в нашем отечестве — стали гласно-негласными априори, а новоевропейский принцип строгой дисциплинарно-предметно-стилистической разграниченности стал стремительно устаревающей познавательной и креативной моделью, уступив первенство различным «междисциплинарным» паллиативам.

ОТСУТСТВИЕ ПРИСУТСТВИЯ

Наряду с вышесказанным — фатальной непроясненностью профессиональной области и проистекающими из этого неизбежными издержками (как предметно-формально-стилистическими, так операционно-конститутивными, т. е. непосредственно связанными с бытованием в реальном социокультурном контексте) — не меньшую сложность представляет разрозненность философского наследия и ocasionальное (по тем или иным причинам) отсутствие некоего совокупного корпуса, на основании которого мож-

но было бы производить более или менее адекватную оценку того, что произошло и, соответственно, моделировать то, что в принципе может случиться в этой области. После завершения советского периода истории в профессиональную сферу начали возвращаться изъятые на долгое время имена, работы и идеи. Это беда не только отечественной философии, но и других культурных практик. Количество введенных в оборот классических и фундаментальных источников едва ли не превысило количество тех, что уже присутствовали в истории русской философии ранее, в советский период, составляющих весьма куцый реестр, составленный из отдельных, не всегда заслуженно превозносимых в заслугах имен, на основании которого, собственно говоря, чаще всего и происходила (и происходит до сих пор) общая оценка достижений всей области. Действительно, история русской философии, как она преподносилась в недавние времена заката советской империи, не слишком приглядна и не слишком интересна. Восстановление исторической справедливости — благородная задача. Но в нашем случае дело усугубляется еще и особенностями момента, т. е. тем, в каких именно техничеcки-цивилизационных обстоятельствах это происходит: в сегодняшних реалиях повседневности попытка установить какую-либо иерархию значимостей — архаика, а артикулировать, тем более утвердить любые иерархические константы просто невозможно. Несомненно, пересмотр основополагающих принципов эволюции и развития отечественной мысли происходит так или иначе, но говорить о том, что сложится «общепринятое» или «очевидное», не приходится и не придется в обозримом будущем.

Идеологические соображения, по которым огромный корпус русской философской мысли отсутствовал долгое время в общественном сознании и в профессиональной деятельности, — лишь одна из причин, актуальных и сегодня. В самом деле: возвращение имен и идей само по себе, безотносительно с другими контекстами, весьма позитивный аспект. Открыватели текстов мыслителей, будь то русское зарубежье, будь то религиозная философия, будь то андеграундный архив, не могут не вызывать восхищения. Настораживает другое: наряду с открытием и введением в оборот неизвестных ранее идей и имен происходит изъятие других, на-

ходившихся ранее в числе очевидных фаворитов. Излишне напоминать, что благонадежная марксистско-ленинская философия, так или иначе легитимирующая текущую идеологическую конъюнктуру, если не полностью изгнана и поругана, то игнорируема, что во всех отношениях не только несправедливо, но и по сути некорректно, коль мы ставим перед собой задачу создать нелицеприятный и соответствующий реальности путь развития отечественной мысли. «Ситуация с изучением философии советского времени и вправду далека от нормальной. Я бы даже сказал, что здесь перед нами какой-то вызывающий парадокс. Несмотря на очевидную популярность сегодня темы “советского”, на бесконечные споры историков, социологов, публицистов о советской эпохе, советская философия и, шире, философия марксизма, которая была философско-идеологическим базисом советской эпохи, изучается очень фрагментарно и крайне недостаточно. Где же еще, казалось бы, изучать советскую философию как часть философии отечественной, пусть и очень своеобразную, как не на ее родине? Однако в академической среде профессиональных специалистов по истории философии советского времени можно пересчитать по пальцам одной, максимум двух рук. Третьей руки тут точно не понадобится» [5, с. 73]. Официальная советская, насквозь или частично марксистско-ленинская философия, та, что преподавалась чуть ли не с детского сада и являлась необходимой составляющей любой образовательной программы любого вуза, в большинстве случаев ненавидимая и презираемая, — это же огромный пласт, потрясающий феномен, оказавший колоссальное влияние на сознание нескольких поколений людей. Аналогов того, что философия действительно стала чуть ли не повседневностью такого большого количества людей, мы не в отечественной, ни в зарубежной истории не найдем. Дело не в нашем отношении, нашей оценке или нашем собственном взгляде (хорошо это или плохо, была ли то философия или политическая агитка, инструмент «надзора» и «наказания», механизм «промыывания мозгов» и пр.), но, акцентируем, в общекультурной значимости: «Нельзя сказать, чтобы история позднесоветской философии 1960–1980-х годов вовсе оставалась без внимания исследователей; но она почти без остатка укладывалась в одно направление — «диалектический

материализм» и изучалась под именем «советской философии», или «советского марксизма». Практически все сколь-нибудь обобщающие труды западных ученых, посвященные второй половине XX в. в России, имеют дело только с марксизмом-ленинизмом, как бы воспринимая всерьез его претензии на философский статус» [6, с. 74]. Активное принятие или столь же активное отторжение положений истмата или диамата принципиального значения для разговора не имеет. Важна лишь констатация присутствия.

Столь же странно выглядит и стремление отказать в самобытности советской официальной (или той, что была официально неподзапретной) философии, игнорировать (принижать) ее достоинства либо оценивать как некое недоразумение или нехарактерное и случайное явление в нашей истории идей. Вектор приоритетности и значимости, смещенный в сторону ранее запрещенных идей, текстов и людей, так или иначе определил и общее отношение к представителям советской официальной профессиональной философской доктрине — пренебрежительное по настроению. Получается, что огромное количество людей, подвизавшихся на сей профессиональной ниве, равно как и колоссальное количество текстов, написанных в этой традиции, оказываются в числе либо сознательно, либо бессознательно, либо вынужденно заблуждающихся, в лучшем случае — откровенным лукавством, декларирующим одно, но, держа «фигу в кармане», подразумевающим или изо всех сил, «вопреки всем препонам и диктатам» пытающимся донести иное, запрещенное и изгнанное. Не будет преувеличением утверждение, что, невзирая на гонения, высылки, цензурные запреты, тематические ограничения и другие препоны власти, русская философия и в СССР жила, даже и процветала, породила оригинальные идеи, а галерея значимых и влиятельных персонажей — не меньшая, чем мыслителей русского зарубежья: «В 1950–1960-е годы в России складывается «предфилософская» ситуация — атмосфера интеллектуальной отзывчивости и общительности, тяготение к образованию неформальных кружков и семинаров, раздробление философской мысли конца XIX и начала XX в. официальной марксистской философии на ряд школ и направлений, лишь номинально остающихся марксистскими» [6, с. 76]. Соответственно, оценка и анализ их вклада должна происходить не путем

фиксации лишь выборочных фактов или фрагментов с указанием того, где «прав», а где «виноват», «что хотел сказать», где «в угоду и в качестве неизбежной дани идеологии» действовал, а где, напротив, «вопреки цензурным препонам» умудрялся-таки протащить «живое и трепетное», но комплексно, в совокупной цельности оставшихся текстов и, разумеется, сопровождающих их контекстов. Кроме того, было бы непростительной ошибкой и огромным заблуждением исключать либо искажать эффект тех реальных инвестиций в общекультурное советское пространство (и мысли, и действия), которые совершались посредством таких вот пусть и властью санкционированных, и «под дубинкой» совершаемых интеллектуальных атак. «Особенность философского Ренессанса в Советском Союзе в 60–80-е годы в том, что он был первоначально связан с ориентацией на философский анализ познания, мышления, науки. Это было не случайно. Во-первых, области философии, изучающие познание, науку (теорию познания, логику, философские проблемы естественных наук), в отличие от социальной философии имеют лишь опосредованное отношение к идеологии и политике, поэтому возможности для самостоятельного творчества были в этой сфере гораздо больше. Во-вторых, к концу 50-х годов партийные инстанции осознали невозможность и вредность идеологического вмешательства в дела науки (по крайней мере, в естественные науки)» [7, с. 17]. Показательна в этом отношении деятельность одного из официальных и, безусловно, протезируемых властью, ныне практически не вспоминаемого философа последних трех десятилетий существования страны Советов, академика В. Г. Афанасьева. Разумеется, коллеги по «философическому цеху» о нем вспоминают, свидетельство чему — осуществленный под эгидой РАН в 2013 г. в продолжающейся серии биобиблиографий ученых выпуск «посвящен видному российскому ученому академику Виктору Григорьевичу Афанасьеву, автору трудов по социальной философии, философским проблемам кибернетики и управления. Содержит основные даты жизни и деятельности, очерк творческого пути ученого, хронологический указатель его трудов, а также вспомогательные указатели. Для специалистов и историков науки» [6, с. 2]. Последняя фраза существенна: «Для специалистов и историков науки», т. е. для очень-очень узкого

круга людей. Формат издания лишний раз подчеркивает то обстоятельство, что ни в сегодняшней научной жизни, ни в жизни предшествующей эпохи вспоминаемый герой особого значения не имел. Между тем две его, безусловно, идеологически ангажированные книги — «Основы научного коммунизма» и «Основы философских знаний» — являют собой потрясающие и, уверенны, беспрецедентные в мировой и образовательной, и мыслительной практике феномены. В особенности вторая: выйдя в свет под титулом «Основы марксистской философии» в 1960 г. с аннотацией: «В этой книге в общедоступной форме излагаются основы марксистской философии. Она написана для читателя, впервые приступающего к изучению этой науки в кружках, в семинарах или путем самостоятельного чтения» [8, с. 2], — она была переработана и выпущена вновь под титулом «Основы философских знаний» [9] уже в качестве учебника для высших партийных школ, в последующем на протяжении двух десятилетий ежегодно переиздававшегося многомиллионными тиражами и использовавшегося практически во всех высших учебных заведениях СССР. Можно с пренебрежением говорить об этом политико-идеологическом поп-продукте, клеймить и презирать, но несомненно, что он повлиял на умы огромного количества людей, так или иначе формируя — хотя бы в форме предзаданных мыслительных стратегий, архитектурных структур и клише, а также вербальных последовательностей — сознание широких слоев населения. Да никакая доктрина или работа самого популярного, модного, великого и известного философа в истории нашей отечественной мысли не может и едва ли сможет когда-либо в будущем произвести такой общественный и общекультурный резонанс. И что, разве мы вправе игнорировать или изымать этот феномен, равно как и множество других, разной известности, глубины, интеллектуальной изящности, профессионального мастерства, но равно участвующих в развитии именно отечественной, именно русской мысли?! И этот пласт нашего наследия не изолирован ни от мировых тенденций развития философии, ни уж тем паче от тех изысканий, которые проводили наши соотечественники за пределами советской державы или в подпольном андеграунде. То, что это ни с чем не схоже, не может быть измерено иными, нежели в нем самом присутствующими

критериями, абсолютно оригинально и по-настоящему масштабно — так ведь все то же самое можно отнести к другим русским, несоветским (до- или после-), философским опытам. И ничего по характеру бытования принципиально нового здесь нет.

БЛАГОДАТЬ УГРОЗЫ И ВЫЗОВОВ

С падением советского режима и избавлением от идеологической опеки со стороны власти вроде бы для отечественной философии наступили благодатные времена. В самом деле: уже нет указующего перста цензора, с которым не поспоришь, разве что исхитришься обойти, нет (во всяком случае прямых и грубых, что не исключает более мягких и вроде бы гуманных, стилистик опекунства в разнообразных вариантах — получения грантовой поддержки, доискивания званий и степеней, вхождения в профессиональные сообщества, возможности публиковать свои мысли и тексты в высокорейтинговых, включенных в привилегированные списки журналах и изданиях, необходимых параметрах служебного роста и пр.) директив, как мыслить, про что говорить, где именно оглашать промысленное. Огромный пласт текстов мировой философии, ранее по тем или иным причинам изъятый из обращения или вовсе до него не допущенный, вошел в активный профессиональный оборот (с параллельным, как было сказано выше, изъятием по нынешним меркам неблагонадежного), что можно только приветствовать. В полной мере, а может быть в первую очередь, это касается наследия отечественного. Можно лишь восхищаться энтузиазмом и горячей преданностью делу тех, кто тратит свою жизнь на восполнение утрат и восстановления исторической справедливости. Но и печалиться тоже, ибо существенных, кардинальных, смысловых и качественных «приращений» в сфере отечественной философской мысли не происходит: русская философия все так же продолжает существовать почти полностью и исключительно в ее исторических формах, т. е. как история русской философии (с поправкой: в ее исправленной и дополненной версии), и в ее постоянном соотношении (вплоть до рубрикации и процедур предметно-стилистической идентификации) с зарубежными аналогами. И ситуация не изменится до тех пор, пока не произойдет коррек-

ции точки зрения, режима интеллектуальной оптики и осознания того, что философия — это то, что сейчас и здесь промышляется, работается, оглашается *Dadenken*, а исторические формы перестанут быть простой невостребованной обузой, безусловно, необходимой в качестве хранилища потенциалов, лишь тогда, когда непосредственно участвуют в работе. «В развитии отечественной философии второй половины XX в. отчетливо прослеживаются несколько периодов, соответствующих историческим этапам развития советского общества. В каждом из них основополагающие философские проблемы эпистемологии и философии науки, истории (в том числе марксистской) философии, системные и деятельностные подходы, проблемы диалога, коммуникации, философской антропологии и философии культуры по-разному соотношены с господствовавшей идеологией официального марксизма. Вопреки суждениям западной советологии о доминирующем влиянии марксизма, многие достижения советской философии 1960–1980-х годов могут быть изъяты из их изначального социокультурного контекста и успешно встроены в корпус современных философских исследований» [10, с. 154].

Нельзя сказать, что никаких усилий на сей счет не предпринимается. Попытки профессионального — именно профессионального, т. е. с приглядкой на каноны и регламенты профессии, — самоосознания достаточно многочисленны. В качестве примеров сошлемся на некоторые издания и публикации. Весьма резонансным и заслужившим активную поддержку со стороны профессионалов было издание энциклопедического словаря «Философы современной России», в 2016 г. выпущенного четвертым изданием, который «включает в себя более 1 850 статей и кратких справок о современных философах, ученых, деятелях науки, культуры и образования» [11, с. 2]. В число современных философов России были также включены и представители бывших союзных республик. «Словарь в общей сложности включает сведения о 1 850 философах. Из них 990 имеют степень доктора наук, 850 — кандидата наук», причем «большая часть философов сосредоточена в Институте философии Российской академии наук (около 200 человек), университетах, имеющих особый статус, — МГУ и СПбГУ, десяти федеральных университетах, двадцати девяти национальных

исследовательских университетах, тридцати опорных университетах, составляющих ядро образования и науки того или иного региона». Иными словами, панорама российских философов в подавляющем большинстве состоит из преподавателей вузов либо представителей профессиональных ведомств и сообществ. Принцип отбора прост и формален: твоя принадлежность к философическому ведомству должна быть удостоверена надлежащим официально-государственным образом. Сам подход едва ли может вызвать сомнения в справедливости, однако в случае с философией, русской философии тем более, не совсем верен, ибо если мы применим его к нашим предшественникам, так ведь не многие останутся в списке великих.

В начале десятых годов нашего века Институт философии РАН анонсировал выпуск масштабной 30-томной серии книг «Философия России второй половины XX века», в которой, как можно предположить, будут исчислены и отмечены выдающиеся достижения отечественной мысли этого периода. Задача более чем благородная, надеемся, что на страницах книг серии будут не только реабилитированы ныне активно забываемые «официальные советские философы», но и отмечены их очевидные заслуги в развитии мировой философской мысли. Без экивоков и извинений, без ссылок на «обстоятельства и ситуацию в стране» и в соотношении с важнейшими направлениями развития отечественной и мировой традиции. На сегодняшний день уже выпущено полтора десятка книг, посвященных как отдельным мыслителям (Ю. М. Лотману, П. В. Копнину, С. Л. Рубинштейну, В. Ф. Асмусу, Л. М. Митрохину и др.), так и общим вопросам самоопределения русско-советской философской традиции: «Неокантианство в России», «Российская философия продолжается», «Как это было. Воспоминания и размышления». Наибольший резонанс вызвал том «Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд» [12]. Издание породило целую волну откликов на страницах российских философских журналов: «Рецензируемая книга опубликована в серии "Философия России второй половины XX века", но, в отличие от всех других томов, посвященных отдельным персоналиям, ставит целью дать общую характеристику философских достижений того времени. Именно в этот период происходит

поворот от господства догматической философии к философии творческой» [13, с. 150]. «Стремление осмыслить наше (сравнительно) недавнее философское прошлое, оценить наследие, которое получено современной российской философией от философии в СССР, вполне естественно и закономерно. Без осмысления этого наследия трудно, а может быть, даже невозможно понять природу и своего рода траектории развития отечественной философской мысли, характер эволюции и причины многообразия нашего научного сообщества. Тождественны ли понятия "советская философия" и "философия в СССР"? Заклучалась ли оригинальность советской философии только в том, что было в ней как раз "несоветского"? Какие проблемы и дискуссии, а также персоналии являлись ключевыми в плане ее развития? Именно на эти вопросы прежде всего предлагают определенные ответы авторы данной книги. Нельзя не заметить, что несколько ранее в серии "Философия России второй половины XX века", к которой принадлежит и настоящее издание, уже увидели свет книги, посвященные конкретным мыслителям. Тем не менее к идеям многих из них в рецензируемой книге обращаются вновь — уже под углом зрения как бы "общих проблем" философии этого периода, вопросов, которые, по справедливому выражению В. А. Лекторского, "не канули в Лету"» [14, с. 212]. «Главный редактор этой книги академик РАН В. А. Лекторский выделил самые важные проблемы, по которым в нашей философии велись острые дискуссии во второй половине прошлого века. Он сумел также собрать вокруг этих проблем самых выдающихся философов своего времени. Это позволяет установить генезис нынешних острых философских тем. Выяснить, откуда мы идем и куда движемся. После длительного господства в философии диамата и истмата, банальной теории отражения и других упрощенных объяснений социологических и гносеологических тем начавшееся в 50–60-е годы XX в. новое философское движение стало прыжком в иную философскую структуру» [15, с. 216].

Менее формально-радикально подошли к отбору персонажей издатели нашумевшего, даже и популярного (в определенных кругах) издания «Кто сегодня делает философию в России» [16, с. 579], где наряду с представляющими профессию на «законных основа-

ниях», т. е. обладающими соответствующими степенями и званиями, либо работающими в надлежащих институциях (д-ов филос. наук В. Л. Васюкова, Д. И. Дубровского, О. А. Матвейчева, В. П. Руднева, М. К. Рыклина, канд-ов филос. наук В. В. Миронова, В. В. Савчука и др.), присутствуют и те, кто к философическому ведомству (фиксируемому по номенклатурным регламентам) не имеет прямого отношения. Это Д. Е. Галковский — современный русский прозаик, публицист, философ. Автор знаменитого философского романа «Бесконечный тупик», а также статей, рассказов, пьес. Составитель антологии советской поэзии «Уткоречь», Лауреат литературной премии «Антибукер» за 1997 г., В 1996–1997-х годах издавал журнал «Разбитый компас»; Ю. В. Амлеев — родоначальник жанра метафизического реализма, очень загадочный писатель. Его книги населяют упыри, экстрасенсы, призраки, маньяки-убийцы и прочие странные персонажи. Читать Мамлеева — всё равно что заглядывать в адскую бездну. И страшно, и интересно. Но не это снискало ему всемирную славу. Писатель знает нечто, о чем обыватель даже и не подозревает или боится задуматься; А. С. Нилогов — современный русский философ антиязыка, литературовед, языковед. Автор таких книг по филологии, как «Система тестовых заданий по дисциплине «Историческая фонемология цепи славянских языков, связанных отношениями «предок — потомок», от праиндоевропейского в лице его протославянского диалекта до русского»», «Языковеды мира: краткий библиографический справочник-указатель», «Сборник-задачник по «Слову о полку Игореве»; С. Г. Семёнова — современный русский литературовед, философ, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы РАН, член Союза писателей России; А. И. Сосланд — современный русский психотерапевт, философ, кандидат психологических наук, доцент кафедры мировой психотерапии факультета психологического консультирования Московского городского психолого-педагогического университета, старший научный сотрудник Института «Русская антропологическая школа» при РГГУ. Автор скандальной книги «Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или Как создать свою школу в психотерапии», и др., причем работающие не только в нашем отечестве, но и за рубежом (А. М. Пяти-

горский, М. Н. Эпштейн и др.). При всем исходном профессиональном многообразии людей, участвующих своими речами или текстами в обсуждении на страницах издания, и ни в коей мере не подвергая сомнению справедливость высказанных мнений по обсуждаемым проблемам (кто сегодня делает философию в России и что есть эта самая философия), несложно заметить, что это очень небольшой круг людей, гораздо меньший, нежели в «Философах современной России». Круг интеллектуалов, эстетов, имеющих в том числе и широкую медийную популярность. Нет слов, они обладают правом говорить от лица философского ведомства и выносить свой вердикт. Однако в современных технологических обстоятельствах с активным вторжением в повседневную (профессиональную в том числе) жизнь разнообразных информационно-альтернативных способов активности высказывать мнения и формировать совокупное пространство той или иной области могут и другие, и исключать их либо отмахиваться от них — значит не только предаваться гордыне, но и неправильно по сути.

Безусловно, приведенные выше издания — невольные (или вольные?) свидетельства имперского отношения к профессии (т. е. к философии, русской философии). Так мыслят дипломированные специалисты, круг которых, и так-то небольшой, постоянно сужается, ибо в условиях отсутствия государственно-идеологического протектирования число вузовских преподавателей философии (а они-то и составляют главный и самый многочисленный эшелон профессии) постоянно сокращается, а дисциплина изымается из образовательных программ. Но вряд ли иссякнет нива отечественного философского рая: те самые времена «Грядущего хама», столь пугавшие Мережковского, во многом оказавшиеся пророческими, но и во многом несправедливые, ибо правильно будет считать 70-летие советской эпохи периодом сплошного лихолетия и тотального разорения, в случае с русской философией не только грядут, но уже и грянули, являясь явной угрозой спокойствию и благодушной замкнутости профессиональных, и не только философских, сообществ.

По-разному можно относиться к тем, кто, не имея ни соответствующих удостоверений, ни алиби в виде медиадивидендов, пытается философствовать, а их слова-тексты-мнения считать без-

умием, безграмотностью, доморощенной кухонной лапотностью, заслуживающей разве что снисходительной усмешки. Но они есть, и списывать их со счетов и игнорировать по меньшей мере недальновидно, ибо они будут участвовать в формировании будущего в той же мере, как и используемые ими инструменты. В заключение же обратимся к таким вот доморощенным, насквозь непрофессиональным, порой смешным и забавным, порой раздражающим и пугающим опытам современного отечественного философствования. Начнем с обидной, даже и оскорбительной для нас, но по существу ведь верной цитаты: «Организационные структуры профессионального философского сообщества следует рассматривать как интеллектуального цербера власти и одновременно — как тайную клику, лобби импортёров интеллектуального продукта в Россию, вред от которых отнюдь не ограничивается финансовыми убытками. Таким образом, то, что в России называют ”философской наукой”, есть крайне антиинновационная институция, способная лишь к трансляциям в общество западной мысли и сигналов ”властной вертикали”, что полностью противоречит общественному месту философии в динамично развивающемся социуме» [17]. Продолжим список ведущих отечественных философов, который совершенно отличен и от тех, кто назван в упомянутых выше изданиях: «Аккерман — замечательный язык, интересные метафоры и идеи. Простое умение остановиться и прислушаться у Аккермана превращается в мистический, религиозный акт, в философствование. Гапочка Игорь — философские притчи, уникальная эрудированность. Зингерман Евгений Юльевич — любопытные мысли и превосходное изложение отличают работы этого автора. Зулумханов Давуд Асадулаевич — автор любопытной работы «Теория абстрагирования». Исаев Сергей Викторович — автор интересной философской и мистической прозы. Однако ему не чужды и другие литературные формы. Кончеев Александр Сергеевич — очень интересный автор с непохожим ни на кого мировоззрением. Основным своим произведением считает «Великое делание». Михалицын Владимир Александрович — автор работы «Философия как метафизическая оптика». Петрович Андрей Викторович — в своей работе «Концепция абсолюта» он для удобства описания свойств Абсолюта предлагает условно разделить его на

Абсолютное пространство, Абсолютное поле и Абсолютную осознанность. Пономарёв Александр — превосходный литературный стиль и неординарный подход ко многим вопросам. Фадеев Михаил Арсеньевич — очень интересный автор, в некоторых своих работах выделяет странное в отдельную философскую категорию. Райков Антон Александрович — блестящий и легкий стиль изложения, своеобразная аргументация. Хачукаев Эдуард Магометович — создатель неоднозначной и сумасшедшей "Киберсофии". Блинец Михаил — великолепная философская и религиозная проза». Ну, а закончим упоминанием некоторых философских весьма популярных интернет-сообществ (и интернет-сайтов), в которых участвует, активно обсуждает проблемы, затрагивает действительно актуальные и для жизни, и для философии вопросы большое и постоянно увеличивающееся количество людей, а главное — здесь можно найти абсолютно экстравагантные, совершенно безумные и не укладывающиеся ни в какие рамки, чудовищно дилетантские, не обремененные никакими ни знаниями, ни порой приличиями, анархически-стилистически безрассудные, подчас убогие и примитивные, зудяще графоманские, но все равно читаемые или, во всяком случае, просматриваемые посты: Философия.ру; сообщества на Фейсбуке (Философский поток, Петербургское философское кафе, Pop-Philosophy, Transcendental philosophy, Женская философия); Философский шторм. Совместное философское творчество; в Твиттере (Женская философия, Ленивая философия, Своя философия, Философия Жизни, Свободная философия). Но это, хотим мы того или не хотим, признаем мы это либо отрицаем, — одна из форм современного российского философствования, и ее едва ли стоит изгонять, тем самым повторяя сценарий, который неоднократно уже проигрывался в прошлом.

Литература

1. Сухов А. Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М.: ИФРАН, 1995.
2. Евлампиев И. И. История русской философии. СПб.: Из-во РХГА, 2014.
3. Артемьева Т. В. «Метафизическое стихами». Философия в России XVIII века между метафорой и понятием // Die Welt der Slaven Internationale Halbjahresschrift für Slavistik Jahrgang. Berlin: Verlag Otto Sagner München, 2012. T. LVII, № 1. С. 4–19.

4. Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII века. СПб.: Алетейя, 1996.
5. Материалы круглого стола «Советская философия и философия советского периода как предмет исследования» // Человек. 2018. № 4.
6. Эпитейн М. Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / под ред. В. А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014.
7. Лекторский В. О философии России второй половины XX в. // Вопросы философии. Материалы круглого стола. 2011. № 4.
8. Афанасьев В. Г. Основы марксистской философии. М.: Изд-во социально-полит. лит-ры, 1960.
9. Афанасьев В. Г. Основы философских знаний. Учебник для высших партийных школ. Изд. 2-е, перераб. М.: Изд-во социально-полит. лит-ры, 1962.
10. Смирнова Н. М. Философская мысль России второй половины XX века: проблемы и дискуссии // Вопросы философии. 2019. № 10. С 154–156.
11. Философы современной России. Энциклопедический словарь. Изд. 4-е, испр. и доп. / сост., вступит. ст., прил. М. В. Бахтин. М.: Энциклопедист-Максимум, 2016.
12. Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / под. ред. В. А. Лекторского. М.: Политическая энциклопедия, 2014.
13. Николаичев Б. О. Рецензия на книгу «Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX века: современный взгляд» // Философские науки. 2016. № 1. С 150–157.
14. Бажанов В. А. Рецензия на книгу «Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX века: современный взгляд» // Вопросы философии. 2015 г. № 4. Стр.
15. Длугач Т. Б. О книге «Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд» // Вопросы философии. 2015, № 4. Стр.
16. Кто сегодня делает философию в России. Т. 1 / сост. А. Нилогов. М.: Поколение, 2007.
17. Черепанов К. Г. Состояние философии в России. URL: <http://kcherepanov.livejournal.com/81394.html> (дата обращения: 10.09.219).
18. Виктор Григорьевич Афанасьев. Материалы к биографии. М.: Наука, 2013.

References

1. Sukhov A. D. (1995) *Russian philosophy: features, traditions, historical destinies*, IFRAN Publ., Moscow. (In Russian)
2. Evlampiev I. I. (2014) *History of Russian philosophy*, RHGA Publ., St. Petersburg. (In Russian)
3. Artemyeva T. (2012) “Metaphysical poems”. Philosophy in Russia XVIII century between metaphor and concept in *Die Welt der Slaven Internationale Halbjahresschrift für Slavistik Jahrgang*, vol. LVII, no. 1, Verlag Otto Sagner München, Berlin, S. 4–19. (in Russian)

4. Artemyeva T. (1996) *History of metaphysics in Russia of the XVIII century*, Aletheia Publ., St. Petersburg, 320 p. (In Russian)
5. Materials of the round table “Soviet philosophy and philosophy of the Soviet period as a subject of research” (2018) in *Chelovek*, no. 4. (In Russian)
6. Epstein M. (2014) On the basic configurations of Soviet thought in the post-Stalin era in Lektorsky V. A. (ed.) *Problems and discussions in the philosophy of Russia in the second half of the twentieth century: a modern view*, ROSSPEN Publ., Moscow. (In Russian)
7. Lektorsky V. (2011) On the philosophy of Russia in the second half of the twentieth century in *Voprosy filosofii. Materialy kruglogo stola*, no. 4. (In Russian)
8. Afanashev V. G. (1960) *The Basics of Marxist philosophy*, Socioal’no-politicheskoy literary Publ., Moscow. (In Russian)
9. Afanashev V. G. (1962) *Basics of philosophical knowledge. The textbook for the higher party school*, 2nd ed., Socioal’no-politicheskoy literary Publ., Moscow. (In Russian)
10. Smirnova N. M. (2019) Philosophical thought of Russia in the second half of the twentieth century: problems and discussions in *Voprosy filosofii*, no. 10, pp. 154–164. (In Russian)
11. Bakhtin M. V. (ed.) (2016) Philosophers of modern Russia in *Encyclopedic dictionary Edition 4th*, Encyclopedist-Maximum Publ., Moscow. (In Russian)
12. Lektorsky V. A. (2014) *Problems and discussions in Russian philosophy of the second half of the twentieth century: a modern view* (Philosophy of Russia in the second half of the twentieth century), Political encyclopedia Publ., Moscow. (In Russian)
13. Nikolaichev B. O. (2016) Review on: Problems and discussions in the philosophy of Russia of the second half of the twentieth century: a modern view. In *Filosofskie nauki*, no.1, pp. 150–157. (In Russian)
14. Bazhanov V. A. (2015) Review on: Problems and discussions in Russian philosophy of the second half of the twentieth century: a modern view. In *Voprosy filosofii*, no. 4. (In Russian)
15. Dlugach T. B. (2015) About the book “Problems and discussions in the philosophy of Russia in the second half of the xx century: a modern view”. *Russian Studies in Philosophy*, no. 4. (in Russian)
16. Who is doing today philosophy in Russia (2007). Vol. 1. A. Nilogov (ed.), M., Generation Publ. (in Russian)
17. Cherepanov Konstantin (web) the State of philosophy in Russia Available at: <http://kcherepanov.livejournal.com/81394.html> (accessed: 10.09.2019).
18. Afanasiev V. G. (2013) *The materials for the biography*. M., Science Publ. (in Russian)

Глава 2

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПАРАДИГМЫ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

Учение И. Канта и А. Шопенгауэра о характере

М. Ю. Васильева

Данная статья посвящена рассмотрению феномена характера в философских системах И. Канта и А. Шопенгауэра, обнаружению сходных черт их учений и выявлению различий на основе использования метода историко-философского критического анализа, сравнительного метода и метода рациональной реконструкции. В первой части статьи исследуется взаимосвязь эмпирического и интеллигибельного характеров в философии И. Канта, выявляется их существенное значение для кантовской теории познания и обоснования Кантом возможности свободы. Проясняются специфические особенности, отличающие интеллигибельный характер от эмпирического; анализируются понятия ноуменальной и феноменальной причинности. Особое внимание в первой части статьи уделено рассмотрению разума как уникальной нечувственной способности, необходимой для определения этической ценности поступков человека. Исследуется становление кантовской теории характера в исторической последовательности, начиная с «Критики чистого разума» и заканчивая «Антропологией с прагматической точки зрения». Основным положением первой части статьи является утверждение о том, что человек как личность, как разумное существо не получает свой подлинный моральный характер как нечто врожденное, данное от природы, но должен приобрести, завоевать его самостоятельно с учетом уроков воспитания и опыта предшествующего поколения. Во второй

части данной статьи раскрывается позиция А. Шопенгауэра относительно природы характера человека и мира в целом. Выясняется специфика понимания Шопенгауэром сущности эмпирического и интеллигибельного, анализируется их зависимость друг от друга. Исследуются проявления характера на каждой стадии развития природы. Отдельно раскрывается значение разума как специфической познавательной способности, определяющей отличие человека от животного. Демонстрируется различие в трактовке разума в учениях Канта и Шопенгауэра, изучается аргументация Шопенгауэра. Ключевым тезисом второй части статьи является положение о том, что характер человека изменить нельзя, так же как невозможен переворот в самом существе воли.

Ключевые слова: интеллигибельный характер, эмпирический характер, приобретенный характер, причинность, разум.

KANT'S AND SCHOPENHAUER'S THEORIES OF CHARACTER

M. Yu. Vasilieva

The article is devoted to the phenomenon of character in the philosophical systems of I. Kant and A. Schopenhauer, the discovery of similarities in their teachings and the identification of differences, based on the use of the method of historical and philosophical critical analysis, the comparative method and the method of rational reconstruction. In the first part of the article the interrelation of empirical and intelligible character in I. Kant's philosophy is investigated, their essential value for Kant's theory of knowledge and Kant's justification of the possibility of freedom is revealed. The specific features distinguishing the intelligible character from the empirical are clarified; the concepts of noumenal and phenomenal causality are analyzed. Special attention in the first part of the article is paid to the consideration of the reason as a unique non-sensory ability necessary to determine the ethical value of human actions. The author investigates the formation of Kant's theory of character in historical sequence, starting with the "Critique of Pure Reason" and ending with "Anthropology from a Pragmatic Point of View". The main thesis of the first part of the article is the statement that man as a person, as a rational being does not receive his true moral character as something innate, given by nature, but must acquire, win it independently, taking into account the lessons of education and experience of the previous generation. In the second part of this article the position of A. Schopenhauer concerning the nature of character of the person and the world as a whole is revealed. The specificity of Schopenhauer's understanding of the essence of empirical and intelligible is revealed, their dependence on each other is analyzed. The manifestations of character at each stage of the development of nature are investigated. The significance of the reason as a specific cognitive ability that determines the difference between a person and an animal is revealed. The difference in the interpretation of reason in the teachings of Kant and Schopenhauer is demonstrated, Schopenhauer's argumentation is studied. The key thesis of the second part of the article is that the character of a person cannot be changed, as there is no possible coup in the very essence of the will.

Keywords: intelligible character, empirical character, acquired character, causality, reason.

Кантовское разделение на эмпирический и интеллигибельный (умопостигаемый) характеры было объявлено Шопенгауэром поистине «бессмертной», «величайшей и блестящей» заслугой Канта в области этики. Сам Шопенгауэр придерживался этого разделения в своих воззрениях на природу мира и деятельности человека. С этим «чрезвычайно глубоко продуманным» кантовским учением, как в том был уверен Шопенгауэр, должен ознакомиться каждый, кто хочет что-либо понять и прояснить себе о возможности совмещения или сосуществования свободы и необходимости¹.

Для Канта проведение различия между эмпирическим и интеллигибельным характером является одним из основных условий решения данной трудной проблемы обоснования свободы человеческого произволения. В силу того что решение вопроса о свободе не лежит на поверхности психологических или физиологических исследований, но есть проблема преимущественно трансцендентальная, то и заниматься ею должна именно трансцендентальная философия.

Сначала в «Критике чистого разума» (1781) Кант сформулировал свою задачу следующим образом: «Не может ли в отношении того же действия, которое определено согласно природе, существовать, несмотря на это, также и свобода, или же свобода совершенно исключена... ненарушимым правилом о неразрывной связи всех событий» [15, с. 411] феноменального мира по неизменным природным законам. Т.е. если мы допустим в целом ряде всех событий одну только естественную необходимость, можно ли будет потом этот ряд рассматривать не только как продукт природы, но и как продукт свободы? Есть ли здесь противоречие между свободой и естественной необходимостью в одном и том же событии, в одном и том же поступке?

Как необходимое допущение Кант ввел так называемую «двоякую точку зрения на объект», требующую различать вещи как явления, как предметы возможного опыта и как вещи сами по себе. Если же этого различения не сделать и поддерживать утвержде-

¹ Вопрос о феномене характера подробно рассматривается в работах таких исследователей, как E. Bencivenga [1], P. R. Frierson [2], P. Guyer [3], A. Reath [4], Э. Ю. Соловьев [5], C. Janaway [6], D. E. Cartwright [7–9], J. E. Atwell [10–12], M. Кослер [13], П. Гардинер [14].

ние об абсолютной реальности явлений, то в таком случае именно природа со всем ее механизмом будет выступать определяющей причиной для всякого события и весь ряд условий тех или иных событий будет автоматически встроен в общий ряд явлений. И в таком случае о свободе человеческого произволения следовало бы говорить лишь как о свободе «приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения» [16, с. 490].

Но если мы все же четко разграничим две эти области, то тогда уже сами явления будут нуждаться в основании за пределами своей области. То же в предмете чувств, что не есть явление, Кант обозначил как «интеллигибельное». Таким образом, то, что рассматривается как явление, обладает особой способностью быть причиной явлений, и такая причинность будет, с одной стороны, интеллигибельной по деятельности, действиям как вещи самой по себе и, с другой стороны, эмпирической по результатам как явления в феноменальном мире. Каузальность интеллигибельной причины не определяется явлениями, но ее действия определяются другими явлениями. Каузальность интеллигибельной причины как раз находится вне ряда явлений, но ее действие уже включено в эмпирический ряд условий. Всякая же действующая причина, с точки зрения Канта, должна иметь свой особый характер, то есть закон своей каузальности, свой определенный модус порождения следствий, в противном случае она просто не могла бы быть причиной.

И такой характер можно рассматривать двояко:

- 1) согласно **эмпирическому** характеру его поступки как явления встроены в единый ряд естественного порядка природы по ее неизменным законам;
- 2) согласно **интеллигибельному** характеру он выступает причиной поступков как явлений, хотя сам и не подчинен никаким чувственным условиям и не есть явление.

Соответственно, эмпирический характер есть «характер вещи в явлении», а интеллигибельный характер есть «характер вещи самой по себе». Кроме того, интеллигибельный характер не подчиняется никаким временным определениям, так как время есть

условие всего того, что существует в области явлений, но не вещей самих по себе. Нельзя было бы сказать, что согласно интеллигибельному характеру какой-то поступок мог появиться и исчезнуть. Интеллигибельный характер есть *causa noumenon*, и поэтому в нем ничего не происходит, в нем не идут изменения, нет временных определений и вследствие этого нет связи с явлениями как с причинами, зато есть свобода от принуждения естественной необходимости, присущей чувственности. *Causa noumenon* присуща специфическая способность совершенно самопроизвольно начинать ряд действий в феноменальном мире, хотя сама деятельность зарождается «не в ней самой».

Эмпирический характер как *causa phaenomenon* подчинен закону природы, гласящему, что все, что происходит, имеет свою причину, и в таком случае действие должно всегда предшествовать во времени своему результату и быть «произошедшим событием». В этом случае все явления составляют единую природу и выступают предметами возможного опыта.

Таким образом, эмпирический характер представляет собой понятие причинности разума в отношении явлений, выраженный в идее правила единообразия, согласно которому определенные явления выстраиваются в последовательный ряд, поэтому все поступки человека в явлении определены эмпирическим характером в согласии с естественным порядком природы. В эмпирическом характере нет свободы, все поступки человека должны быть объясняемы из природных законов и при допущении существования только лишь эмпирического характера все человеческие поступки можно было бы предсказать с максимально возможной достоверностью, учитывая всю совокупность предшествующих условий.

Интеллигибельный характер с его интеллектуальной причинностью находится вне ряда эмпирических условий, с необходимостью определяющих события мира явлений, но при этом оказывается, что познать интеллигибельный характер непосредственно невозможно, мы можем только мыслить его «сообразно с эмпирическим характером», как, например, мы мысленно полагаем в основу явлений трансцендентальный предмет, хотя и не знаем, что он есть такое сам по себе. Об интеллигибельном характере мы можем иметь только общее понятие о том, что, как было сказано

выше, способно самопроизвольно начинать свои действия в мире феноменов. От эмпирического характера мы не вправе ожидать некоего «первоначального действия», в силу которого возникло бы нечто, чего не было ранее.

Соответственно, деятельность интеллигибельного характера нельзя отнести к восприимчивости чувственности. И в таком случае человеческие поступки совершаются в силу не эмпирического определения, но разумного основания как постоянно необусловленного условия всякого произвольного действия человека.

Разум есть именно та специфическая нечувственная способность, благодаря которой и возникает чувственное условие эмпирического ряда действий, последовательного ряда событий, при этом сама находящаяся в интеллигибельном, вне ряда явлений, не подчиненная никаким временным определениям. Разум, таким образом, остается одним и тем же во всяком поступке человека во всяком временном определении, сам при этом будучи вне времени и не переходя ни в какое новое состояние, в каком он не был бы ранее. Разум «определяет состояние, но не определяется им» [15, с. 424].

Поэтому нельзя спросить, почему разум не определил себя иначе, можно только спросить, почему разум со своей интеллектуальной причинностью не определил явления иначе. Но это, по Канту, вопрос без ответа: почему такой интеллигибельный характер дает такой эмпирический характер («мы не вправе задавать подобные вопросы, точно так же как нельзя спрашивать, почему трансцендентальный предмет нашего внешнего чувственного созерцания дает нам только созерцание в пространстве, а не какое-либо иное созерцание» [15, с. 425]). Эмпирический характер есть лишь явление интеллигибельного характера, своего рода его «чувственный знак», «чувственная схема», указание на него, а интеллигибельный характер есть трансцендентальная причина эмпирического характера. Интеллигибельный характер можно определить по наличию должествования, императива как особого рода необходимости, нигде более в природе не встречающейся. Мы не можем спросить, какими свойствами должны обладать круг или треугольник, мы можем только спросить, какими свойствами обладают круг или треугольник. Многочисленным естественным мотивам и опреде-

ленным ими желаниям противопоставляются мера и цель, запрет и авторитет. Эмпирический характер как способ чувствования определен интеллигибельным характером как способом мышления, и только в этом смысле можно было бы предположить, что то, что уже произошло и вписано в общий реестр совершившихся событий, не должно было произойти.

В этом смысле характерным является кантовский пример со злостной ложью: человек не может оправдывать свою постоянную ложь дурной, злой или легкомысленной природой или же дурными обстоятельствами, будь то плохое воспитание или криминальное окружение. Мы предполагаем, конечно, что на данного человека могли оказать некоторое влияние те или иные факторы, поскольку любое действие в мире явлений всегда определено предшествующими событиями, но тем не менее мы все равно вменяем этому человеку его дурные проступки и ожидаем от него принятия на себя ответственности за них. С точки зрения интеллигибельного характера весь прошедший ряд эмпирических условий может рассматриваться как не случившийся, а дурной поступок — как ничем не обусловленный. Разум должен был определить поведение человека вне зависимости от каких-либо эмпирических условий, т. е. будучи совершенно свободным. Поэтому совершаемый поступок приписывается именно интеллигибельному характеру и в момент лжи вся вина целиком и полностью лежит только на человеке, который лжет.

В «Критике практического разума» (1788) Кант развивает свою теорию двух типов характеров, представленную в тексте «Критики чистого разума», в собственно моральной плоскости и вновь подчеркивает важность наличия или отсутствия временного определения при опознании основания того или иного поступка.

Если мы рассматриваем некий поступок как уже совершенный, в прошедшем времени, и выстраиваем для него ряд предшествующих ему условий, событий, без которых его совершение не представляется возможным, то этот поступок следует приписать характеру субъекта как феномена. Совершенный поступок в таком случае более уже не находится во власти субъекта-феномена и позволяет высказать определенное суждение о его характере.

Но если мы полагаем некое деяние как то, что могло бы и не произойти, хотя это деяние уже совершено и как отошедшее в про-

шлое необходимо, то оно имеет отношение к характеру субъекта как ноумена, не подчиненного условиям времени и определяемого только самозаконностью разума. Любой поступок, отображающий характер субъекта-ноумена, в плоскости его интеллигибельного существования перестает быть его основанием-определением и превращается в его следствие. Теперь тот или иной поступок со всем предшествующим рядом условий принадлежит к «единственному феномену его характера, который он сам создает себе и на основании которого он сам приписывает себе как причине, независимой от всякой чувственности, причинность этих явлений» [16, с. 491].

Пример со злостной ложью, рассмотренный Кантом в разделе трансцендентальной диалектики «Критики чистого разума», получает дополнительное освещение в тексте «Критики практического разума» в важном для понимания природы совести и раскаяния примере с «внутренним обвинителем». Ради оправдания собственного неблагоприятного поступка (например отказа от возвращения некогда одолженных у друга денег) некий человек N использует все возможные для этого способы, выступая адвокатом для самого себя и стремясь убедить и других людей, и свою совесть в моральной нейтральности и даже безобидности подобного поступка.

Но «все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя» [16, с. 491], и это говорит о том, что кроме пласта чувственно воспринимаемого мира, в котором и был совершен его проступок в силу самых разных обстоятельств, имеет место быть и пласт, выражающий интеллигибельное сознание его существования, «абсолютное единство феномена» характера, который следует оценивать с позиции морального закона с не естественной необходимостью природы, но безусловной спонтанностью свободы. Поэтому, с точки зрения Канта, господин N просто не сможет избежать самопорицания и угрызений совести, вспоминая каждый раз о совершенном проступке и испытывая при этом воспоминании «мучительное, вызванное моральным убеждением ощущение» [16, с. 491–492].

Если принять кантовскую позицию о всеобщности действия морального закона, то тогда в глазах других людей господин N будет переживать бесполезную и нелепую эмоцию, своего рода причуду, ведь поступок был уже совершен, относится к прошлому, но

в его собственных глазах этот якобы прошлый проступок будет представлять неизбывной болью, постоянным болезненным напоминанием о нанесенном вреде другому человеку. И именно как постоянно присутствующее болезненное переживание «оно вполне правомерно, потому что разум... не признает никакого различия во времени» [16, с. 492] и только фиксирует факт принадлежности мне совершенного поступка. И если поступок полностью принадлежит человеку, совершен им, то тогда разум связывает человека и его поступок в моральной плоскости и судит его с позиции морального закона вне временных рамок, провоцируя перманентное повторение болезненного, мучительного ощущения. Именно характер субъекта как ноумена дает основание «стыдиться себя и бояться внутреннего взора самоиспытания» [16, с. 479] в случае допущения даже, казалось бы, совершенно невинной лжи.

Итак, с точки зрения Канта, непосредственно созерцать действие интеллигибельной каузальности для человека невозможно, так как согласно интеллигибельному характеру поступки совершаются в силу определения их основаниями разума, а разум как «лишь интеллигибельная способность не подчинен форме времени и... условиям временной последовательности» [15, с. 421]. И даже если бы была возможность каким-либо образом проникнуть в разум другого человека и изучить все настоящие и прошлые мотивы его поведения и то, что его толкает к совершению того или иного поступка, то все равно у нас нет права считать этого человека чем-то вроде «духовного автомата» и отрицать для него возможность свободного произволения.

Моральный закон подтверждает нам и обосновывает отношение наших поступков, совершаемых в мире явлений, к нашему эмпирическому характеру и затем к «интеллигибельному субстрату в нас». Интеллигибельная причинность выражает характер человека во всех его поступках в мире явлений, и это дает возможность добровольного выбора доброго или же дурного как путь одобрения, восхищения и уважения или, наоборот, порицания, презрения и осуждения. Интересно, что в работе «Основоположение к метафизике нравов» (1785) Кант пишет об отличительных свойствах «доброй воли» как того, что составляет человеческий характер.

В «Метафизике нравов» (1797) в разделах об обязанностях Кантом снова озвучивается разделение интеллигентного и эмпирического характеров с некоторым изменением как *homo noumenon* и как *homo phaenomenon*. *Homo noumenon* обозначает родовой характер человека, обладающего «сверхчувственной способностью к свободе» [17, с. 263] и независимого от физических, чувственных определений. *Homo phaenomenon* показывает индивидуальный характер человека как субъекта, определенного рядом физических характеристик своей чувственной природы.

Соответственно, человек, сознающий понятие долга перед самим собой в первую очередь, предстает в двойном к нему отношении: как специфически разумное существо, проявляющее себя в сугубо морально-практическом смысле, и как чувственное существо, представитель животного царства. *Homo noumenon* представляет собой личность, разумное существо, «одаренное внутренней свободой», способное брать на себя обязательства и нести ответственность за себе не только в качестве отдельного индивида, но и репрезентируя одновременно и все человечество в своем лице. *Homo phaenomenon* выражает феномен характера разумного природного существа, определяемого своим разумом к совершению различных поступков в мире явлений, без учета каких-либо обязательств.

Непосредственный долг *homo noumenon* перед самим собой как перед сугубо моральным существом заключается в сохранении корреляции максим воли индивида и понятием достоинства всего человечества в его лице. Это значит, что человеку запрещено лишать самого себя преимуществ характера морального существа поступать согласно принципам и в обладании внутренней свободой; *homo noumenon* не имеет права поддаваться чувственным, природным склонностям (из них более всего — лживости, скупости и раболепию) и становиться вещью, то есть утрачивать какие-либо разумные принципы и в итоге лишаться «также всякого характера» [17, с. 462].

Так, культивирование лживости ведет к унижению человеческого достоинства и, по сути, к его уничтожению; скупость (не в смысле обычной жадности или мелочной расчетливости) говорит о чрезмерном ограничении средств существования, практи-

чески до нулевого уровня «меры собственных истинных потребностей». Рассмотрению рабологии Кант уделяет особое внимание, поскольку человек как физическое, природное существо обязан уважать в себе, в своем собственном лице существо моральное и культивировать «чувство своей внутренней ценности», которую невозможно никоим образом обратить в предмет торга. Человек как физическое существо, как *homo phaenomenon*, с кантовской точки зрения, мало отличается от всех остальных животных и имеет схожую с ними цену, хотя и превосходит их в познании. *Homo noumenon*, в отличие от *homo phaenomenon*, обладает безусловной внутренней ценностью как цель сама по себе, а не просто и не только как средство для осуществления чужих целей.

Таким образом, ценностное значение человека меняется в зависимости от той перспективы, которую мы принимаем для рассмотрения: оцениваем ли мы человека по его животной природе как чувственное существо или оцениваем человека по его моральным началам как интеллигибельное существо. Эмпирическое ничтожество *homo phaenomenon*, «человека-животного», уверен Кант, нисколько не может повредить интеллигибельному достоинству и внутренней ценности *homo noumenon*, «человека, наделенного разумом», задача и назначение которого состоит в высокой нравственной оценке самого себя. Такая высокая моральная оценка себя как *homo noumenon* и заключает в себе его подлинный долг перед самим собой. «Но кто превратил себя в червя, не должен потом жаловаться, что его топчут ногами» [17, с. 481]. И более всего помогает человеку как моральному существу совесть как непосредственное сознание «внутреннего судилища» в нем самом, как образ внутреннего судьи, который «наблюдает за ним, грозит ему и вообще внушает ему уважение... следует за ним, как его тень» [17, с. 482].

Еще одно дополнительное значимое пояснение Кант сделал в «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798). В данной работе Кантом в числе прочих важных проблем ставится вопрос о том, может ли человек знать самого себя и до каких пределов простирается его знание об окружающих людях, из чего складывается характер человека и какое влияние на него оказывают привычки.

Само по себе наличие характера, с точки зрения Канта, это уже есть факт, достойный восхищения, но стоит всегда уточнять, что

именно подразумевается под выражением «иметь характер». Прежде всего следует различать выражение «иметь тот или иной характер» от выражения «иметь характер». «Иметь этот характер или другой», как полагает Кант, означает просто наше знание о предполагаемых мотивах поведения, хороших или дурных, другого человека и о некоем комплексе наших ожиданий в связи с ним. Но выражение «иметь характер» отсылает уже к свойству воли, с помощью которого «субъект связывает свое поведение с определенными практическими принципами, которые он собственным разумом предписывает себе как нечто неизменное» [18, с. 328].

В первом случае речь идет о способе чувствования или же разновидности темперамента с существенной долей пассивности, что Кант уподобляет роящейся стае комаров. Во втором случае подразумевается «оригинальность образа мыслей», активное деятельное начало, обладающее внутренней ценностью и не имеющее цены. В первом случае характер по преимуществу творит природа, во втором — человек есть то, что «он сам из себя сделал». Человек постоянно «приобретает» свой характер, а не получает его как раз и навсегда данный. Характер необходимо *утверждать*, используя полезный опыт предыдущего поколения, советы воспитания и разнообразные жизненные примеры. Утверждение характера есть «абсолютное единство внутреннего принципа образа жизни вообще» [18, с. 330], Кант даже сравнивает его с качественным «взрывом», следующим за пассивным состоянием постоянно колеблющегося инстинкта. Любопытно, что к представителям последнего Кантом были отнесены поэты, придворные и духовные лица, часто проявляющие специфическую уклончивость характера и размытость практических принципов. Поэтому первым и самым верным признаком наличия морального характера выступает всегда внутренняя честность с самим собой, а затем и в обращении с другим человеком.

Кроме того, можно представлять человека, созидающего свой собственный характер, тогда, когда он способен совершенствоваться согласно тем целям, которые сам же себе и поставил. Т. е. будучи изначально животным, наделенным способностью разума (*animal rationabile*), такой человек делает из себя животное разумное (*animal rationale*), своеобразный аналог известного обозначения, как, например, *self-made-animal*, или *sich-selbst-machende Tier*.

Далее необходимо обратить внимание на то, что Кант вновь проводит различие между родовым характером человека и его индивидуальным характером, сделанное им в своих более ранних работах. Кант напоминает, что человек, наделенный практическим разумом и сознанием свободы воли, подчиняет свое произвольное «закону долга», переживает моральное чувство справедливости или несправедливости в обращении с себе подобными. Именно данное состояние характера выражает его интеллигибельную сущность, и это есть интеллигибельный «характер человечества вообще», позволяющий говорить об изначальной доброте моральных задатков человека. Но так как отдельный индивид имеет склонность к совершению недозволенных поступков и зачастую стремится ко злу, то можно также сказать и о том, что чувственный индивидуальный характер от природы бывает и злым. И это, с кантовской точки зрения, «не противоречит сказанному о характере рода», так как назначение человеческого рода состоит в его непрерывном приближении к идеальному состоянию, и хотя люди и «злонравны» по своей природе, тем не менее они несут в себе несомненные моральные задатки, не говоря уже о наличии у них разума [18, с. 366].

Таким образом, отличительное свойство человеческого рода заключается в способности «вообще создавать в качестве разумного существа для себя и для общества... характер» [18, с. 371], что в том числе подтверждает в человеческом характере большее благоволение к добру с устойчивостью морально-практических принципов, нежели ко злу как к бесконечному конфликту с собой и лишенности характера в принципе.

Что касается взглядов Шопенгауэра относительно природы характера, то он действительно использовал кантовское различие эмпирического и интеллигибельного характера в качестве одного из оснований своей этической концепции: «это различие я вполне и безусловно принимаю» [19, с. 248]. Данное различие Шопенгауэр называл «бриллиантом в короне кантовской славы» наравне с кантовским учением о пространстве и времени.

Шопенгауэр задается вопросом об эмпирическом и интеллигибельном характере уже в первом издании своей диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания» (1813), в па-

раграфе 46, где описывает эмпирический характер как раскрывающийся из сопоставления различных поступков индивидуума, но не являющийся при этом для нас объектом непосредственного познания. Проявления эмпирического характера раздроблены, но указывают в то же время на его неизменность и единство. Эмпирический характер должен мыслиться как явление некоторого совершенно непознаваемого, лежащего вне времени, «словно перманентного состояния субъекта воли» [20, S. 80]. Сравнительный союз «словно» не случайно употребляется Шопенгауэром: все дело в том, что термины «состояние» и «перманентное» применимы только к тому, что находится во времени, а для того, что находится вне времени, нельзя найти никакого выражения. Но чтобы как-то обозначить такое «перманентное состояние субъекта воли», Шопенгауэр предлагает прибегнуть к образной форме и назвать нечто, лежащее вне времени, «универсальным актом воли», для которого все во времени происходящие акты есть лишь его явления. Или, добавляет он, можно воспользоваться словосочетанием, предложенным Кантом, — «интелигибельный характер». Хотя и такое обозначение стоит подправить: следует говорить об «ининтелигибельном» («неумопостигаемом») характере [20, S. 80].

В тексте своего ключевого труда «Мир как воля и представление» (1818) Шопенгауэр раскрывает величественную картину природы как лестницы объективации воли и место человека в ней как ее части, встроенной в общую связь причин и следствий. Человек как одно из звеньев природы, как «совершеннейшее явление воли» обладает определенным набором характеристик и свойств, которые так или иначе подвергаются воздействию и претерпевают изменения в зависимости от обстоятельств, то есть человек «имеет свой характер», как и любая другая вещь в природе.

Шопенгауэр вновь подчеркивает, что рассматривает эмпирический характер как находящийся во времени, как временное выражение интелигибельного характера, его детерминированное проявление. Интелигибельный характер представляет собой акт воли вне пространства и времени, неделимый и неизменный, это «воля как вещь в себе» в той форме, какой она являет себя в данном индивидуе в данной степени. То есть наш эмпирический характер следует трактовать как временное раскрытие (разворачивание)

вневременного волевого акта, иными словами, интеллигибельного характера, то, каким образом это реализуется в поведении индивида во времени и даже в строении его тела в пространстве, во всем «жизненном складе данного человека». Как растение осуществляет основную тенденцию своего развития от зернышка до прекрасного цветка, так и человек в своих поступках отображает «бесконечно повторяемое, в своей форме несколько меняющееся выражение» интеллигибельного характера [19, с. 248]. Причем как проявление интеллигибельного характера следует рассматривать эмпирический характер не только каждого человека, выражающий самое качество человеческих поступков как реакцию на определенные мотивы, но и каждого вида животных, каждого вида растений и даже каждой силы неорганической природы.

В неорганической природе эмпирический характер практически совпадает с интеллигибельным характером, как бы сопряжен с его единством. В органической природе интеллигибельный характер включает в себя в пестром сочетании всю сумму различных проявлений эмпирического характера, так как организмы находятся в постоянном последовательном развитии во всем многообразии своих форм, частей и т. п. Так, например, растение своей формой откровенно и бесхитростно выражает весь свой характер, и растение в этом смысле полностью «невинно», выставляя напоказ все свое как бы «обнаженное» существо, ярко демонстрируя природу почвы и климат, в которых оно произросло.

Чтобы познать характер животного, уже необходимо наблюдать его в действиях, в обычной жизни. Животные в силу отсутствия разума и абстрактных понятий ограничены наглядными представлениями, которые непосредственно наличествуют в тот или иной момент их существования, их жизнь всегда протекает *in concreto*, в отличие от человеческой жизни, сочетающей в себе не только *in concreto*, но и *in abstracto*. Животные уподобляются Шопенгауэром невежественным матросам, «которые видят только волны да небо» и нуждаются поэтому в капитане с его знанием «морской карты, компаса и квадранта» [19, с. 87]. В этом смысле наличие разума выполняет для человека ту же функцию, что выполняют наши глаза для фиксации того, что находится перед нами в пространстве. Мы способны обозреть не только узкий круг

наличной действительности в настоящем, но и широкую область прошлого и возможного будущего. Животные же в этом отношении мало чем отличаются от безглазых червей или личинок. Эмпирический характер животного одинаков для всего вида, есть родовой характер, в отличие от человека, обладающего также индивидуальным характером. С точки зрения Шопенгауэра, человек есть *личность*, то есть «разумное животное с индивидуальным характером» [19, с. 247].

Такое различие характеров вызвано прежде всего различием в способе познания. Индивидуальный характер проявляет себя в выборе между различными мотивами посредством использования абстрактных понятий, т. е. в принятии того или иного решения, которое становится очевидным для самого человека и для окружающих его людей через поступок. Поступки животных же выражают их наличные впечатления, наглядные единичные представления и простые желания без какого-либо разумного обдумывания. В этом смысле животные «наивнее» человека, так же как растения «наивнее» животных, так как лишены, с точки зрения Шопенгауэра, способности к притворству. Жизнь разыгрывает перед человеком пьесу, в которой он, с одной стороны, может принять непосредственное участие как актер (что доступно и животным), но, с другой стороны, он может и просто понаблюдать за ее ходом в качестве безучастного зрителя (что является сугубо человеческой привилегией).

Однако Шопенгауэр рассматривает разум не только как специфическую человеческую способность, существенным способом отличающую нас от животных, но и как то, что руководит человеческими действиями и в этом смысле обозначается им как *практический разум*, что, конечно же, отсылает к кантовской философии. Однако собственно кантовское понятие практического разума Шопенгауэр подвергает достаточно язвительной критике и считает его «мнимо практическим разумом», оспаривая даже само его существование как непосредственного источника добродетели и «обиталища» долга. С точки зрения Шопенгауэра, практический разум не имеет никакого отношения к этической ценности поступка, как это утверждал Кант, и «поступать разумно и поступать добродетельно — две вполне различные вещи» [19, с. 88],

в особенности учитывая, что разум совершенно спокойно содействует и истинно добродетельному, благородному и по-настоящему злостому, низкому и даже нелепому. Соответственно, кантовскому тезису о том, что разум выступает в качестве основы добродетельного поведения, Шопенгауэр противопоставляет свой антитезис (в тексте «Критики кантовской философии» — приложения к своему основному сочинению), наоборот, отрицающий всякую непосредственную взаимосвязь между разумностью и добродетельностью. Шопенгауэр напоминает, что как раз наиболее опасен злобный характер именно в соединении с изощренным разумом, а подлинное благородство зачастую идет рука об руку с неразумностью, хотя и вызывает в людях благоговейное восхищение. Более того, «разум может ужиться даже с нелепостью» [19, с. 435].

Поэтому для Шопенгауэра разум есть лишь *способность к образованию понятий*, то, что соседствует с расчетом, прагматическими соображениями, целеполаганием, в общем, с *благоразумием*. В этом и заключается корректировка Шопенгауэром «неправильной» кантовской трактовки разума, хотя, если вспомнить определение Кантом благоразумия, то под ним подразумевались разновидности гипотетического императива, то, что обозначало «умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия», житейскую мудрость, «ум, преследующий личные цели», толковость, хитрость, иными словами, то, что имеет мало отношения к самой форме и принципу поступка, выражающего категорический императив, но скорее относится к содержанию поступка и его последствиям.

В качестве аргументов против кантовского понятия разума Шопенгауэр приводит примеры с двумя типами так называемого «разумного» человеческого характера: первый тип с юных лет стремится устроить свою жизнь и жизнь своих близких максимально удачно, не брезгуя никакими способами достижения своей цели, снося возможные унижения и не протестуя против несправедливости; второй тип, более злой, «по тщательному составленному плану добывает себе богатство, почести, престолы и короны... с беспощадной последовательностью топчет и перемалывает все, что противится его планам» [19, с. 435], сея несчастья без какого-либо сострадания. Оба эти примера Шопенгауэра представляют

ся не достигающими своей цели, так как у первого типа, согласно кантовской позиции, морального характера нет вообще, он просто попирает свое человеческое достоинство, холопствуя и не препятствуя лжи и несправедливости. Второй тип откровенно злонравен, стремится к своей цели, но использует для ее достижения других людей, прямо нарушая вторую формулировку («персональности») категорического императива. Шопенгауэр же все различие между разумным и неразумным поведением человека сводит к тому, выступают ли мотивами поступков абстрактные понятия или наглядные представления.

Поступки человека есть своего рода буква слова, где под словом понимается эмпирический характер, который сам есть только отпечаток и как бы чувственная схема интеллигибельного характера. Как писал Шопенгауэр в работе «Об основе морали» (1839), интеллигибельный характер выражает природу индивидуума в *себе*, его внутреннюю сущность, «равномерно присутствуя во всех деяниях индивидуума и отражаясь во всех них, как печать в тысяче оттисков» [21, с. 425]. Эмпирический характер только расшифровывает интеллигибельный характер во времени и последовательности волевых актов, которые в соответствии с законами природы совершаются человеком как ее частью «со строгой необходимостью». Следовательно, лишь поступки предоставляют нам «зеркало нашей воли» и отражают в нем наш эмпирический индивидуальный характер, который, согласно положениям Шопенгауэра из эссе «О свободе воли» (1837), «отличается изначальностью, неизменностью, необъяснимостью» [22, с. 335] и есть характер постоянный и врожденный.

То же, что мы обнаруживаем в этом зеркале воли, есть уже «характер *приобретенный*», результат жизненного опыта и размышлений, квинтэссенция нашего знания о самих себе, о своих склонностях, способностях и задатках, о том, что подобает человеку как представителю рода, что мы можем хотеть и что можем осуществить. Наши поступки всегда соответствуют нашему интеллигибельному характеру, но свой характер мы узнаем только в опыте, только апостериорно. Знать интеллигибельный характер априорно мы не можем, так как он предполагает при имеющихся мотивах лишь одно необходимое решение, но интеллект об этом узнает по-

степенно, во множестве различных актов. Мы как бы отражаемся в «зеркале наших деяний», узнавая, что мы есть такое, только по совершении поступков. И желательно, полагает Шопенгауэр, чтобы это отражение по прошествии лет нас радовало, а не удручало.

Таким образом, Шопенгауэр дал свой вариант ответа на вопрос, можно ли научиться добродетели и можно ли исправить свой полученный от рождения характер воспитанием, влиянием окружения, собственной рефлексией и самообвинением. Увы, уверен Шопенгауэр, на этот вопрос следует ответить отрицательно: эмпирический индивидуальный характер человека исправить невозможно, как и невозможна перемена в воле. Можно лишь немного скорректировать дурные проявления характера и то внешним образом, под влиянием правильного познания, но внутри, как «рак в своей скорлупе», навсегда останется все тот же тождественный себе человек, абсолютно неизменный и одинаковый в своих деяниях. «Неуклонная заостренность эмпирического характера» человека неразрушаема ни моральной проповедью, ни разумными рассуждениями, раскаяние не затрагивает внутренней сущности человеческой души; добродетели, равно как и пороки, врожденные, и ядро их скрывается в неизменном характере индивида. Превратить дурного, нечестного, непорядочного человека в добродетельного, честного и порядочного, с точки зрения философа-пессимиста Шопенгауэра, аналогично поискам философского камня и стремлению из свинца получить золотой слиток. Добродетельности, как и художественной гениальности, нельзя научиться, как невозможно приобрести иную внутреннюю сущность. *Operari sequitur esse* (действие следует из бытия).

Литература

1. *Bencivenga E.* Ethics Vindicated: Kants Transcendental Legitimation of Moral Discourse. Oxford: Oxford University Press, 2007.
2. *Frierson P. R.* Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
3. *Guyer P.* Kant's System of Nature and Freedom. Oxford: Clarendon Press, 2005.
4. *Reath A.* Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Oxford: Clarendon Press, 2006.
5. *Соловьев Э. Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.

6. *Janaway C.* Self and World in Schopenhauer's Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1989.
7. *Cartwright D. E.* Schopenhauer's Axiological Analysis of Character // *Revue Internationale de Philosophie*. 1988. № 42. P. 18–36.
8. *Cartwright D. E.* Schopenhauer as Moral Philosopher — Towards the Actuality of his Ethics // *Schopenhauer-Jahrbuch*. 1989. № 70. S. 54–65.
9. *Cartwright D. E.* Schopenhauer's Narrower Sense of Morality // *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Pp. 252–292.
10. *Atwell J. E.* Schopenhauer's Account of Moral Responsibility // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1980. № 61. P. 396–404.
11. *Atwell J. E.* Schopenhauer. The Human Character. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
12. *Atwell J. E.* Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will. Berkeley: University of California Press, 1995.
13. *Косслер М.* Эмпирический и интеллигибельный характер от Канта через Фриза и Шеллинга к Шопенгауэру // *Кантовский сборник*. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. № 2/30. С. 84–88.
14. *Гардинер П.* Артур Шопенгауэр: философ германского эллинизма. М.: Центрполиграф, 2003.
15. *Кант И.* Критика чистого разума // *Собрание соч.*: в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 3.
16. *Кант И.* Критика практического разума // *Собрание соч.*: в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 373–565.
17. *Кант И.* Метафизика нравов // *Собрание соч.*: в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 223–543.
18. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Собрание соч.*: в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 137–459.
19. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление: том первый // *Собрание соч.*: в 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999–2001. Т. 1.
20. *Schopenhauer A.* Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Dissertation von 1813 // *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke / hrsg. v. Dr. Paul Deussen*. München: Piper Verlag, 1911–1942. Bd. 3. S. 3–99.
21. *Шопенгауэр А.* Об основе морали // *Собрание соч.*: в 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999–2001. Т. 3. С. 375–496.
22. *Шопенгауэр А.* О свободе воли // *Собрание соч.*: в 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999–2001. Т. 3. С. 303–374.

References

1. Bencivenga E. (2007), *Ethics Vindicated: Kants Transcendental Legitimation of Moral Discourse*, Oxford University Press, Oxford.
2. Frierson P. R. (2003), *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

3. Guyer P. (2005), *Kant's System of Nature and Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
4. Reath A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford.
5. Solov'ev Je. Ju. (2005), *Categorical imperative of morality and law*, Progress-Tradicija Publ., Moscow. (In Russian)
6. Janaway C. (1989), *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
7. Cartwright D. E. (1988), Schopenhauer's Axiological Analysis of Character, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, no. 164 (1), pp. 18–36.
8. Cartwright D. E. (1989), Schopenhauer as Moral Philosopher — Towards the Actuality of his Ethics, *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 70, pp. 54–65.
9. Cartwright D. E. (2006), Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, in Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 252–92.
10. Atwell J. E. (1980), Schopenhauer's Account of Moral Responsibility, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 61, issue 4, pp. 396–404.
11. Atwell J. E. (1990), *Schopenhauer. The Human Character*, Temple University Press, Philadelphia.
12. Atwell J. E. (1995), *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, University of California Press, Berkeley.
13. Kossler M. (2009), Empirical and Intelligible Character from Kant through Fries and Schelling to Schopenhauer, *Kantovskii sbornik*, no. 2 (30), pp. 84–88.
14. Gardiner P. (2003), *Arthur Schopenhauer*, Translated by Mazurina, O. B., Centrpoligraf Publ., Moscow. (In Russian)
15. Kant I. (1994a), Critique of Pure Reason in *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah* vol. 3, Choro Publ., Moscow. (In Russian)
16. Kant I. (1994b), Critique of Practical Reason in *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah* vol. 4, Choro Publ., Moscow, pp. 373–565. (In Russian)
17. Kant I. (1994c), The Metaphysics of Morals, *Sobranie sochinenij v vos'mi* vol. 6, Choro Publ., Moscow, pp. 223–543. (In Russian)
18. Kant I. (1994d), Anthropology from a Pragmatic Point of View, *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah* vol. 7, Choro Publ., Moscow, pp. 137–459. (In Russian)
19. Schopenhauer A. (1999), The World as Will and Representation: Volume One, *Sobranie sochinenij v 6 tomah* vol. 1, TERRA-Knizhnyj klub Publ., Respublika Publ., Moscow. (In Russian)
20. Schopenhauer A. (1912), *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Dissertation von 1813*, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, vol. 3, Piper Verlag Publ., München, pp. 3–99.
21. Schopenhauer A. (2001a), On the Basis of Morality, *Sobranie sochinenij v 6 tomah* vol. 3, TERRA-Knizhnyj klub Publ., Respublika Publ., Moscow, pp. 375–496. (In Russian)
22. Schopenhauer A. (2001b), On the Freedom of the Will, *Sobranie sochinenij v 6 tomah* vol. 3, TERRA-Knizhnyj klub Publ., Respublika Publ., Moscow, pp. 303–374. (In Russian)

УДК 172, 32

Философия добродетели Цицерона в конфликте права и морали

Е. В. Держивицкий, И. Ю. Ларионов

В данной статье анализируется использование Цицероном моральных аргументов в политических дискуссиях I в. до н.э. (гражданские войны, диктатура Цезаря). Цицерон использует преимущественно категориальный строй и доказательные стратегии философии добродетели. Показано, как в период кризиса правовой базы республики и перехода к ранней Римской империи видоизменялись категории политической добродетели и добродетели политика. На примере отношения Цицерона к таким его современникам и деятелям прошлого, как Сципион Младший (Африканский), Цезарь и Марк Антоний, выявляется содержание понятий *humanitas (inhumanitas)*, *vir bonus u honestum*. Основной объект исследования: работы Цицерона «О государстве», «О законах», «Об обязанностях», речи и письма. Тем самым в статье показывается специфика использования философии добродетели в политической этике. Этика добродетели позволяет адекватно описать особенность морального сознания политического лидера, действующего в условиях переходного периода и конфликтных ситуаций, требующих принятия ответственных решений. В ситуации политического выбора попытки создания универсальных предписаний и рекомендаций неизбежно оказываются бесплодными, отсюда преимущество этики добродетели, в которой универсализируются не общие принципы или последствия поступков, а свойства характера. Опыт античной философии незаменим, поскольку в эту эпоху наиболее последовательно и всесторонне разрабатывались варианты практического воплощения философии добродетели. Основные исследовательские методы авторов: этико-категориальный анализ, сравнительный анализ, культурно-исторический метод, политико-психологический метод, метод политико-культурной компаративистики.

Ключевые слова: политическая этика, философия добродетели, этическая аргументация в политике, мораль в условиях правового коллапса, *humanitas*, Цицерон, Цезарь.

CICERO'S PHILOSOPHY OF VIRTUE IN A CONTEXT OF THE CONFLICT OF LAW AND MORALITY

E. V. Derzhivickiy, I. Yu. Larionov

In this paper, the analysis of the moral arguments used by Cicero in the political discussions during civil wars and Caesar's dictatorship (1st c. BC) is provided. It is the categorical system and argumentative strategies of virtue philosophy that were

used by Cicero. It is shown how the categories of political virtue and the virtue of a politician were modified during the crisis of the legal framework of the Republic and the transition to the early Roman Caesarism. We investigate the concepts of “humanitas” (“inhumanitas”), “vir bonus” and “honestum” as exemplified by Cicero’s attitude to Scipio the Younger (African), Caesar and Marcus Aurelius. The main objects of the analysis are Cicero’s works such as “On the state”, “On laws”, “On responsibilities”, as well as his speeches and letters. Whereby, this paper shows the specifics of using the philosophy of virtue in political ethics. The virtue ethics allows us to describe adequately the particular qualities of the moral consciousness of political leader who acts under the conditions requiring responsible decisions. In the situation of political choice, an attempt to produce any universal principle or recommendations inevitably turns out to be futile. Instead of the universalization of general principles or consequences of action, the virtue ethic proposes the generalization of personality traits, which gives the advantage in the analysis of political choice. The experience of ancient philosophy is indispensable, since in that epoch the philosophy of virtue got the most consistent formulization as well as the practical application. The main research methods of the paper are the ethical-categorical analysis, the comparative analysis, the cultural-historical method, the political-psychological method, the political-cultural comparative method.

Keywords:. political ethics, philosophy of virtue, ethical argumentation in politics, morality in conditions of legal collapse, “humanitas”, Cicero, Caesar.

Кризис традиционных ценностей и размывание представлений об общечеловеческих ценностях вообще представляет вызов для философии, от которой требуется разработать новые подходы как к анализу самой сущности морали, так и к разрешению острых нравственных конфликтов. Одним из подходов может выступить традиция этики добродетели (virtue ethics).

Понятие добродетели (как и противоположное понятие порока) объединяет в себе представления о нравственно положительных (отрицательных) качествах личности. Несмотря на то что они рассматриваются как не врожденные, но воспитываемые путем целенаправленных усилий (Аристотель. Никомахова этика. II(B),1 [1, с. 78], они неотделимы от самой личности, свидетельствуя о ее моральной характеристике как о целом. Интегральность добродетели позволяет использовать ее как один из нередуцируемых критериев нравственной оценки. С одной стороны, человек может оставаться порочным и тем самым, например, недостойным доверия, несмотря на серию совершенных им благовидных поступков. С дру-

гой — человек, известный нравственно совершенным характером, например, в отношении такого качества, как справедливость, может априори вызывать доверие без неоправданного риска. В связи с этим неудивительно, что в истории философской мысли неоднократно предпринимались попытки разработать такую концепцию добродетели, в которой она последовательно связывалась бы не только с индивидуальным совершенствованием, но и с исходными принципами построения человеческого общежития: политики, экономики, права.

В XX в. интерес к этике добродетели возрождает британский философ Э.Энском [2], однако она ограничивается общим объяснением необходимости обращения к ней и критикой известной ей ситуации в моральной философии. Рассуждения Энскома подхватывает А.Макинтайр [3], показавший, в частности, каким образом добродетель может быть связана с «моральной идентичностью» личности в контексте действия исторических и социально-ролевых факторов.

В политической этике понятие добродетелей (как продолжение гражданских доблестей, понимаемых более-менее сходным образом от Платона до Монтескье) самих политиков оказалось, по крайней мере в последовавшей интерпретации, парадоксальным образом дискредитировано после блестящего в своей прагматичности анализа Н.Макиавелли. Заметным образом интерес сместился к гражданским добродетелям, т.е. к роли добродетелей и пороков граждан в вопросе об установлении справедливого общества, устойчивости гражданских институтов, обеспечении развития государства с ориентацией на общее благо и права человека, контроле власти, недопущении коррупции и т.п. [4; 5].

Тем не менее анализ мотивации принятия политических решений, а также условий их легитимации с позиций именно этики добродетели представляется перспективным, поскольку, несмотря на системный и профессиональный характер современной политической практики, она остается в своей основе индивидуалистической, зависимой от характера и личности отдельного политика.

Наша статья посвящена анализу одного из известных исторических примеров (case study), когда представления о наличии или

отсутствии у того или иного политического лидера нравственно обоснованных положительных личностных характеристик были использованы для демонстрации допустимости определенных политических решений. Это борьба великого римского оратора, мыслителя и политического деятеля Марка Туллия Цицерона за восстановление республики после убийства Цезаря в мартовские иды 44 г. до н.э. Обращение к опыту античности представляется целесообразным потому, что философами и политиками именно этой эпохи наиболее последовательно и всесторонне разрабатывались варианты практического воплощения этики добродетели.

После событий мартовских ид Цицерон возвращается в политику и даже, по словам Плутарха, становится подлинным вершителем судьбы Рима. Попытка Цицерона возродить к жизни республику и придать ей силы, стоившая жизни и ей, и ему, в подробностях описана историками и получила их объяснения и оценки. Но «за скобками» остался такой важный аспект, как аргументы морального характера, которые использовались в этот период Цицероном.

Цицерон действовал в условиях разнообразных обстоятельств и констант — институциональных, правовых, культурно-психологических и, конечно, философских. Ведь оправдать моральными аргументами правоту того, что противоречило формальным законам и установлениям, — задача не более простая, чем «ночь республики», как охарактеризовал он свое время, вновь обратиться в ее полдень.

Для понимания избранной им аргументации необходимо сфокусировать внимание на двух аспектах (или даже препятствиях), которые перед ним обозначились: формально-правового и морально-психологического характера.

В первую очередь разберем **правовой аспект**. 12 января 49 г. Юлий Цезарь перешел Рубикон в статусе «врага римского народа», что было ранее объявлено в постановлении сената, принятом в полном соответствии с юридическими и религиозными процедурами, сложившимися к тому времени в римской правовой и политической практике. Эти же процедуры были столь же щепетильно воспроизведены двумя месяцами спустя, когда сенат дезавуировал это свое решение. В обход Закона Корнелия (по которому между

занятиями должности консула полагался промежуток в десять лет) Цезарь три раза подряд, в 46, 45 и 44 гг., становился консулом, но это тоже оговаривалось специальным постановлением, т. е. было допущено необходимое исключение *de iure*, не нарушавшее сам закон. В 46 г. он провозглашается диктатором сроком на 10 лет (хотя максимальный срок для этой магистратуры составлял 6 месяцев), а в 44 г. становится *dictator perpetuus* — вечным диктатором. При действующем принципе несовместимости магистратур Цезарь, являясь в 48 г. консулом, цензором и диктатором, становится еще и народным трибуном, т. е. одновременно совмещает ординарную магистратуру с экстраординарной, высшую с низшей и курульную с некурульной. Опуская общеизвестные перечисления полномочий, входившие в компетенции каждой из перечисленных магистратур, отметим лишь, что обладание ими давало абсолютный контроль над всем — от сферы государственного управления до частной жизни граждан. Кроме этого он, будучи верховным понтификом, обладал еще и высшими религиозными полномочиями. Помимо этих формальных должностей, утверждение которых осуществлялось самым законным образом, аналогичными же процедурами Цезарю были присвоены почетный титул пожизненного императора с правом передачи его по наследству, а также звания «освободителя» и «отца отечества» — причем сразу после разгрома республиканцев под Мундой в 45 г. Притом законы, принятые с начала диктатуры Цезаря и направленные на укрепление его единоличного правления, были приняты с соблюдением всех установленных процедур. Тем самым к марту 44 г. возникла парадоксальная ситуация: восстановление республики и ассоциировавшейся с ней законности возможно было осуществить только нарушая действующие на тот момент законы.

Упадок римской государственности, общее разложение нравов, деградация римской элиты, страх перед новой гражданской войной, коррумпированность сената, радикализация плебса и многое другое, описанное современниками, объясняют видимую легкость в молниеносном упразднении республики и установлении диктатуры Цезаря лишь отчасти. Практика прецедента, широко применяемая в римском праве, находила свое проявление и в сфере политики, и ее распространение в ней, наблюдаемое с середины

II в. до н.э., привело к тому, что исключений в функционировании республиканской конституции становилось чем дальше, тем больше. В исторической литературе детально описаны многочисленные эпизоды отклонений от установленного традицией и законами хода государственных дел. Являясь следствием социальных потрясений, они, однако, после возвращения к нормальному порядку воспринимались как опробованные ранее, признанные предками в качестве допустимых, а потому — законными в своем актуальном воспроизведении. Так, например, использование сенатом сенатусконсульта для подавления аграрного движения Гая Гракха в 121 г. до н.э., что не имело места в римской республике раньше, но много раз воспроизводилось позже, представители противоположных партий, Цицерон с одной стороны и Цезарь и Саллюстий с другой, рассматривают как основанное на «обычае предков». Описывая этот эпизод тремя веками позже, римский историк Аппиан Александрийский (Гражданские войны. I,16) делает весьма примечательный комментарий: «Меня удивляет следующее обстоятельство: столько раз в подобных же опасных случаях сенат спасал положение дела предоставлением одному лицу диктаторских полномочий, тогда же никому и в голову не пришло назначить диктатора; большинство ни тогда, ни позже даже не вспомнило об этом испытанном средстве, оказавшемся очень полезным в прежние времена» [6, с. 14]. Это замечание весьма симптоматично, ведь последним диктатором до этого был полководец Квинт Фабий Максим, которому было поручено принять все меры для спасения Рима после поражения от Ганнибала в 217 г. до н.э., а следующим — Луций Корнелий Сулла, ставший диктатором во время гражданской войны в 82 г. до н.э. Но первому вся полнота военной, гражданской и судебной власти вручалась для отражения внешней угрозы, а второму — для разгрома политических противников и прекращения внутренних потрясений, что, однако, уже в I в. до н.э., и неудивительно, что и во II в. н.э., воспринималось как «обычай предков» и вещи одного порядка, о чем противники Гракхов, безусловно, «знали», но по неизвестной причине «не вспомнили».

Примеров подобного рода исключений к середине I в. до н.э. в римской республике накопилось огромное количество, в от-

ношении Цезаря их просто было больше, чем в отношении кого бы то ни было другого. Но, повторимся еще раз, ко времени его диктатуры каждая продиктованная необходимостью правовая «деривация» в последующем становилось нормой. В качестве же подлинного родоначальника диктатуры многие историки, как отечественные, так и зарубежные, называют Сципиона Африканского Младшего, римского полководца и политика, легендарного разрушителя Карфагена. Во время осады города он выставил свою кандидатуру на соискание эдильства, малозначимой гражданской магистратуры, но комиции, желая вручить командование именно ему, выбрали его консулом. Это нарушало сразу два положения регулирующего выборы Закона Виллия: ему не было еще положенных для вступления в консулат 43 лет и он не прошел полагающихся между эдилатом и консулатом ступеней магистратуры, поэтому руководивший выборами консул объявил результат недействительным. Если консул сослался на закон, то народ сослался на суверенитет комиций, в соответствии с которым выборы являлись его прерогативой. Решение, принятое большинством сената, устроило тогда обе стороны: ради блага республики и в порядке исключения Закон Виллия на текущий год отменялся, а со следующего вводился снова. В итоге Карфаген был разрушен, а в римской политике появился прецедент. Поэтому когда через тринадцать лет возникла необходимость покончить с затянувшейся войной в Испании, а более достойного кандидата на главнокомандование у республики не было, сенат и комиции единодушно облекли Сципиона консульской властью еще раз, уже не прибегая к специальным процедурам для обхода закона. За неполные два года войны в Испании привычка единоначалия, полезная при командовании армиями, у Сципиона превратилась в черту характера и стиль ведения дискуссий в сенате и комициях, что, по слухам, совместно с его позицией по спорному законопроекту об аграрной реформе и прав гражданства стоило ему в итоге жизни.

Цицерон же создал подлинный культ Сципиона, вывел его как важнейшего участника диалога «О государстве», называл его примером наилучшего гражданина и идеального правителя и провозгласил его образ мыслей и действий эталоном для выдающегося человека и государственного деятеля, которому в любую эпоху

можно было бы вручить всю полноту власти без опасения злоупотреблений с его стороны. Понимание причин этого позволяет содержательно раскрыть **моральный** аспект аргументации Цицерона.

Действительно, Сципион был всесторонне образованным и одаренным человеком, который проявил себя не только как талантливый полководец, но и как интеллектуал и эллинофил, содействовавший проникновению в Рим греческой культуры, ставший одним из основателей Второй Стои. Для Цицерона именно он стал образцом *vir bonus* — наилучшего мужа и *princeps civitatis* — гражданского правителя, что он вывел в своем учении о выдающемся государственном деятеле, заимствованном впоследствии при оформлении идеологии принципата.

По мнению Цицерона, именно личные качества выдающегося правителя должны приниматься в расчет при поручении полномочий в деле выправления и даже спасения республики. В уста Сципиона он вкладывает следующее суждение: «Каждое государство таково, каковы характер и воля того, кто им правит» (О государстве, I; XXXI, 47 [7, с. 23]). К моменту публикации диалога, за 5 лет до новой гражданской войны, для Цицерона, как и для большинства его современников, было уже очевидно, что именно психологические и этические аспекты личности политика становятся если не важнее законных процедур, то, по крайней мере, равнозначными им (учитывая накопившиеся к тому времени исключения).

Итак, в условиях, когда восстановление республики после убийства Цезаря, по-видимому, требовало в определенном смысле нарушения действующих на тот момент законов, для обоснования ее восстановления Цицерон прибег к языку не права, а морали, точнее, к представлениям о добродетели.

Представления о гражданских добродетелях всегда играли существенную роль в этико-философских рассуждениях Цицерона. Так, в апреле 62 г., после подавления заговора Катилины, он пишет возвращающемуся с Востока победоносному Помпею следующее: «То, что мы совершили для спасения отечества, оценено, одобрено суждением и свидетельством всего мира. По приезде ты узнаешь, сколько в моем поведении благоразумия и силы духа, так что ты, далеко превосходящий Африканского [имеется в виду

Сципион Младший. — Прим. Е. Д. и И. Л.], легко согласишься объединиться со мной, немного уступающему Лелию [имеется в виду один из членов Сципионовского кружка, получивший прозвище Мудрый. — Прим. Е. Д. и И. Л.], и в государственной деятельности и дружбе» [8, с. 46]. Четырьмя годами ранее Помпей при участии того же Цицерона стал главнокомандующим с полномочиями заключать договоры и союзы, набирать войска и неограниченно получать деньги из казны. И такая уступка в отношении него, по мнению Цицерона, была оправданна и безопасна, ведь речь шла «об изумительной и выдающейся доблести Гнея Помпея. Говоря о ней, легко начать, но трудно кончить» [9, с. 167]. Однако Помпей союзу с Цицероном предпочел триумвират с Цезарем и Крассом.

Будучи реалистом, Цицерон понимает, что возвращение к прежнему правлению уже невозможно и что персональный фактор сделался реальностью римской политики, ведь «каждое государство таково, каковы характер и воля того, кто им правит» [7, с. 23].

Важнейшей чертой, которую вывел в своем учении Цицерон и которая требовалась от выдающегося государственного деятеля, была *humanitas*. Она напрямую проистекала из этико-философских идей Сципионовского кружка, и, хотя его участники были наследниками греческой культуры, *humanitas* как воплощение наилучших качеств человечности понималась в сугубо римском, т. е. ориентированном исключительно на деятельный образ жизни смысле. «Тот гражданин, который своим империем и страхом перед карой по закону заставляет всех людей делать то, к чему философы своей речью могут склонить разве только немногих, заслуживает предпочтения перед любителями наставлять, обсуждающими такие вопросы». Поэтому «тех, кто благодаря своей мудрости и авторитету стоит во главе этих городов, следует именно за их мудрость ставить гораздо выше людей, чуждых какой бы то ни было государственной деятельности» [7, с. 8]. «Человечность», таким образом, являясь, с одной стороны, заложенным природой качеством, а с другой — результатом воспитания и гражданской активности, в своем высшем проявлении приближает человека к богам, о чем Цицерон говорит на протяжении всей первой книги своего трактата и заканчивает «Сном Сципиона», в котором его

герою, как и «всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, — во всяком случае, всем происходящим на земле, — как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государствами; их правители и охранители, отсюда отправившись, сюда же и возвращаются» (Сон Сципиона) [7, с. 83].

Интегративность понятия «человечность» проявляется в том, что, помимо своего основного значения, такого как милосердие, она подразумевает еще справедливость, благодеяние, щедрость, становясь, таким образом, идентичной *iustum imperium* — справедливой власти [10, с. 77]. Однако если в своем высшем проявлении *humanitas* может быть идентична *natura humana*, то демонстрация иного понимается как ее нарушение и недостаток, как, например, у Верреса, всех этих «бешеных народных трибунов» и прочих антигероев римской политики. Крайнюю же форму *inhumanitas* воплощают тираны, которые выпадают из «общности человеческой судьбы» настолько, что с ними «никакие узы нас не соединяют; вернее, тираны нам глубоко чужды, и вовсе не противно природе ограбить, если сможешь, того, кого в нравственном отношении прекрасно убить, и вся эта порода людей, несущая гибель и нечестивая, подлежит изгнанию из человеческого общества. И действительно, как мы отсекаем некоторые члены тела, если они... наносят вред другим членам тела, так эту звериную дикость и свирепость в человеческом образе надо отделять от всеобщей, так сказать, человечности нашего тела» [11, с. 131]. Еще Платон, духовным учеником и наследником которого считал себя Цицерон, описывая душу тирана, говорил, что тот лишен всех благ, доступных не то что идеальному правителю, но даже обычному человеку (дружбы, безопасности и счастья), ибо «не может быть счастлив человек, который находится в таком положении, что его могут убить, уже не говорю — безнаказанно, нет, даже с величайшей славой для убийцы» [12, с. 283]. В обоих случаях, говоря о тиране, Цицерон имел в виду Юлия Цезаря, а слова эти были произнесены сразу после его смерти.

Говорить подобным образом у Цицерона были многие основания: с 60-х годов до н.э. Цезарь стал вождем популяров, он

оказался единственным из сенаторов, кто при драматическом обсуждении судьбы катилинариев в 63 г. высказался против их смертной казни, его законопроекты в качестве консула 59-го г. носили крайне демократический — т.е. опасный с точки зрения сохранения согласия сословий — характер. Цезарь стал участником первого триумvirата — незаконного союза, ставшего *de facto* правительством Римской республики, он сохранил свое влияние, занимаясь подкупам и интригами, будучи наместником в Галлии, наконец, именно он развязал гражданскую войну, во время которой приобрел все свои беспрецедентные полномочия. Но моральные качества помпеянцев, заранее деливших имущество, которое они захватят у противника, и должности, которые они захватят у государства, тоже не внушали Цицерону никаких иллюзий — одним словом, «ничего честного, кроме дела» [13, с. 387]. А вместе с тем Цезарь, с которым Цицерона, в отличие от Помпея, не связывала дружба в ее специфически римском, т.е. не только частном, но и налагающем обязательства в политической сфере смысле, при всякой возможности выказывает ему свое благорасположение. По просьбе Цицерона он принимает у себя в Галлии его родного брата Квинта, предоставляет тому sineкуру, а равно и всем другим, за кого Цицерон ходатайствует. В письмах к нему он уклоняется от советов, напротив, сам их испрашивает, а при оправдании своих действий ссылается на образ действий самого Цицерона. После Фарсала состоялась их встреча в Брундизии, когда Цезарь, увидев Цицерона среди встречающих, сошел с коня и, доброжелательно приветствовав его, пешком прошел с ним в город, беседуя с ним одним. Из переписки Цицерона и жизнеописаний Плутарха примеров подобного обращения мы найдем во множестве. В целом диктатура Цезаря была довольно мягкой, что нехотя признавали многие республиканцы: следуя провозглашенной им политике *clementia* — умеренности, он проявил неожиданное для всех великодушие, не допускал ни репрессий, ни конфискации (на что в начале войны рассчитывали многие цезарианцы).

Даже если личное впечатление от любезностей диктатора и могло создать у Цицерона иллюзию относительно истинных намерений Цезаря, для которого жизненно важной была лояльность

со стороны республиканцев, ибо его собственные друзья к управлению государством в мирное время были неспособны (не говоря уже о том, что сам Цезарь осознает, что единственный порядочный человек в его партии — это он сам [14, с. 35]), от его взгляда не мог ускользнуть тот образ мыслей и действий, который явно выходил за тактическую целесообразность. Цезарь готов отказаться от священной обязанности мщения, которая была в порядке вещей не только для гомеровских героев, но и для современных ему римлян, прощая своих вчерашних врагов (чего они в отношении него никогда бы не сделали) и даже привлекая их к управлению государством. Он готов пожертвовать своей репутацией, забывая о личной чести вплоть до прощения обид: подает голос за выдвижение в консулы Мемния, который когда-то порочил его в публичных речах, приглашает к ужину Катутла, эпиграммы которого оскорбили бы любого, соглашается простить и даже вернуть в Рим Марцелла, того самого «враждебного консула», по настоянию которого сенат провозгласил его врагом отечества. Пиратов, которые в молодости похитили его ради выкупа и которых он обещал распять, он, снарядив после освобождения экспедицию для их поимки, приказывает сначала умертвить, то же много позже он приказал сделать и с рабом, который хотел его отравить, не подвергнув его перед этим нормальной для римских обычаев мучительной пытке. Он не допускает избиений пленных республиканцев, а, по словам Плутарха, в письмах говорит, «что в победе для него самое приятное и сладостное — это возможность даровать спасение все новым из воевавших с ним граждан» [15, с. 476]. Во время путешествия Цезарь уступает своему заболевшему другу единственную кровать на постоялом дворе, а сам ночует снаружи; в Галлии во время обеда с местной знатью раб подает ему масло лучше, чем его собеседникам, за что он его наказывает. «Все это мелочи, но надо понимать, что в мире древних это были чрезвычайные примеры равенства, за которые можно было, по крайней мере, прослыть революционером» [16, с. 66].

Но ни сближения Цицерона с Цезарем, ни содействия республиканцев по налаживанию гражданского управления государством так и не произошло. Роковая логика, заложенная в римском менталитете, не оставляла Цицерону другого выбора, кроме как

желать Цезарю смерти, ибо все его достоинства как политика не отменяли того факта, что он захватил власть насильственным путем с нарушением закона, даже если справедливость последнего вызывала сомнения. По замечанию А. Б. Егорова, критикуя Цезаря, Цицерон следовал скорее описаниям греческих тиранов, однако «в эти моменты он был гораздо более искренен, чем тогда, когда восхвалял галльские успехи Цезаря или его политику милосердия» [17, с. 462].

Несмотря на все усилия Цицерона, в итоге скорее произошла замена одного тирана на другого. Марк Антоний, которому достались бумаги Цезаря с планами дальнейших действий, начинает править, оправдывая свои действия записками убитого диктатора. Цицерон воспринимает это как утрату перспективы по восстановлению государства и справедливости, и тогда он решает сделать ставку на Октавиана, наследника Цезаря, чтобы внести раскол в стан цезарианцев и покончить с Марком Антонием. Дабы наделить Октавиана властью и будучи уверенным, что ему удастся его контролировать, Цицерон настаивает на предоставлении ему пропреторских полномочий, хотя ни одной магистратуры этот двадцатилетний никогда не служивший юноша до этого не занимал.

Это совпало с теоретическими рассуждениями Цицерона об образе и характере наилучшего правителя, нашедшими свое отражение в его последних письмах и, главное, в его последнем трактате «Об обязанностях».

Расчет Цицерона на Октавиана может показаться циничным: сенатская партия не скрывала, что использует Октавиана в своих интересах и что по достижении целей необходимость в нем отпадет. Но это средство, казавшееся наиболее действенным, оправдывалось ввиду поставленных задач: разбить Марка Антония, закончить гражданскую войну и восстановить республику. Все исключения и компромиссы допустимы, если они будут содействовать торжеству справедливости, которая, однако, не могла пониматься в сугубо юридическом смысле, только как следование закону. Справедливость (*iustitia*), с одной стороны, понималась римлянами как совокупность правовых установлений, ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положе-

нием, и воздаяние каждому по достоинству с соблюдением общей пользы, а с другой — как ценность, которая порождена не мнением, а некоей присущей человеку силой, подобной религии, но при этом основанной на знании. Именно эту интерпретацию, обогатив ее рассуждениями морально-философского характера, развивал Цицерон в своих произведениях и использовал для убеждения сенаторов в своей правоте.

Цицерон видел воплощение справедливости в законе, но при условии, что он составлен теми, кто действительно заботится о благе государства и граждан и знает, как его установить. «Итак, — говорит он своем диалоге «О законах» (II, 11–12), — если божественная мысль есть высший закон, то, когда человек обладает совершенным разумом, разум этот [проявляется] в мыслях мудреца. Но те разнообразные законы, которые применительно к обстоятельствам были составлены для народов, называются законами скорее в виде уступки, чем потому, что это действительно так». «Применительно к обстоятельствам» означает, что такие псевдозаконы носят характер случайных и субъективных решений, настоящий же закон «есть решение, отличающее справедливое от несправедливого и выраженное в соответствии с древнейшим началом всего сущего — природой» [18, с. 112–113]. Интересно заметить, как высказывание почти дословно совпадает с мыслью Аристотеля (Риторика, I,13): «Существует закон частный и закон общий. Частным я называю тот закон, который установлен каждым народом для самого себя; этот закон бывает и писанный, и неписанный. Общим законом я называю закон естественный. Есть нечто справедливое и несправедливое по природе, общее для всех, признаваемое таковым всеми народами, если даже между ними нет никакой связи и никакого соглашения относительно этого» [19, с. 49]. Для них обоих очевидно, что следование законам есть гражданская добродетель, но только если они не могут навредить. Но «когда писанный закон неприложим к некоторому делу, следует пользоваться общим законом и принципами справедливости и правосудия, ибо судить по совести — значит пользоваться не только писанными законами, справедливость же пребудет всегда и никогда не изменится, как и общий закон, тогда как писанные законы изменяются часто» (I,15) [19, с. 53]. Что же до «вредных и пагубных постанов-

лений», принятых многими народами, то «они заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» [18, с. 113].

Однако проблема определения ситуации и пределов нарушения писаных законов разрешалась этим далеко не полностью. То, что наилучший гражданин, стоящий во главе государства, должен знать законы и сам им следовать, Цицерон утверждал всегда. Однако и его кумир Сципион Африканский, и он сам во имя блага государства неоднократно находили возможным законы обходить, вплоть до создания ситуаций сознательного их нарушения.

Перенеся проблему в морально-философскую плоскость, Цицерон ее разрешает, дополняя созданный им образ идеального правителя такой важной чертой, как *honestum*. Это становится стержнем его рассуждений в трактате «Об обязанностях», написанном в самый разгар борьбы с Марком Антонием. Этот образ совмещает в себе черты стоического мудреца, созданного Панетием и Посидонием, и обязательную ориентированность на активное участие в управлении государством, ведь «храбрый и великий ум возможно узнать, главным образом, по его двум проявлениям: одно — в презрении к внешним обстоятельствам, так как люди убеждены в том, что человек должен восхищаться, или желать, или добиваться только того, что прекрасно в нравственном отношении и что подобает, и не должен поддаваться ни человеку, ни душевному треволнению, ни судьбе; другое — в том, что ты... совершаешь деяния, правда, великие и необычайно полезные, но весьма трудные и преисполненные лишений и опасностей как непосредственно для жизни, так и для много, имеющего отношение к жизни» [11, с. 75]. В своем понимании принципа справедливости Цицерон, называвший себя *homo platonicus*, сближается со своим духовным учителем, который понимал справедливость как качество, доступное только мудрецам, способным созерцать совершенное благо и чуждым благ мирских, ведь «справедливость не ищет ни награды, ни платы: к ней стремятся ради нее самой, а таковы же основа и смысл всех доблестей» [18, с. 104].

Гуманистический аспект этой теории Цицерона находит свое развитие в убеждении, что согласие всех добродетельных граждан строится уже не столько на их гражданских убеждениях, в силу

чего (О законах. I; XIII, 35) «все люди связаны, так сказать, природным чувством снисходительности и благожелательности друг к другу, а также и общностью права» [18, с. 100], сколько на том, что «у всех людей должна быть лишь одна цель: одна и та же польза для каждого в отдельности и для всех сообща; если каждый станет рвать ее себе, то вся общность человеческой судьбы будет нарушена» (Об обязанностях. III; VI, 26) [11, с. 130]. Поэтому *humanitas* его первенствующего гражданина уже не предполагает следования законам, которые могут быть изменчивы или дурны, более того, она уже не ограничивается пределами своего государства. «Ради спасения всех народов, — пишет Цицерон, — или ради помощи им брать на себя — если это возможно — величайшие труды и тяготы, подражая Геркулесу, которого людская молва, помня о его благодеяниях, приобщила к сонму небожителей, более сообразно с природой, чем жить в единении не только без каких-либо тягот, но и среди величайших наслаждений, среди полного изобилия во всем» (Об обязанностях. III; V, 25) [11, с. 130]. Т. е. только человек, природа которого такова, как он вывел ее в своем представлении о Сципione, достоин стоять во главе государства. Вот почему, несмотря на всю культурную и мировоззренческую близость, для Цицерона оказалось невозможным закрыть глаза на «безрассудство Гая Цезаря, преступившего все божеские и человеческие законы ради того, что он для себя придумал в своем заблуждении, — ради принципата. В этом отношении прискорбно, что в самых великих душах и в самых блестящих умах в большинстве случаев возникает жажда магистратур, империи, могущества, славы» (Об обязанностях. I; VIII, 26) [11, с. 64].

Отход от *humanitas*, по мнению Цицерона, происходит вследствие дурных наклонностей самого человека, и это — целиком и полностью его собственный выбор. «Ибо человек, определяющий высшее благо как нечто не имеющее ничего общего с доблестью и измеряющий его своими выгодами, а не его нравственной красотой, такой человек, если останется верен себе и не будет иногда уступать своей доброй натуре, не сможет служить ни дружбе, ни справедливости, ни щедрости» (Об обязанностях. I; II, 5) [11, с. 59]. Но много опаснее, если такой человек станет во главе государства, как это сделали Цезарь и Марк Антоний, внутренняя по-

рочность которых, начавшись с жажды власти, привела их к тирании — абсолютному отказу от человечности. «О безумный и жалкий человек, который никогда не видел даже тени прекрасного!» [20, с. 187] — восклицает Цицерон в самом начале гражданской войны (письмо Титу Помпонию Аттику, в Рим, VII, 11), подчеркивая бесконечную удаленность Цезаря от подлинного правителя.

Итак, Цицерон как политик, к сожалению, после убийства Цезаря потерпел поражение, однако в то же время к философской составляющей его аргументации сложно найти мировоззренческие возражения. В первую очередь заслугой Цицерона стало концептуальное объединение ранее разрозненных правовых, политических и философских представлений, среди которых именно философские (этические) стали ведущими. Цицерон оказался перед лицом этико-политической дилеммы — восстановления республики как условия законности при невозможности сделать это законным же путем.

Однако, как представляется, было бы несправедливо полагать, что Цицерон-философ создал бесплодную теоретическую конструкцию. Это подтверждается, в частности, тем, что многое из его наследия оказалось востребованным при идеологическом оформлении принципата, нового политического строя, в основе легитимности которого лежала именно нравственная, а не правовая составляющая. Моральными же аргументами Цицерона вдохновлялись позже тираноборцы Средневековья и эпохи Возрождения, они же были затем имплантированы в теорию конституционалистов XVIII в. — Ш. де Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Т. Джефферсона и др. Очевидно, что для современной философии добродетели именно принципы и методология разрешения противоречий между правом и моралью, между наличным и должным, предложенные Цицероном, сохраняют свой высокий потенциал, а их всестороннее изучение имеет плодотворную перспективу.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4.
2. *Энском Э.* Современная философия морали // Логос. 2008. № 1 (64). С. 70–91.

3. *Макинтайр А.* После добродетели: исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
4. *Арендт Х.* *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб.: Алетей, 2000.
5. *Петтит Ф.* Республиканиззм. Теория свободы и государственного правления. М.: Изд-во ин-та Гайдара, 2016.
6. *Аппиан.* Гражданские войны. М.: Российская политическая энциклопедия, Селена, 1994.
7. *Цицерон.* О государстве // Цицерон. Диалоги: О государстве; О законах. М.: Наука, Ладомир, 1994.
8. *Цицерон.* Письма. XV. Гнею Помпею Великому, в провинцию Азию // Цицерон Марк Туллий. Письма Марка Туллия Цицерона. В 3-х тт. М.: Ладомир, 1994. Т. I.
9. *Цицерон.* Речь о предоставлении империя Гнею Помпею (О Манилиевом законе) // Цицерон. Речи в двух томах. М.: Наука, 1993. Т. I.
10. *Звиричев В. Т.* Цицерон — философ и историк философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988.
11. *Цицерон.* Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993.
12. *Цицерон.* Первая филиппика против Марка Антония // Цицерон. Речи в 2-х т. М.: Наука, 1993. Т. 2.
13. *Цицерон.* Письма. CCCCLXII. Марку Марию, в Помпеи [Fam., VII, 3] (т. 2, с. 387) // Цицерон Марк Туллий. Письма Марка Туллия Цицерона. В 3-х т. М.: Ладомир, 1994. Т. 2.
14. *Цицерон.* Письма. CCCXCII. Сервию Сульпицию Руфу, в провинцию Ахайю. [Fam., IV, 4] (т. 3, с. 35) // Цицерон Марк Туллий. Письма Марка Туллия Цицерона. В 3-х т. М.: Ладомир, 1994. Т. 3.
15. *Плутарх.* Цезарь // Плутарх. Избранные жизнеописания. В 2-х т. М.: Правда, 1987. Т. 2.
16. *Шампаньи Ф.* Цезари. СПб.; М.: Изд-во М. О. Вольфа, 1882. Т. 1. История цезарей от Юлия Цезаря до Нерона.
17. *Егоров А. Б.* Юлий Цезарь. Политическая биография. СПб., 2014.
18. *Цицерон.* О законах // Цицерон. Диалоги: О государстве; О законах. М.: Наука, Ладомир, 1994.
19. *Аристотель.* Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000.
20. *Цицерон.* Письма. CCCIII. Титу Помпонию Аттику, в Рим [Att., VII, 11] (т. 2, с. 187) // Цицерон Марк Туллий. Письма Марка Туллия Цицерона. В 3-х т. М.: Ладомир, 1994. Т. 2.

References

1. Aristotle (1983), *Nicomachean Ethics*, in *Aristotle. Works in 4 vols*, vol. 4., "Thought" publishing house, Moscow. (In Russian)
2. Anscombe E. (2008), *Modern moral philosophy in Logos*, no. 1 (64), pp. 70–91. (In Russian)

3. MacIntyre A. (2000), *After Virtue: Research into the Theory of Morality*, Academic Project publishing house — Business Book publishing house, Moscow — Yekaterinburg. (In Russian)
4. Arendt H. (2000), *Vita activa, or About active life*, Aletheia Publ., Saint-Petersburg. (In Russian)
5. Pettit F. (2016), *Republicanism. The theory of freedom and government*. Moscow: Publishing house of the Gaidar Institute. (In Russian)
6. Appian (1994), *The Civil Wars in Russian Political Encyclopedia*, Selena publishing house, Moscow. (In Russian)
7. Cicero (1994), *On the Republic in Cicero. Dialogues: On the Republic; On the Laws*, Nauka, Lodomir publishing houses, Moscow. (In Russian)
8. Cicero (1994), *Letters. To Cn. Pompeius Magnus Rome in the province of Asia. Cicero Mark Tullius. Letters of Mark Tullius Cicero*, in 3 vols, vol. 1, Moscow, Lodomir publishing house. (In Russian)
9. Cicero (1993), *In favor of the Lex Manilia on the command of Pompey in Cicero. Speeches*, in 2 vols, vol. 1, “Science” publishing house, Moscow. (In Russian)
10. Zvirevich V.T. (1988), *Cicero as a philosopher and historian of philosophy*, Publishing House of Ural university, Sverdlovsk. (In Russian)
11. Cicero (1993), *On Duties in Cicero. On old age. On Friendship. On Duties*, “Science” publishing house, Moscow. (In Russian)
12. Cicero (1993), *The first philippic against Marc Anthony in Cicero. Speeches*, in 2 vols, vol. 2, “Science” publishing house, Moscow. (In Russian)
13. Cicero (1994), *Letters. CCCCLXII. To Marcus Marius, in Pompeii in Cicero Marcus Tullius. Letters of Mark Tullius Cicero*, in 3 vols, vol. 2, Lodomir Publ., Moscow. (In Russian)
14. Cicero (1994), *Letters. CCCXCII. To Servius Sulpicius Rufus, in the province of Achaia in Cicero Marcus Tullius. Letters of Mark Tullius Cicero*, in 3 vols, vol. 2, Lodomir Publ., Moscow. (In Russian)
15. Plutarch (1987), *Caesar in Plutarch. Selected biographies*, in 2 vols, vol. 2, Pravda publishing house, Moscow. (In Russian)
16. Champagny F. *Caesars*. Saint-Petersburg, Moscow, M. O. Wolf publishing house, 1882, vol. 1. *History of Caesars from Julius Caesar to Nero*. (In Russian)
17. Egorov A. B. (2014), *Julius Caesar. Political biography*, Saint-Petersburg. (In Russian)
18. Cicero (1994), *On the laws in Cicero. Dialogues: On the Republic; On the Laws*, Nauka Publ., Lodomir publishing houses, Moscow. (In Russian)
19. Aristotle (2000), *Rhetoric in Aristotle. Rhetoric. Poetics*, Labyrinth publishing house, Moscow. (In Russian)
20. Cicero (1994), *Letters. CCCIII. Titus Pomponius Attica, in Rome in Cicero Marcus Tullius. Letters of Mark Tullius Cicero*, in 3 vols, vol. 2, Lodomir, Moscow. (In Russian)

УДК I (091)

Герберт Рид о роли искусства в становлении человеческого сознания

М. О. Кедрова

Статья посвящена выдающемуся английскому философу, поэту, писателю и художественному критику Герберту Риду (1893–1968) и представляет собой попытку реконструкции его философии культуры с точки зрения той роли, которую играет искусство в процессе становления человеческого сознания. В центре нашего анализа три работы Рида: «Образ и идея. Роль искусства в развитии человеческого сознания» (1935), «Воспитание средствами искусства» (1943) и «Философия современного искусства» (1952). Рид рассматривает искусство доисторического человека и детское творчество, выявляя их существенные черты. Одной из важнейших черт является удержание в сознании значимой формы и подавление иррелевантных деталей. В дальнейшем эта форма стабилизируется и становится значимым символом, который Рид сопоставляет с понятием архетипа К.Г.Юнга. Рид различает две тенденции в искусстве: витальное реалистичное искусство и абстрактное искусство. Он утверждает, что на протяжении всей истории искусства мы можем наблюдать чередование этих двух стилей: начиная с виталистичного искусства палеолита и абстрактного геометрического искусства неолита вплоть до современного ему искусства XX в., лишь очень немногие произведения искусства гармонично сочетают в себе витализм и абстракцию. Исследуя границы человеческого самосознания, Рид показывает, как соотносятся персональный и имперсональный стили на протяжении истории искусства. На примере живописи XX в. Рид показывает, как витальный импульс может сочетаться с глубоким и интенсивным самопознанием художника. Таким образом, в своей философии Рид напрямую связывает волю к жизни, волю к форме и сознание в единое упорядоченное целое.

Ключевые слова: Герберт Рид, философия культуры, философия искусства, архетип, доисторическое искусство, детское творчество, самосознание.

HERBERT READ ABOUT THE FUNCTION OF ART IN THE DEVELOPMENT OF HUMAN CONSCIOUSNESS

M. O. Kedrova

The article is devoted to a famous English philosopher, poet, writer and art critic, Sir Herbert Read (1893–1968). This paper is an attempt of reconstruction of Read's philosophy of culture through the function of art in the development of human consciousness. Through his respective works "Image and Idea. The Function of Art

in the Development of Human Consciousness “(1935),” Education through Art “(1943) and” Philosophy of Modern Art “(1952), he advocate a position on this issue. Read investigates the artistic activity of prehistoric man and the art of children, revealing their essential features. One of the most important features is the retention in mind of a significant form and the suppression of irrelevant details. This form is stabilized and becomes a significant symbol, which Read associates with the Jungian concept of archetype. Read distinguishes two trends in art: vitalistic art and abstract art. He argues that throughout the entire history of art we can observe the alternation of these two styles, beginning with the vitalistic art of the Paleolith and the abstract geometric art of the Neolith, up to the contemporary art of the 20th century, very few works of art harmoniously combine vitalism and abstraction. Exploring the boundaries of personal identity, Read founds personal and impersonal styles throughout the history of art. Using the examples of 20th century painting, Read point to the vital impulse which combined with the artist’s deep and intense awareness of a self. Thus, in his philosophy, Read try to establish linkage between the will to life, the will to form and consciousness.

Keywords: Herbert Read, philosophy of culture, philosophy of art, archetype, prehistoric art, art of children, personal identity.

В первой половине XX в. в рамках британского Art World трудно было найти более влиятельного и авторитетного человека, чем Герберт Рид (Herbert Read, 1893–1968). Философ, поэт, прозаик, художественный критик, общественный деятель, он был дружен с классиками прошлого столетия: Т. С. Элиотом, К. Г. Юнгом, Х. Л. Борхесом, Г. Муром, Г. Грином, В. Кандинским, Б. Пастернаком, группой Блумсбери и многими другими. Рид был одним из главных апологетов модернизма и одним из основных оппонентов натурализма в эстетике, одним из первых (в Англии) он признал значимость экзистенциализма, его взгляды провозгласили своей эстетической программой группы поэтов и художников (например, «Новый Апокалипсис» и «Геометрия страха»), он был одним из первых теоретиков дизайна, его идеи относительно роли искусства в процессе обучения повлияли на британскую систему образования. Наследие Рида обширно и разносторонне: его философская мысль объемлет разные сферы — от социальной философии до гносеологии, от философии культуры до педагогики. Но ядром его философии была эстетика.

Название статьи в значительной степени связано с названием книги Рида «Образ и идея. Роль искусства в развитии челове-

ского сознания» (1935). Но это не значит, что речь пойдет только о данной книге. Рид развивал самобытную философию культуры, и в центр ее он помещал искусство. Через искусство и способность к художественному творчеству он трактовал и культуру, и самого человека. Опираясь на идеи Р.Дж.Коллингвуда, А.Бергсона, Э.Кассирера, А.Н.Уайтхеда, К.Г.Юнга и гештальтпсихологии, Рид выстраивает собственный философский проект, в котором эстетический опыт играет фундаментальную роль. Эстетический опыт, считает Рид, — это нечто, «связанное с самой структурой мира. Чем больше мы анализируем произведение искусства, все равно, относится ли оно к архитектуре, живописи, поэзии или музыке, — тем более становится очевидно, что оно имеет внутреннюю структуру, и, будучи сведенными к абстрактным понятиям, законы такой структуры оказываются одними и теми же, к какому бы виду искусства оно ни относилось, поэтому такие понятия, как “ритм”, “баланс” и “пропорция”, могут быть равнозначно использованы во всех этих видах искусства» [1, p. 256]. Рид показывает, как из некоей аморфной сферы чувств кристаллизуются устойчивые формы, которые становятся значимыми. Пытаясь определить роль искусства в общем процессе освоения реальности, он пишет: «Искусство никогда не было попыткой схватить реальность как целое — это выше наших человеческих возможностей; оно никогда не было даже попыткой представить всю совокупность явлений; скорее, оно представляет собой постепенное распознавание и терпеливую фиксацию всего значимого в человеческом опыте» [2, p. 18]. Обратим внимание на понятие *значимой формы*, о которой говорит Рид. Оно вроде бы отсылает нас к работе 1913 г. влиятельного британского эстетика Клайва Белла (Clive Bell) «Искусство». Именно в этой книге Белл вводит понятие значимой формы (*significant form*). Эстетический опыт он трактует как опыт переживания специфической эмоции, а именно эстетической эмоции: «То, что существует особый род эмоций, которые вызывают произведения изобразительного искусства, и то, что эти эмоции вызываются каждым видом изобразительного искусства: картинами, скульптурами, зданиями, керамикой, резными работами по дереву, текстильными изделиями etc., etc., — не вызывает возражений, полагаю, ни у кого, кто способен их испытывать. Эта эмоция на-

зывается эстетической эмоцией, и если мы обнаружим какое-то особенное качество, присущее всем объектам, которые вызывают ее, тогда мы разрешим то, что я называю центральной проблемой эстетики. Мы обнаружим сущностное качество произведений искусства, качество, которое отличает их от всех остальных классов объектов» [3, р. 4–5]. Это особое качество Белл и называет значимой формой. Тут, возможно, будет уместным вспомнить, что Белл не только современник Герберта Рида, они были хорошо знакомы и общались, встречаясь на собраниях Блумсбери. Отчасти влиянием Белла можно объяснить ридовское увлечение формализмом. Однако когда Рид говорит, что «мир наполнен значимыми формами», он восходит вовсе не к Беллу, а скорее к Юнгу, утверждая, что в сущности эти формы являются архетипическими. Об этом я скажу подробнее чуть позже.

Итак, по словам Рида, происходит «расширение сознания», и определяющую роль в этом процессе играет символическая деятельность. Сущность символической деятельности состоит в том, что это художественная деятельность, на ее основе возникает «символический дискурс», прямым следствием которого будут прежде всего искусство, а также наука, философия, религия. Начальным импульсом этого «расширения сознания» является воля к форме, которая и составляет сущность искусства. Рид критикует точку зрения, согласно которой искусство вырастает из ритуала, он говорит, что это упрощенный взгляд, и логичнее рассматривать ритуал как побочный продукт искусства. Оно возникает, когда первобытное (или детское) сознание из бесформенного хаоса и каракулей начинает выхватывать, как пишет Рид, «существенные знаки». Но без целеполагания нет развития, и собственно развитие искусства начинается тогда, когда возникает воля к форме, когда появляется желание и дальше производить эти существенные знаки: «Форма, совершенствующаяся организация элементов, противостоящая хаотической, есть в самом человеческом восприятии. Она присутствует в любом умении: умение — это интуиция формы, обнаруживающаяся в действии. <...> Развитие человечества отличается от эволюции животного мира, в частности (и исключительно) тем, что оно обладает этой способностью [т. е. способностью к формотворчеству. — М. К.]. <...> Нет такой

фазы искусства, начиная с наскальной живописи эпохи палеолита вплоть до позднейшего развития конструктивизма, которая не казалась бы мне иллюстрацией биологической и телеологической значимости эстетической деятельности человека» [4, р. 13]. Таким образом, Рид напрямую увязывает развитие человека с поступательным движением инстинкта к формообразованию (той самой воли к форме, о которой шла речь выше). И становление человека как носителя культуры, и развитие ребенка Рид связывает с этим спонтанным, интуитивным проявлением воли к форме, высшим выражением которой является искусство.

Самый мощный естественный импульс, на который откликнулось человечество, — это витальность, воля к жизни. И первобытное искусство, и первобытная религия, по мысли Рида, — это ответ на витальные потребности. Рид посвятил много времени изучению доисторического искусства и детского творчества. Он не проводит прямых и грубых параллелей между наскальной живописью и детскими рисунками, хотя, конечно, не отрицает их сходства. По мысли Рида, ребенок с самого рождения скован семантикой: он стремится рисовать то, что знает, а не то, что видит. Но то, что он знает, неточно и неполно, в его сознании оно представлено скорее символом, чем изображением. Рид говорит, что этот символ в детских рисунках точнее было бы назвать схемой: например, вместо головы ребенок рисует круг, а вместо туловища — прямоугольник. Причем эти схематичные изображения вовсе не лишены живописности, зачастую детские рисунки имеют эстетическую ценность. Но они не натуралистичны, они не воспроизводят воспринимаемых образов. Эта точка зрения вызвала критические отклики. В частности, американский эстетик и психолог Рудольф Арнхейм (Rudolf Arnheim) в работе «Искусство и визуальное восприятие» (1954) пишет: «В книге Герберта Рида, посвященной проблемам художественного воспитания, приводятся комментарии по поводу рисунка пятилетней девочки. Тигр на этом рисунке изображен очень просто — посредством горизонтального штриха, означающего его туловище, и двух вертикальных линий, олицетворяющих его лапы. Эти линии пересекаются короткими полосками, предназначенными для изображения полосатой шкуры. Рид говорит о “целиком и полностью сосредоточенном на самом себе, внутрен-

не не связанном” основании этой картины. Ребенок, по его словам, пренебрегает каким-либо зрительным образом тигра, которым он располагает. Девочка создала “выразительный символ, который не соответствует ее перцептивному осознанию или концептуальному знанию о тигре...”» [5, с. 201]. Далее Арнхейм дает собственную интерпретацию этого рисунка и утверждает, что «данная картина является типичным примером стадии рисования, для которой характерна горизонтально-вертикальная ориентация. На этой стадии ребенок, обладающий средними способностями, воспроизводит животное именно таким путем. Здесь очень часто отсутствует какая-либо дифференциация между органичной (внутренне организованной) и неорганичной (внутренне не связанной) формой; прямые линии символизируют обе формы. Картины подобного рода достаточно бедны по содержанию не потому, что ребенок не способен к наблюдениям за окружающим его миром и их использованию или не желает этого делать, а потому, что элементарная стадия изображения не позволяет ему использовать в полном объеме то, что он увидел» [5, с. 201]. Итак, Арнхейм полагает, что ребенок изображает тигра схематично только потому, что просто пока еще не способен к более сложному и полноценному рисунку. Он считает, что ребенок видит тигра так же, как взрослый человек, но из-за отсутствия элементарных навыков не может передать это изображение на бумаге. Посмотрим, что Рид пишет об этом рисунке в своей книге «Воспитание средствами искусства» (Арнхейм дает только фрагмент этого текста): «Каким бы ни был образ тигра у этой девочки, она на него не обращает внимания, а просто рисует тигровые полосы (синие на красном) и таким образом создает выразительный символ, который не соответствует ее перцептивному осознанию или концептуальному знанию о тигре, но соответствует ее ощущению главных черт тигра, его “ужасающей симметрии”» [6, р. 17–18]. Таким образом, Рид подчеркивает, что в детском сознании происходит выхватывание и удержание самых ярких и характерных черт образа тигра — общий облик и полосы на шкуре, остальные же черты и подробности подавляются и не удерживаются в сознании. Именно эту схему ребенок и стремится отобразить в своем рисунке — то важное и существенное, что он увидел и осознал в облике тигра.

Рид выделяет три типа изображений в детских рисунках:

- образ (image);
- знак или символ (sign or symbol);
- изображение (representation).

Он проанализировал несколько тысяч детских рисунков и выделил сначала двенадцать типов, но затем редуцировал некоторые категории к другим, и в итоге в его классификации осталось восемь типов рисунков:

- 1) органический (organic);
- 2) эмпатический (empathetic);
- 3) ритмический (rhythmical pattern);
- 4) структурный (structural form);
- 5) перечислительный (enumerative);
- 6) тактильный (haptic);
- 7) декоративный (decorative);
- 8) образный (imaginative).

Впоследствии Рид обратил внимание, что выделенные им категории коррелируют с четырьмя типами эстетического восприятия Эдварда Баллоу и с типологией личности Карла Густава Юнга². Так выглядит соотношение типологии Рида с типологией Юнга (функциональные типы):

Юнг	Рид
мыслящий тип экстраверт	= перечислительный тип
интроверт	= органический тип
чувствующий тип экстраверт	= декоративный тип
интроверт	= образный тип
ощущающий тип экстраверт	= эмпатический тип
интроверт	= тактильный тип
интуитивный тип экстраверт	= ритмический тип
интроверт	= структурный тип

² Подробнее об этом см.: Кедрова М. О. Герберт Рид: взгляд на культуру с позиций философии искусства // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 179–185.

При этом Рид неоднократно подчеркивает, что ни один из выделенных им типов не встречается в чистом виде: как правило, они выступают в виде преобладающей тенденции или склонности. Но то, что эти типы детского рисунка существуют и соотносятся с типологией Юнга, — в этом у Рида нет никаких сомнений, равно как и в том, что выделение этих типов играет важную роль в эстетическом воспитании и образовании. Арнхейм критикует Рида за психоаналитический подход к детскому творчеству и утверждает: «Сторонник психоанализа, полагающий, что ребенок начинает свою художественную деятельность с изображения окружностей в силу своих воспоминаний о материнской груди, которая была первым значительным объектом его жизненного опыта, пренебрегает элементарными моторными и зрительными условиями, вызывающими предпочтение перед формой круга или окружности» [5, с. 202]. Однако это упрощенное понимание такого подхода. Рид никогда не делает акцент на сексуальных комплексах и первых сексуальных впечатлениях. В своих взглядах Рид гораздо ближе к юнгианству, чем к фрейдизму. Схемы и значимые символы, которые ребенок удерживает в своем сознании и выражает в рисунках, очень близки к понятию архетипа. Примерно то же самое Рид говорит и о первобытной живописи. Доисторическое искусство по сути своей линейно. Но для того чтобы создать линейное изображение, нужно удерживать этот образ в своем сознании. Палеолитические рисунки Рид описывает как виталистичные. Он относит такую живопись к тактильному (*haptic*) типу: по мысли Рида, это такой тип искусства, в котором форма подчиняется внутреннему чувству в большей степени, чем внешнему наблюдению (в классификации Юнга ему соответствует осязающий тип, интроверт).

Итак, Рид вводит два взаимосвязанных понятия: воля к жизни (витальность) и воля к форме, через которые он объясняет становление человека как *Homo sapiens*. Однако в его объяснении этого процесса присутствует и некоторый физиологический детерминизм — по крайней мере, в работах 1930-х годов. Рид утверждает, что для того, чтобы понять искусство, всегда следует искать постоянный эстетический фактор и внешние силы, которые воздействуют на него. Британский философ лично хорошо знал Юнга, и, ссылаясь на общение с ним, он пишет: «Профессор Юнг однаж-

ды рассказал мне, как во время его путешествия по африканской саванне он обратил внимание на движения глазных яблок у проводников-туземцев: не ровный взгляд европейца, а быстрое беспокойное зрение, связанное, возможно, с постоянным ожиданием опасности» [2, р. 31]. Рид предполагает, что такому зрению соответствует подвижное воображение. Такой ум обломок дерева на мгновение может принять за голову льва, но только на мгновение! При этом Рид не видит причин для того, чтобы доисторический человек продолжал принимать этот обломок дерева за голову льва. Существенным на этой стадии развития Рид полагает волю и способность выделить образ, а также удержать этот образ в памяти. Способность удерживать воспринятый образ развивалась и стала основанием специфически человеческой разумности. Рид связывает эту способность с витальными потребностями в пище и сексе. Как ребенок выхватывает и удерживает в своем сознании значимые символы, преобразуя их в образы, так и доисторический человек выделяет значимые символы и запечатлевает их в изображениях. Физические отпечатки воспринятых образов Рид вслед за немецким биологом Рихардом Земоном (Richard Semon) называет «энграммами». Рид говорит, что если мы можем допустить, что человек наследует физическую предрасположенность к образам, которые соответствуют этим паттернам, тогда мы приходим к концепции архетипов Юнга. Такие структурные черты психики могли возникнуть только в коллективном опыте огромной протяженности, огромной интенсивности и сплоченности: «Борьба не на жизнь, а на смерть с животными в определенную геологическую эпоху, когда выживание человечества зависело от убийства этих животных, была тем глубинным социальным опытом, который, согласно гипотезе Юнга, и породил архетипы» [2, р. 31]. В этот доисторический период животные вошли в человеческое сознание как архетипы, которые нашли свое воплощение как витальные произведения искусства. Затем, по мысли Рида, происходит стабилизация образа: изначальный витальный образ становится коллективным символом. Наиболее явная черта доисторического периода — репрезентация витальности. Подчеркнем еще раз мысль Рида: таким образом понятая витальность — это отбор, это выхватывание одного аспекта феноменального мира, того аспекта, кото-

рый в тот момент имел доминирующее биологическое значение. Рид утверждает, что искусство — ключ к выживанию. Не из игровой деятельности, а из борьбы за выживание вырастает искусство. Здесь нужно оговориться и отметить, что Рид это пишет в 1935 г. Позже, в 1943 г., в работе «Воспитание средствами искусства», в разделе «От игры к искусству» он скорректирует свою позицию. Когда Рид говорит о развитии ребенка, он подчеркивает, что игра ребенку необходима, но не любая, а преобразующаяся в искусство. Рид выделяет четыре функции сознания: чувство (feeling), ощущение (sensation), интуицию (intuition), мышление (thought) — и говорит, что в процессе игры они находят свое выражение и преобразуются, соответственно, в драматическое искусство (drama), в рисование или лепку (visual or plastic design), в танец и музыку (dance and music) и в ремесло (craft), которое он трактует очень широко (это и начальная математика, и основы биологии, физики, химии, и садоводство, и животноводство, и многое другое). Главной игрой в этом процессе выступает драма, поскольку она «включает в себя и ремесло, и дизайн, и танец как необходимо взаимосвязанные деятельности» [6, p. 224]. Но он подчеркивает, что только все вместе, взятые в единстве, эти искусства могут способствовать формированию гармоничной личности. По мысли Рида, в начальной школе нужно развивать все четыре функции, но по мере того, как ребенок будет подрастать, одна из этих функций станет предпочтительной и более выраженной, тогда и можно сделать соответствующий уклон в образовании.

Рид говорит, что ростки разума (или сознания) лучше всего просматриваются в устойчивых образах, возникших в результате деятельности, сущность которой состоит в том, что это эстетическая деятельность. При этом он уточняет, что термин «эстетика» в данном случае охватывает два совершенно разных психологических процесса, которые можно соотнести с двумя понятиями — витальность и красота (в более поздних работах — абстракция). Рид задается вопросами: возможно ли сбалансировать и гармонизировать два этих разнонаправленных процесса, может ли произведение искусства гармонично сочетать их в себе? И отвечает, что бизон, нарисованный в пещере Альтамиры, возможно, является собой такое сочетание. Действительно, наскальная живопись

Альтамиры, которую иногда называют «Сикстинской капеллой палеолитического искусства», поражает сочетанием абстракции и реализма в едином образе. Следуя традициям романтизма (и, в частности, С. Т. Кольриджу), Рид проводит различие между органической и абстрактной формами, впервые он пишет об этом в работе «Форма в современной поэзии» (*Form in Modern Poetry*, 1932). Органическая форма выступает как проявление своего рода виталистичного инстинкта к формообразованию, посредством которого художник следует природе. Абстракция же — «это реакция человека, противостоящего бездне небытия, выражение *Angst*, отвергающего органический принцип, и утверждение творческой свободы человеческого разума в этой ситуации» [4, р. 93]. Рид утверждает, что всю историю изобразительного искусства можно представить как ритмичное чередование стилей, тяготеющих попеременно к одному из этих двух полюсов. Британский философ не дает четких и определенных терминов для обозначения двух главных линий развития в эволюции искусства, он называет одну из них «натурализмом», «реализмом», «эйдетическим направлением», «виталистической направленностью», «органическим стилем», а другую — «абстракционизмом», «символизмом», «авангардом», «формальным направлением», «геометрическим стилем» и т. п. В разных работах Рид исследует эти две тенденции на материале всей истории искусства, начиная с «эйдетического, виталистического искусства палеолита» и «символистского, геометрического искусства неолита» вплоть до современных ему направлений искусства XX в. Он утверждает, что тот хрупкий баланс между витальностью и красотой (абстракцией), который достигнут в каменной живописи Альтамиры, в греческой скульптуре 500 г. до н. э., в готических соборах ок. 1150 г., очень трудно достичь и невозможно удержать. Витализм — это не просто анимализм, это скорее сама Жизненная Сила, она может проявляться и в человеческих формах, а не только в животных, и даже в орнаменте. Итак, существует своего рода ось, на одном конце которой помещается красота (абстракция), а на другом конце — витализм (реализм). Рид подчеркивает, что эту «ось» можно прочертить не только в истории искусства, но и внутри самого художника, и он (художник) может создавать произведения, относящиеся и к тому,

и к другому ее «полюсу». Рид приводит немало примеров, в том числе скульптуры Генри Мура «Лежащая фигура» (1938) и «Мадонна с младенцем» (1943–44), и подчеркивает амбивалентность этого процесса. Переход от реализма к абстракции или от абстракции к реализму, говорит Рид, происходит достаточно легко, и далеко не всегда ему сопутствует психологический кризис. Что действительно является общим и постоянным, так это воля к форме. На одном полюсе эта воля выражается в создании новых форм, а на другом — воля к форме выражается в выборочном утверждении какого-то определенного витального аспекта органического мира. Рид говорит, что витальность даже в большей степени, чем красота (абстракция), является преобладающим эстетическим фактором. И витальность со всей силой возрождается в современном искусстве. Он цитирует Генри Мура, который пишет: «Красота... не является целью моей скульптуры... Для меня работа должна прежде всего обладать собственной витальностью... в работе может присутствовать сдерживаемая энергия, напряженная собственная жизнь, независимая от объекта, который она представляет» [7, р. 40]. В этом смысле витальность в целом — это реакция на смертельно жесткие рамки всех процессов воспроизведения и подражания, на лишенный жизни механистический акт копирования. Рид говорит о том, как символ переходит от художника в руки священника или в руки учителя и, наконец, в руки промышленника. Возникший из витального созидательного импульса творчества художника, он конвенциализируется, систематизируется и коммерциализируется. Но тем не менее красота возвращается к витальным истокам в таких произведениях современного искусства, как работы Генри Мура.

Таким образом, напряжение между реализмом и абстракцией создает силовое поле искусства. Несмотря на явное влияние немецкого эстетика Вильгельма Воррингера, в ридовской трактовке абстракции акцент смещен с ее трансцендирующей функции в гносеологическую область: для Рида абстракция — это скорее схематическая отвлеченность, и в этом он сближается А. Н. Уайтхедом. С одной стороны, Риду были близки виталистические интуиции Уайтхеда, но в еще большей степени Рида интересовала его трактовка символизма. Как и Уайтхед, Рид считал, что раз-

ум функционирует символически, когда происходит подавление иррелевантных деталей и перенос значения в область основного воздействия. Для Уайтхеда (и для Рида) эстетический опыт лежит в основе любого знания об искусстве, и интеллект способен к его постижению. Уайтхед: «Символизм посредством символического переноса, которым он воздействует, просто иллюстрирует тот факт, что единство опыта вырастает из слияния многих компонентов. Это единство опыта есть комплекс, доступный для анализа. <...> Каждый компонент по самой своей природе занимает место в определенной потенциальной схеме соотношений с другими компонентами. Именно трансформация этой потенциальности в реальное единство конституирует реальный конкретный факт, являющийся актом опыта. Но в процессе трансформации из потенциальности в актуальный факт могут возникнуть подавления, усиления... и другие элементы опыта. Такие элементы... не детерминируются с необходимостью первичными фазами опыта, из которых вырастает финальный результат» [8, с. 62]³. Рид тоже говорит об отборе, а также о значении релевантных деталей и общей структуры: «Восприятие само по себе избирательно, и живость наших ощущений зависит не от включения в картину каждой детали, а от исключения всего лишнего. Задачей художника становится отбор значимых деталей и объединение их в значимую композицию» [4, р. 86]. В то же время, подчеркивает Рид, подавление иррелевантных деталей и возрастание роли сознательного отбора не означает отказа художника от чувственных данных, поставляемых чувственной восприимчивостью. Как ребенок бессознательно выхватывает значимые черты и удерживает их в своем сознании, переводя в изображение, так и художник производит отбор значимых черт, объединяя их в своем произведении. Однако в отличие от ребенка нельзя сказать, что у художника этот процесс является бессознательным. Опираясь на свой эстетический опыт, художник конструирует реальность. Рид употребляет слово «реальность» в эмпирическом смысле. Реальность — это конструкт наших чувств, схема, постепенно возникающая, когда мы начинаем вслушиваться в наши чувства, следовать контурам наших

³ Перевод исправлен. — М. К.

ощущений, измерять глубину опыта. Эта схема меняется по мере увеличения наших знаний. Рид говорит, что между эмпирической реальностью и нашим представлением о ней вклинивается ментальная функция, которую психологи называют *superego*. На более примитивных стадиях присутствует артикуляция чувств в когерентные образы и в речь, затем эти элементы совершенствуются и комбинируются, для того чтобы представлять более сложные состояния чувств и более интенсивные моменты интуиции и придать им единство и значение.

Красота рождается не как некий человеческий идеал, но как мера, как сведение хаоса явлений к ясности линейных символов. Симметрия, баланс, гармония, упорядоченность и соразмерность — таковы ее характеристики. Все эти качества постепенно вызревают в человеческом сознании на протяжении долгого развития, нацеленного на геометрическое искусство неолита. Рассматривая культуру Древней Греции, Рид выделяет в ней один бесспорно нередуцируемый элемент — эстетический. Британский философ полагает, что в основе греческой математики и философии лежат именно эстетические категории гармонии и соразмерности. Следует различать две зачастую параллельные линии развития: инстинктивный экспрессионизм и зарождающийся идеализм (здесь под идеализмом Рид понимает развитие интеллекта). Эти линии не могут пересекаться, эти два процесса не могут смешиваться, поскольку один из них представляет собой экстернализацию, а другой — интернализацию чувства; один из них — это форма, диктуемая чувством, а другой — удержание чувства в гармонической форме. Рид с этой точки зрения подробно рассматривает культуру Древней Греции, но в рамках небольшой статьи неизбежно приходится жертвовать этими подробностями. Однако подчеркну его важную мысль: энграммы, или архетипы, постепенно возникающие в сознании художника, появились в ходе длительного коллективного опыта и были побочным продуктом практической деятельности. Рид утверждает, что даже в более поздний период, когда художник уже выделяется как индивидуальный талант, все еще трудно описать какой-то характерный персональный почерк в работах Мирона или Праксителя: они выделяются совершенным мастерством, но не выражают своей уникальной индивидуаль-

ности. Их стиль имперсонален, но только когда мы можем говорить о персональном стиле, тогда можно обнаружить какие-то проявления самосознания. Рид рассматривает отношения между персональным и имперсональным стилями, и тут встает вопрос о самости. То, что мы фиксируем в какой-то отдельный момент в качестве «себя», — это просто точка, на которой сфокусировалось наше внимание, выхватив конкретный образ из потока сознания. Но это состояние сознания не является самостью, это только точка на поверхности самости. Отсюда Рид делает вывод: мы не можем познать себя, мы можем себя только подловить, нередко обращаясь при этом к бессознательному. Мы выдаем себя в наших жестах, оговорках, описках и во всех тех формах, в которых отмечен путь потока сознания. Искусство в этом смысле — это то, с помощью чего мы бессознательно себя выдаем, и мы далеко не всегда понимаем это. Рид показывает, как групповой, коллективный стиль преобладает над персональным стилем. Когда он пишет об античной культуре, то ссылается, в частности, на крупнейшего немецкого филолога Ульриха фон Виламовица-Меллендорфа (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff), который акцентирует мысль, что эллины были не в состоянии постичь *индивида* во всей реальности его существования. Разумеется, Рид не отрицает наличие персонального стиля как такового (иначе мы вообще не могли бы отличить Мирона от Праксителя), но он утверждает, что здесь мы еще не видим пробуждения *самосознания*. Рид исследует жанр автопортрета в живописи и такой литературный жанр, как исповедь и автобиография. Он говорит, что вплоть до «Исповеди» Руссо все исповеди были прежде всего попытками открыться перед Богом, своего рода жертвенными актами. Исследуя границы самости, Рид обращается к гештальтпсихологии и к закону прегнантности (так называемому закону хорошей формы). Согласно этому закону, у человека есть устойчивая тенденция, или склонность, к восприятию самой простой и стабильной формы из всех возможных форм. Художник может сознательно (или бессознательно) «нагружать» образ интеллектуальным или эмоциональным содержанием, и тогда он становится символом. Или же, напротив, художник может стремиться создать адекватный образ (*good Gestalt*), т. е. «образ того, что мы видим, без искажения, которое может быть вы-

звано вмешательством эмоций или интеллекта... так, как оно есть, без всяческих случайных черт...» [9, с. 21]. Ссылаясь на психолога и теоретика искусства Антона Эренцвейга (Anton Ehrenzweig), Рид говорит, что тем не менее закон прегнантности действует далеко не всегда. Эренцвейг вводит понятие художественной формы, независимой от гештальта (*Gestalt-free art form*), под которой он понимает такую организацию восприятия, которая не является «хорошей» в смысле упорядоченности или симметрии, но при этом остается значимой как форма выражения определенного чувства. Рид подчеркивает, что введенное Эренцвейгом понятие *Gestalt-free art form* позволяет лучше понять и описать, например, искусство Джексона Поллока или таких живописцев, как Пьер Сулаж, Жорж Матье и Ханс Хартунг. У каждого из этих художников есть свой узнаваемый стиль. Рид задается вопросом: что именно делает эти независимые от гештальта художественные произведения узнаваемыми? И приходит к неожиданному ответу. Он утверждает, что в таких произведениях художник нацелен на прямое, непосредственное познание себя, в изоляции от других объектов. Красота, говорит Рид, не является элементом этих картин, но в них присутствует мощная витальность.

Итак, виталистический импульс пробуждает сознание доисторического человека, в процессе творчества он создает устойчивые образы, удерживая в сознании значимые символы. Этот процесс способствует созданию первого абстрактного искусства — живописи неолита, происходит переход от витальной реалистичной живописи палеолита к геометрической абстрактной живописи неолита. На протяжении всей истории искусства художники склоняются то к одному, то к другому полюсу. И лишь немногие произведения искусства гармонично сочетают в себе витализм и абстракцию. Весь путь искусства в некотором роде — это путь самопознания человечества, исследование границ человеческой самости. Произведения XX в. (ташизм, живопись действия и пр.) возвращают нас к архаичной витальности, но в них, по мысли Рида, нет уже больше имперсональности, свойственной первобытному искусству. Напротив, эти экспрессивные работы представляют собой результат глубокого и интенсивного процесса самопознания художника. Рид говорит: «То, что мы называем искусством,

на самом деле — витальная деятельность, энергия разума, которая постоянно перерабатывает мертвые потоки материи в сияющие образы жизни» [2, p. 140]. Таким образом, он напрямую связывает жизнь, сознание и искусство в единое упорядоченное целое.

Литература

1. Read H. *The Innocent Eye*. New York: Henry Holt and Company, 1947.
2. Read H. *Icon and Idea: The Function of Art in the Development of Human Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
3. Bell C. *Art*. Boston: Massachusetts, 1913.
4. Read H. *The Philosophy of Modern Art*. London: Faber and Faber, 1952.
5. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М.: Прогресс, 1974.
6. Read H. *Education through Art*. London: Faber and Faber, 1958.
7. Henry Moore: *Sculptures and Drawings* / ed. by Herbert Read, 3rd ed., London; New York: Lund Humphries, 1949.
8. Уайтхед А. Н. Символизм: его смысл и воздействие. Томск: Водолей, 1999.
9. Руд Г. Краткая история современной живописи. М.: Искусство — XXI век, 2009.

References

1. Arnheim R. (1974), *Iskusstvo i vizualnoye vospriyatie* [Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye], transl. from English by V.N. Samokhin; introd. by V.P. Shestakov, Progress publ., Moscow, Russia.
2. Bell C. (1913), *Art*, Boston, MA, USA.
3. *Henry Moore: Sculptures and Drawings* (1949), ed. by Herbert Read, 3rd ed., Lund Humphries, London, New York, UK, USA.
4. Kedrova Marina O. (2015), “Herbert Read: a Culture in the Perspective of the Philosophy of Art”, *Voprosy filosofii*, vol. 2, pp. 179–185.
5. Read H. (1958), *Education through Art*. Faber and Faber, London, UK.
6. Read H. (2009), *Kratkaya istoriya sovremennoy zhivopisi* [The Consize History of Modern Painting], transl. from English by Tatjana Bodnaruk, Iskusstvo-XXI vek publ., Moscow, Russia.
7. Read H. (1955), *Icon and Idea: The Function of Art in the Development of Human Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
8. Read H. (1947), *The Innocent Eye*, Henry Holt and Company, New York, USA.
9. Read H. (1952), *The Philosophy of Modern Art*, Faber and Faber, London, UK.
10. Whitehead A.N. (1999), *Simvolizm: jego smysl i vozdeistvie* [Symbolism, Its Meaning and Effect], transl. from English by S. G. Sychova, Vodoley publ., Tomsk, Russia.

УДК 1(091)

Фридрих Великий и философия французского Просвещения

А. А. Кротов

В статье анализируется мировоззрение просвещенного монарха в его соотношении с идеями философов XVIII в., некоторые из них провели не один год при его дворе. Рассматриваются представления прусского короля относительно метафизики, морали, религии, политики. Проводятся параллели между его взглядами на проблемы познания, социального устройства и воззрениями просветителей. По ряду позиций, например в отношении критики священнослужителей, Фридрих был очень близок своим французским современникам, занимавшимся философскими вопросами. Вместе с тем его социальная программа не предполагала отказа от абсолютной монархии как формы правления, он не видел необходимости в серьезных политических реформах. С позиции сегодняшнего дня философские убеждения Фридриха вряд ли дают основания причислять его к типичным представителям просветительской мысли, хотя влияние просветительской философии на формирование его мировосприятия несомненно. Отдельные элементы просветительской традиции прочно вошли в арсенал его повседневных суждений. Так, например, он постоянно заявлял о необходимости при рассмотрении фактов отбросить все предрассудки, ставить истину выше каких бы то ни было сиюминутных, практических соображений, говорил о пользе свободы мнений, критиковал священнослужителей за увлеченность мирскими благами и многочисленные злоупотребления. Он выступал против догматизма в философии и требовал подвергать суду разума претендующие на истину учения, невзирая на степень их распространенности и авторитет. Просветительская идеология нашла свое отражение в некоторых предпринятых королем реформах: здесь и защита свободы вероисповедания, и введение всеобщего начального образования, и новое прусское законодательство. Философские взгляды Фридриха Великого сложно признать относящимися к классической просвещенческой парадигме. В то же время определенная зависимость его мировосприятия от этой парадигмы несомненна.

Ключевые слова: философия Просвещения, метафизика Нового времени, Фридрих Великий, Вольтер, Гольбах, французская философия.

FRIEDRICH THE GREAT AND PHILOSOPHY OF FRENCH ENLIGHTENMENT

A. A. Krotov

In the article the outlook of “the educated monarch” in its ratio with the ideas of philosophers of the 18th century, who spent not one year at his court, is analyzed. Ideas of Prussian king concerning metaphysics, morals, religion, policy are considered. Parallels

between his views of cognition, the social device and views of enlighteners are drawn. On a number of positions, for example, concerning criticism of priests, Friedrich was very close to the French contemporaries dealing with philosophical issues. At the same time his social program did not assume refusal of absolute monarchy as the form of government, he did not see the need for serious political reforms. Therefore it is difficult to recognize philosophical views of the Friedrich the Great belonging to a classical Enlightenment paradigm. At the same time a certain dependence of his attitude on this paradigm is undoubted. Some elements of the educational tradition are firmly included in the arsenal of its everyday narrowing. So, for example, he constantly stated the need to consider all prejudices when considering the facts, put the truth above any immediate, practical considerations, talked about the benefits of freedom of opinion, criticized the clergy for their enthusiasm for worldly goods and numerous abuses. He opposed dogmatism in philosophy and demanded that the teachings claiming to be true be judged in the mind, regardless of their extent and authority. Enlightening ideology is our reflection in some of the undertaken transformations of the king: here we are protecting the freedom of religion, and introducing universal primary education, and the new Prussian legislation. The philosophical views of Frederick the Great are difficult to recognize as belonging to the classical educational paradigm. This paradigm is undeniable.

Keywords: philosophy of the Enlightenment, metaphysics of the Modern history, Friedrich the Great, Voltaire, Holbach, French philosophy.

В философии Нового времени особое место занимал феномен просвещенного абсолютизма. Монархам XVIII столетия, претендовавшим на роль философов на троне, было свойственно обращение к идеям просветителей. В этом отношении не выглядел исключением Фридрих Великий, которого Вольтер именовал «северным Соломоном». Прусскому королю принадлежит немало философских работ, появление которых отнюдь не было вызвано кратковременным увлечением либо капризом. Он сохранял устойчивый интерес к философии на протяжении всей своей жизни, публикуя свои размышления по самым разным поводам. Хорошо известно, что по его приглашению Пруссию посещали знаменитые мыслители той эпохи, подолгу задерживаясь при дворе, участвуя в философских беседах с королем. Но насколько глубоко его мировоззрение проникнуто просветительскими идеями? Действительно ли ему близки теоретические установки философии своего времени, был ли он склонен применять их при управлении государством — эти вопросы представляются немаловажными при характеристике интеллектуальной истории и в целом культуры XVIII в.

Фридрих имел репутацию ревностного поклонника французской культуры. В немалой степени такая оценка справедлива. Сам монарх объяснял это обстоятельство вполне прагматическими мотивами: «Во времена правления Людовика XIV французский язык распространился по всей Европе, отчасти из-за любви к блиставшим тогда хорошим авторам, даже из-за удачных переводов древних, которые у них находили. И сегодня этот язык стал паспортom, который вас допускает во все дома и во все города. Путешествуйте от Лиссабона до Петербурга, от Стокгольма до Неаполя, разговаривая по-французски, вы будете поняты повсюду» [1, р. 455]. Мопертюи, Вольтер, Ламетри, Д'Аржанс часть своей жизни провели при дворе прусского монарха. Приближаясь к окончанию своего долгого правления, в эссе «О немецкой литературе» (1780) Фридрих ясно давал понять читателю, что германская культура пока еще не может играть ведущие роли в Европе. Впрочем, эссе было призвано настроить на оптимистический лад немецких патриотов. Монарх высказывал убеждение в том, что со временем ситуация изменится, и предлагал свое объяснение сложившемуся положению дел. Следуя просветителям, он говорил о важности свободного высказывания мнений в «литературной республике» и о своем намерении воспользоваться таким правом, очистив разум от предрассудков. Успехи культуры он связывает прежде всего с характером языка, со степенью его утонченности, гармоничности, «учтивости». Высокого уровня развития язык достигает не сразу. Прусский король отмечал медлительность всякого прогресса. Немецкий язык, на его взгляд, все еще «полуварварский», распадающийся на множество диалектов, носители которых с трудом понимают друг друга. Объяснение этому — в разделении Германии на самостоятельные в политическом отношении провинции.

Незадолго до занятия престола Фридрих написал философский труд «*Анти-Макиавелли*», который был опубликован в Голландии в 1740 г. (на титуле указан 1741). Это сочинение нередко называют главной собственно философской работой Фридриха. В частности, согласно М. Онфре, «*Анти-Макиавелли*» — «самое известное сочинение Фридриха II» [2, р. 1154]. Бросая вызов учению Макиавелли, Фридрих именуется его «чудовищем», угрожающим человечеству. Опасность он видит в тенденции к разрушению морали, которую

считает основной в произведении Макиавелли «Государь». Свою критику он стремится вести с позиций просветительских идеалов: «Я отваживаюсь противопоставить разум и справедливость софизму и преступлению» [1, р. 7]. Фридрих уподобляет Макиавелли Спинозе, полагая, что оба философа достойны порицания. Но если Спиноза намеревался подорвать веру и религию, Макиавелли обрушил свои атаки на политику и мораль. По мнению Фридриха, формальное опровержение спинозизма дано многими теологами, в то время как учение Макиавелли до сих пор не получило должного отпора. Между тем ошибки Спинозы относились к сфере чистого умозрения, в то время как суждения Макиавелли, что гораздо важнее, применимы прежде всего к практической области. Книга Макиавелли легко может соблазнить молодых людей, мнения которых еще не устоялись и жизненный путь которых неотделим от политики. Если же будущий правитель увлечется его идеями, он принесет подданным неисчислимые бедствия, ибо преступления королей оставляют длительный след в жизни народов. Возражая тем, кто соглашался с мыслью Макиавелли, будто он всего лишь описал реальную практику, приносившую в истории политический успех, Фридрих настаивал на том, что критикуемый им автор намеренно обратился к примерам одиозных тиранов. Но ведь история знает не только Нерона и Калигулу, но и Тита с Траяном. «Истинная политика королей» должна определяться справедливостью, добротой, благоразумием. Как отмечает М. Онфре, в «Анти-Макиавелли» «автор излагает свою договорную теорию общества и вовлекает политику на поле секуляризации» [2, р. 1154].

Об отношении прусского короля к идеям выдающихся мыслителей Нового времени и о понимании им философии вообще вполне позволяет судить его «Предисловие к извлечению из исторического и критического словаря Бейля» (1765). Извлечение содержало философские статьи «Словаря». Фридрих видел двоякого рода ценность подобного издания. Прежде всего он провозглашает, что именно автор «Словаря» превзошел «силой диалектики» всех древних и новых мыслителей. Такая оценка представляется ему в высшей степени объективной, несмотря на схоластические ученые предрассудки и отнюдь не заниженное «самолюбие авторов этого века». В своих философских статьях Бейль, по мнению

короля, «необыкновенно преуспел» в достижении поставленных теоретических целей. Сопоставляя «Словарь» с сочинениями Цицерона, имеющими, по словам прусского монарха, ту же скептическую основу, он признает превосходство римского автора в красноречии и элегантности стиля, но отдает первенство Бейлю в мощи его «геометрического ума». Согласно Фридриху, превосходит Бейль и таких прославленных философов XVII в., как Декарт, Лейбниц и Мальбранш, поскольку всегда точен в своих рассуждениях, последователен, лучше прочих извлекает выводы из исходных принципов. Несомненное, выделяющее его даже из ряда выдающихся личностей качество — способность мудро дистанцироваться от «систематического духа», догматического устремления к законченным всеохватывающим теоретическим построениям. Бейль с точностью и строгостью «исследовал все грезы древних и новых и, как мифологический Беллерофон, уничтожил химеру, рожденную рассудком философов» [1, р. 318]. Второе из важных достоинств книги извлечений из «Словаря» Бейля, согласно Фридриху, в том, что она делает доступными идеи выдающегося философа широкому кругу читателей. Компактное, сокращенное, но ориентированное на философскую проблематику дешевое издание призвано распространить полезные обществу идеи с максимальным охватом.

Прусский король с похвалой отзываясь о методе Бейля, тем самым рекомендуя его применение. Он представляет его суть следующим образом: не пытаясь сразу доказывать истинность или ложность «той или иной вещи», необходимо спокойно и размеренно двигаться в том направлении, куда «ведут анализ и синтез». «Сомнение есть начало мудрости», — утверждает Фридрих, добавляя, что Бейль «никогда не забывал этого мудрого правила Аристотеля» [1, р. 318].

В русле установок просветительской философии монарх объявляет исключительно важной для человека выработку способности самостоятельного суждения. С этой точки зрения ему представлялось, что чтение извлечений из «Словаря» наиболее полезно для людей всякого ранга и общественного положения. Ибо сочинение Бейля — «драгоценный памятник нашего века», «настолярная книга здравого смысла». Фридрих признает, что одним знакомством

с трудом Бейля не приобрести умения точного рассуждения. Разумеется, многое зависит от природных способностей, но их возможно усовершенствовать. Знание об ошибках, совершенных выдающимися мыслителями, послужит превосходным предостережением новым поколениям.

Фридриху импонирует «мудрая сдержанность» знаменитого скептика, он призывает молодежь отказаться от необдуманных путешествий в сторону «непроходимой пропасти» метафизических загадок. На его взгляд, представленное в «Словаре» опровержение множества философских мнений с несомненностью доказывает, что метафизическая истина ускользающе недоступна, превышает пределы человеческого разума. Но отсюда не следует, будто людям надлежит просто отказаться от поиска истины. «Достоинно мыслящего существа по крайней мере предпринимать усилия, чтобы к ней приблизиться». Выигрыш от такого рода установки состоит в освобождении от множества заблуждений. «Если на вашем поле немного плодов, по крайней мере, там не будет колючек» [1, р. 320].

О понимании Фридрихом социального назначения философии позволяет судить его «Инструкция» (1765), предписывающая порядок освоения знаний дворянскими детьми в элитном учебном заведении, предназначенном для их подготовки к военной и политической карьере. Среди обязательных дисциплин он упоминает латинский и французский языки, риторику, логику, историю, географию, математику, астрономию, право (по Гроцию), курс истории поэзии, изобразительных искусств. Присутствует в королевском перечне и философия. Она включает короткий курс морали и историю метафизики. Курс морали призван доказать слушателям социальную необходимость добродетели. Учащиеся должны усвоить, что честь выше частных интересов, общее благо предпочтительнее личной выгоды, долг перед родиной важнее собственной жизни. Историей метафизики надлежит охватить «мнения людей» с древности до Нового времени. Изучение древности должно было строиться главным образом на чтении двух авторов — Бейля и Цицерона. Затем следовало перейти к анализу идей Декарта, Лейбница и Мальбранша. В качестве завершения курса рассматривалось наследие Локка, заслугой которого король считал опору на опыт и умение остановиться там, где разум под-

жидают «непроходимые пропасти». Таким образом, философии предписывалось выполнять полезную для государства роль, развивая ум обучающихся в направлении, очерчивающем мировоззрение самого короля.

Особым аспектом мировосприятия Фридриха выступает его отношение к философскому материализму. Критический анализ «Системы природы» был написан королем в 1770 г., сразу же после выхода в свет этой знаменитой атеистической работы Гольбаха. Кому принадлежит авторство упомянутого сочинения, Фридрих, вероятно, не знал: в «сообщении издателя» присутствовала ложная ссылка на «господина Мирабо», покойного секретаря Академии. Что текст этого сочинения принадлежит вовсе не Мирабо, догадывались многие, справедливо усматривая в упоминании вводящего в заблуждение имени человека, не способного выступить с опровержением, желание подлинного автора избежать преследований со стороны властей. Нужно отдать должное монарху — он верно почувствовал значимость «Системы природы» для философского сознания эпохи. Фридрих выступает с опровержением этой работы, стремится показать теоретическую несостоятельность материалистической философии.

Он говорит о том, что при первом чтении работа «соблазняет» читателя, раскрыть же ее недостатки нелегко, ибо они «скрыты с большим искусством» и могут быть обнаружены только при внимательном и неоднократном ее изучении. Король, таким образом, умело внедряет в обзор философских положений оппонента похвалу собственной проницательности. Дает понять читателю, сколь непросто разобраться в тех хитросплетениях, которыми полна современная философия и с которыми ему в полной мере удалось справиться. Ведь автор «Системы природы», подчеркивает монарх, с ловкостью затушеввал соотношение главных своих тезисов со следствиями из них, чем серьезно затруднил возможную критику своего труда. При этом коронованный критик настаивает, что, несмотря на такого рода изощренную уловку, ему все же удалось раскрыть противоречия и непоследовательность анализируемого сочинения. Он упоминает о сложности решения метафизических проблем. Уподобляет их лабиринту, в котором потерялись многие выдающиеся умы. Для ориентировки в нем «с меньшим

риском» Фридрих рекомендует не доверять кажущейся его простоте, мнимой ясности его граней, помнить о недостатке опыта в вопросах, с ним связанных. Вообще в сфере метафизики, на его взгляд, можно опираться только на «более или менее сильную вероятность», совершенно отказавшись от догматического подхода. Поэтому, призывая к сдержанности в попытках построения философских систем, он упрекает автора разбираемого им сочинения в догматизме.

Венценосный критик материализма выделяет в качестве основных четыре проблемных поля, затронутых в анализируемом им сочинении. Речь идет о существовании Бога, фатализме, соотношении морали и религии, государях и их значении в общественной жизни. Фридрих выражает легкое недоумение относительно слабости доводов, выдвигаемых автором «Системы природы» в пользу атеизма. Надо заметить, монарх сильно облегчил себе задачу, представив аргументацию Гольбаха далеко не в полном виде. Поэтому мысль его, направленная на опровержение доводов оппонента, движется легко, почти беззаботно, с изяществом сметая на своем пути слабые препятствия. В качестве первого довода против тезиса о бытии Бога, который читатель поневоле принимает за один из основных в разбираемой книге, Фридрих рассматривает утверждение Гольбаха о том, что ему легче допустить слепую материю, чем самостоятельно действующую мыслящую причину. Король не скрывает иронии: разве легче представляемое становится тем самым более истинным? Не менее легко он расправляется и со вторым аргументом: Гольбах упоминает, что его сделал атеистом негодование против религиозных гонений. Но разве испытываемое кем-то негодование может служить надежной гарантией того, что никакого Бога не существует? «Лень и страсти» — таковы философские мотивы, определившие, по мнению критика «Системы природы», ее атеистический пафос. Вскользь затрагивает монарх и более важный довод Гольбаха, смысл которого — в попытке доказать противоречивость понятия Бога. Для Гольбаха противоречие виделось в том, что верховному существу одновременно приписывают человеческие свойства (моральные атрибуты) и отрицают их (метафизические атрибуты). Бог милосерден и бесконечен, такое его понимание, по мнению атеиста,

заключает нечто присущее людям по природе и одновременно указывает на недоступное им качество, по своей сущности человеку чуждое. Фридрих без труда преодолевает логическое препятствие, констатируя, что противоречивые определения теологов не следует смешивать с самим высшим разумом. Существование этого разума, по его мнению, доказывает весь строй мироздания: Вселенной управляет господствующая над нею мудрая верховная причина. Чтобы убедиться в справедливости этого утверждения, достаточно просто «открыть глаза», задуматься над наблюдаемыми нами ежедневно явлениями. Человек — разумное существо, следовательно, причина его бытия должна, в свою очередь, быть мыслящей и притом более совершенной. Неразумное начало не смогло бы породить мысль — противоположное утверждение, по мнению монарха, заключает в себе формальное противоречие, ибо причина не может сообщить следствию совершенства, коих сама лишена. Далее, целесообразность в природе подтверждает существование управляющей ею высшей разумной силы. В частности, человек лишен имеющихся у многих животных средств самозащиты, но при этом одарен разумом, позволяющим ему постоянно расширять свои возможности, преодолевать слабость его тела. Разум же способствует сохранению его вида. С другой стороны, самое простое животное по своему строению сложнее любой химической лаборатории, созданной усилиями людей. Приведенные примеры свидетельствуют о наличии неизменных законов, поддерживающих существование различных видов, населяющих природный мир. Это законы целесообразности, которые не могли бы действовать в хаотической, слепой, случайной Вселенной, лишенной присутствия могущественной мудрой причинности.

Прусский король настаивал на том, что ссылки на наличие физического и морального зла никак не опровергают тезиса о бытии Бога, поскольку следует принимать во внимание «вечность мира» и фрагментарность человеческого взгляда на него. При этом он говорил о невозможности для человека полностью познать высшую причину, исчерпывающе определить Бога, в связи с чем рассуждения о его атрибутах, эти «фантомы теологов», не должны играть сколько-нибудь значимой роли при рассмотрении вопроса о реальном бытии верховного существа.

Фридрих предпочитает не рассматривать целый ряд атеистических аргументов, которым сам Гольбах придавал большое значение. Так, например, отвергая идею творения мира, французский философ настаивал на том, что духовная сущность не смогла бы произвести никакого действия. Ибо, не обладая протяжением и частями, она не могла бы производить движение, которое в системе Гольбаха сводится к пространственному перемещению частиц. Не менее важен и оставленный без внимания Фридрихом «сенсуалистический аргумент»: все человеческие знания происходят из ощущений, если же нематериальный Бог недоступен чувствам, то предполагаемое знание о нем ложно и недостоверно. Не останавливается он и на анализе предложенного Гольбахом объяснения происхождения человеческих представлений о Боге. «Невежество, тревоги, бедствия всегда были источником первых представлений людей о божестве. Отсюда ясно, что представления эти должны были быть ненадежными или ложными и во всяком случае горестными. Действительно, куда бы мы ни устремили свой взор: на скованный холодом север, знойные области юга или более умеренные пояса, — мы повсюду увидим трепещущие народы, которые под влиянием своих страхов и несчастий создали себе национальных богов или стали почитать чужих, заимствованных из других мест» [3, с. 362]. Гольбах стремился обосновать свою позицию ссылками на механизм образования идей, на мотивы человеческих поступков и надежд, на способы возникновения слов, лишенных реального смысла («призраков, созданных невежеством»). В анализе «Системы природы», предпринятом прусским королем, рассмотрения всей этой аргументации мы не находим.

Заметим, что некоторые замечания Фридриха попадают точно в цель, затрагивают слабости в узловых пунктах гольбаховской аргументации. В частности, он справедливо упрекает автора «Системы природы» в чрезмерном доверии к опытам британского ученого Нидгема, который полагал, что сумел продемонстрировать возникновение жизни из муки и воды. Ссылка на труд Нидгема «Наблюдения с помощью микроскопа» для Гольбаха исключительно важна, ибо была призвана подтвердить один из ключевых тезисов его системы — отсутствие во Вселенной духовных субстанций. Но опыты Нидгема в действительности производились некоррек-

тно и вызвали возражения со стороны знаменитого Спалланцани. Очевидно, что прусский король был в курсе этой полемики естествоиспытателей и в своей критике использовал знание о ней.

Дилемма «фатализм или свобода воли» для Фридриха не менее важна, чем для Гольбаха. Критик упрекает автора «Системы природы» в том, что тот «скопировал почти буквально» свои суждения по этому поводу у Лейбница и Вольфа. В действительности, конечно, по своей сути материалистический подход Гольбаха далек от лейбницианства. Фатализм для Фридриха неприемлем. Такого рода позиция, на его взгляд, основана на неправомерном отождествлении необходимости с причинностью, с обусловленностью. По его мнению, ничто не происходит беспричинно, но далеко не всякая причина должна считаться необходимой. Системой фатализма человек превращается в пассивное существо. Но подобная трактовка неверна: душа, конечно, может считаться пассивной, когда получает восприятия извне, но она же активна, когда речь идет о создании новых идей. Не все человеческие поступки являются необходимым следствием воздействий, получаемых через органы чувств. Следовательно, свобода возможна. Это такое действие воли, которое несводимо к внешней детерминации. Сама жизнь приверженцев фатализма, активно отстаивающих свои философские пристрастия, находится в противоречии с их учением, опровергает его. Автор «Системы природы» гневно обличает священников и правителей: но если люди всего лишь подчиненные не зависящим от них обстоятельствам машины, его негодование абсурдно. Чтобы быть последовательным в своих политических воззрениях, он должен признать свободу воли. Важно отметить, что в целом Фридрих солидаризируется с сенсуалистической гносеологией просветителей: человеческие идеи происходят из ощущений благодаря органам чувств. Но при этом он сохраняет убеждение, что фатализм не должен считаться неизбежным ее следствием. Кроме того, он считает, что успехи в области воспитания, исправления людей доказывают существование свободы. Выдвигает он и выглядящий стандартным довод о том, что фатализм разрушает мораль и общество, уравнивая порок и добродетель. Нелишнее подчеркнуть, что, согласно Фридриху, само стремление людей к свободе подтверждает наличие у них определенного опы-

та, самоощущения, вступающего в противоречие с установками фатализма. Ложное истолкование человеческих действий, на его взгляд, является следствием чрезмерного рвения «систематического», т. е. догматического ума. В духе моральной философии своего времени он настаивает на том, что самолюбие претендующего на мудрость автора во всех подобных случаях надлежит заменять стремлением к истине.

Обращаясь к вопросу о социальной роли религии, монарх ставит своей целью обличить автора «Системы природы» в «клевете» на христианство. Французский атеист связывал с христианством многочисленные несчастья человеческого рода. Прусский король возражает, что все дело лишь в интересах и честолюбии тех людей, которые использовали религию как средство для достижения своих не самых возвышенных целей. По его утверждению, какова бы ни была система правления, основой общества выступает неизменная евангельская мораль, которую надлежит рассматривать в ее чистоте. Это евангельская мораль, квинтэссенция которой по сути своей выражается одним правилом, требующим не делать того, чего не желают себе. Взаимодействие людей может быть подчинено только этому правилу, потому призыв к отказу от христианства абсурден. По мысли монарха, справедливые обвинения можно было бы предъявлять лишь священнослужителям, злоупотребившим своим положением в обществе, подменявшим благие дела внешней обрядностью, самосовершенствование продажей индульгенций, убеждение насилием над умами. Следует также принять во внимание, что сама по себе религия, как и гражданские законы, не может гарантировать отсутствия среди населения страны некоего числа злодеев именно потому, что, согласно королю, повсюду основная масса народа недостаточно разумна, подвержена страстям, часто склоняется к пороку. В подобных условиях злодеяния неизбежны, поэтому справедливо требовать от хорошего правительства лишь одного — малого количества серьезных преступлений.

Суждения Фридриха о назначении государя достойны особого внимания. Он с живостью обрушивается на высказанную автором «Системы природы» идею о союзе священников и правителей, результатом которого изображается всемерная поддержка властей

служителями культа в обмен на мирские блага. «Я осмелюсь его заверить, что никогда священнослужители не говорили государям тех нелепостей, которые он им приписывает» [1, р. 396]. Прусский король категоричен в своем заключении: договора между правителями и священниками никогда не существовало. Предположение о таком соглашении он называет «пустой идеей», одновременно смешной и ложной. С иронией он замечает, что некоторые священники могли бы способствовать распространению мнения о существовании этого невозможного договора исключительно с целью казаться чем-то большим, чем позволяет действительность. С другой стороны, глупость и суеверие некоторых королей могли бы дать повод приписывать им желание поддерживать мнимый союз.

Отвергает Фридрих и утверждение автора «Системы природы» о том, что развращенным государям выгодно распространение невежества среди подданных, ибо заблуждающимися людьми легко управлять. Намеренно плохое воспитание граждан не может быть принципом политики — такое суждение достойно, по Фридриху, какого-нибудь «ректора коллежа», ограниченного в своем опыте и воззрениях, не имеющего должных идей об обществе и основах политики. Подобного рода суждение опровергается самим фактом существования университетов и академий, повсеместно распространенных в Европе. Откуда следует, что все правители цивилизованных народов способствуют общественному просвещению.

Гольбах полагал, что нищета с необходимостью порождает преступления. Прусский король с этим не согласен: «Нет такой страны, где всякий человек, если он не лентяй и бездельник, не нашел бы благодаря своему труду достаточных средств к существованию» [1, р. 398]. Негодование монарха вызывает и желание принизить роль королей великих государств в истории. Подобную установку он относит к числу «парадоксов» современных ему «так называемых философов». Особо лестные эпитеты в связи с этим вопросом Фридрих высказывает по адресу Людовика XIV. Он не отрицает того, что французский монарх совершал ошибки, но оправдывает его длительностью пребывания у власти. «Великий государь», согласно Фридриху, принес гораздо больше пользы, чем вреда своему королевству. Он покровительствовал искусствам, развивал мануфактуры и торговлю, расширил границы страны путем

завоевания новых провинций. Франция пользовалась заслуженным уважением европейских государств на всем протяжении его правления. Легко догадаться, что перед нами критерии успешности деятельности монарха, которых придерживался сам прусский король. Людовик XIV для него — один из образцовых правителей, вполне отвечавших своему назначению. Именно этим обстоятельством, по-видимому, объясняется убеждение Фридриха в том, что французский государь отличался «истинно королевскими качествами».

С раздражением отзывается прусский король об утверждении автора «Системы природы» права подданных низвергать правителей, вызвавших их недовольство. По мысли Фридриха, это «пустая идея», поскольку ею предполагается положение дел, не встречающееся в реальной жизни, даже невозможное: подданные, судящие своего повелителя, должны быть мудры и беспристрастны, а лица, претендующие на роль главы государства, не слишком властолюбивы, к тому же предполагается, что никакие неблагоприятные интриги не воспрепятствуют торжеству справедливости. В действительности, полагает прусский король, попытка утвердить указанную идею привела бы лишь к тому, что домогающиеся трона политики постоянно настраивали бы народ против государей. В результате регулярно вспыхивали бы мятежи, а история государства представляла бы собой непрерывную череду внутренних войн. Именно поэтому, по Фридриху, в большинстве европейских стран принята система правления, связанная с наследственной монархической властью: она позволяет обойти многочисленные опасности, вытекающие из выборного принципа, возводящего на вершину главу государства. Пагубность теоретической установки автора «Системы природы» вполне подтверждается, по убеждению прусского короля, историей Польши, где «каждые выборы» государя сопровождались жестокими войнами.

Согласно Фридриху, «большая ошибка считать, что в человеческих вещах может встречаться совершенство», а потому надлежит признать, что ни одна форма правления не идеальна. Поиски совершенно безупречной системы обернутся погоней за химерами. Но все-таки история, демонстрирующая попытки людей перепробовать самые разные системы государственного устройства, ясно

говорит о преимуществах монархии. «Большинство народов между тем признало законным порядок наследования царствующих фамилий, потому что при том выборе, который им предстояло сделать, это было наименее плохое решение» [1, р. 400]. Преимуществом наследственной монархии Фридрих считал совпадение личных интересов правителя с общественными: ведь он передает власть детям, следовательно, работает ради них, способствуя процветанию своего государства. Выборные же формы правления, по его мнению, неотделимы от эгоизма правителей, заботящихся только о самих себе. Недостатком монархии Фридрих признавал невозможность гарантировать непрерывную последовательность талантов и способностей в череде поколений царствующего дома. Итогом философского анализа «Системы природы» предстает заключение: «Автор с очевидностью доказал, что он не знает ни людей, ни как ими следует управлять» [1, р. 400].

Учитывая особые, многолетние отношения, связывавшие прусского короля с Вольтером, немалый интерес представляет его оценка личности и наследия выдающегося просветителя. В «Похвальном слове Вольтеру» (1778), опубликованном в связи с его кончиной, король не стремился представить систематического очерка философских взглядов мыслителя. Довольно небрежно он упоминает о множестве трактатов французского просветителя, «которые почти невозможно анализировать» ввиду обилия затрагиваемых сюжетов, относящихся к астрономии, физике, геометрии, истории, метафизике, красноречию. В своем «Похвальном слове» он говорит прежде всего о литературных достижениях Вольтера, хотя, конечно же, не ограничивается ими. Но начинает он свои размышления с общих тем, касающихся значения гениальных людей для жизни народов. Подобные люди «облагораживают» человеческий род, их деяния служат утешением в мире тягот и испытаний. К числу подлинных гениев Фридрих относит выдающихся законодателей, героев, защищающих отечество, философов и поэтов. Проскальзывает в пространном рассуждении о гениях мысль, важная для понимания восприятия Фридрихом собственной роли в истории: оценивать жизнь королей надлежит, полагал он, ориентируясь на те поступки, которые принесли благо подвластным ему народам. Что же до Вольтера, то его справедливо считать одновременно великим

поэтом, историком, философом. Его дарования многообразны и это придает уникальность его фигуре. «Господин де Вольтер один стоил целой академии» [1, р. 415]. Чтение его сочинений напоминает то о Софокле, то о Бейле, то о Фукидиде. Подобно просветителям, Фридрих заявляет о том, что талант человека выше любых должностей, полученных в силу знатности происхождения. Истинный философ, оценивая людей, обращает внимание исключительно на «личную заслугу», которая важнее титулов и богатств. Довольно подробно останавливается монарх на вопросе об отношении Вольтера к религии. Он стремится снять с просветителя обвинения в атеизме. В сущности, Фридрих был прав, когда утверждал, что французский мыслитель прилагал значительные усилия для доказательства бытия Бога. По мнению короля, призывы Вольтера к толерантности были превратно истолкованы его противниками, поднявшими шум по поводу воображаемого атеизма. Не в большей степени говорит о безбожии презрение просветителя к лишенным глубокого смысла теологическим словопрениям. Фридрих говорит о глупости священнослужителей, выступавших с обличениями в адрес Вольтера, упрекает их в разрыве со здравым смыслом. Но защищая Вольтера от обвинений в безверии, монарх искажает деистическую систему взглядов просветителя, когда приписывает ему убеждение, согласно которому религия в своей основе заключает истину, связанную с божественным вдохновением. С этой точки зрения Вольтер выступал не против религии, а против тех, кто ее позорил, присвоив себе право говорить от ее имени. Обращаясь к вольтеровской морали, король стремился показать ее согласие с евангельскими истинами. В частности, он напоминает о борьбе просветителя за восстановление справедливости в деле Каласа, а также де Ла Барра. Монарх призывает в свидетели читателя, обращаясь к нему с риторическим вопросом: кем в большей степени явлено христианское милосердие — чиновником, допустившим несправедливость, или философом, выступившим против нее? Согласно Фридриху, все это доказывает, что путь добродетели одинаков для философии и религии. Вряд ли Вольтер мог принять подобный тезис, но для прусского короля он казался неоспоримым.

Заметим, что в XIX в. представители самых различных интеллектуальных течений нередко сходились в общей не слишком лест-

ной характеристике личности просвещенного монарха. Так, например, Шатобриан, оценивая философские увлечения Фридриха Великого, называет его «венценосным софистом». Он добавляет к этой характеристике намек на противоречивость философских устремлений Фридриха: «Прусский король и Вольтер странным образом связаны меж собою; память потомков объединит их навеки: один основал свое правление на философии, с помощью которой другой подрывал устои общества» [4, с. 64]. Франц Меринг с осуждением говорил о системе правления, которой придерживался прусский король, воспринимая ее как противоположность духу гуманности: «Фридрих не отступал перед самым грубым нарушением правовых норм и перед самыми ужасными наказаниями. В этой области он считал себя неограниченным властелином над свободой и жизнью своих подданных. <...> Доказывать, что этот просвещенный деспотизм не имел ничего общего с веком гуманности, путь к которому впервые проложил Лессинг, значило бы ломиться в открытую дверь. На терновнике не могут расти фиги» [5, с. 219–220]. Исследования XX в., посвященные культурному контексту эпохи Просвещения, в значительной степени проясняют различные особенности мировосприятия прусского короля. Поль Азар, в частности, отмечая роль «классического века» в подготовке идеологии Просвещения, подчеркивал, что в чем-то мыслители XVIII столетия, включая Фридриха, выглядели менее радикальными: «Ни Вольтер, ни Фридрих II не доходили до антиклерикального, антирелигиозного исступления Толанда» [6, р. 420]. Ролан Дене приводит удачную характеристику XVIII в., помогающую осознать вовлеченность прусского короля в идейные споры эпохи: «Два слова удобно располагают XVIII век в истории культуры: это был век *философов* и *просвещения*. Он был таковым уже для своих современников» [7, р. 79]. Значительный интерес Фридриха к идеям Пьера Бейля становится понятнее сквозь призму знаменитой оценки Жоржа Гюсдорфа: «Паскаль и Бейль представляют христианские ценности, как они обозначатся в XVIII веке» [8, р. 44]. Пьер Навиль опровержения «Системы природы» со стороны Вольтера и Фридриха называл «памфлетами», настаивая на том, что намного более содержательными оказались критические соображения Дешана [9, р. 315].

Как бы то ни было, с позиции сегодняшнего дня философские убеждения Фридриха вряд ли дают основания причислять его к типичным представителям просветительской мысли, хотя влияние просветительской философии на формирование его мировосприятия несомненно. Отдельные элементы просветительской традиции прочно вошли в арсенал его повседневных суждений. Так, например, он постоянно заявлял о необходимости при рассмотрении фактов отбросить все предрассудки, ставить истину выше каких бы то ни было сиюминутных, практических соображений, говорил о пользе свободы мнений, критиковал священнослужителей за увлеченность мирскими благами и многочисленные злоупотребления. Он выступал против догматизма в философии и требовал подвергать суду разума претендующие на истину учения, невзирая на степень их распространенности и авторитет. Просветительская идеология нашла свое отражение в некоторых предпринятых королем реформах: здесь и защита свободы вероисповедания, и введение всеобщего начального образования, и новое прусское законодательство. Поддержка мануфактурного производства и торговли, осушение земель с целью сделать их пригодными для посевов трактовались самим монархом как реализация просветительской идеи общего блага. Тем не менее Фридрих был очень далек от осуждения абсолютной монархии как деспотического правления. Он не видел необходимости менять структуру государственной власти, с негодованием отвергал учение о праве народа добиваться низложения правителей. Упразднить сложившуюся систему управления и сословных отношений он не собирался. Отсюда — очевидное противостояние просветительским установкам, настраивавшим современников на борьбу с деспотизмом.

Литература

1. *Frédéric II. Oeuvres philosophiques.* Paris: Fayard. 1985.
2. *Onfray M. Frédéric II le Grand // Encyclopédie philosophique universelle.* Sous la dir. d' André Jacob. Vol. III. Les oeuvres philosophiques. Vol. 1. P. PUF. 1992. P. 1154.
3. *Гольбах П. А. Система природы.* Т. 1–2. М.: Мысль, 1963.
4. *Штабриан Ф. Р. де. Замогильные записки.* М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.

5. Меринг Ф. Избранные труды по эстетике. Т. 1–2. М.: Искусство, 1985.
6. Hazard P. La crise de la conscience européenne. 1680–1715. Paris: Fayard, 2017.
7. Desné R. La philosophie française au XVIII siècle // Histoire de la philosophie. Sous la dir. de F. Châtelet. T. 4. Paris: Hachette, 1999. P. 79–118.
8. Gusdorf G. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. Paris: Payot, 1972.
9. Naville P. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle. Paris: Gallimard, 1967.

References

1. Frédéric II. (1985), *Oeuvres philosophiques*, Fayard, Paris.
2. Onfray M. (1992), *Frédéric II le Grand*, Encyclopédie philosophique universelle. Sous la dir. d'André Jacob, V. III, Les oeuvres philosophiques, T. 1, PUF, P., Fr.
3. Holbach P. A. (1963), *The System of Nature*, Translated by Uchkevich, Mysl' Publ., Moscow. (In Russian)
4. Chateaubriand F.R. (1995), *Memoirs from Beyond the Grave*, Translated by Milchina, Izd-vo im. Sabachnikovyh Publ., Moscow. (In Russian)
5. Mehring F. E. (1985), *Works on an esthetics* vol. 1–2, translated by Zemlianoy and others, Iskustvo Publ., Moscow. (In Russian)
6. Hazard P. (2017), *La crise de la conscience européenne. 1680–1715*. Fayard, Paris.
7. Desné R. (1999), *La philosophie française au XVIII siècle*, Histoire de la philosophie. Sous la dir. de F. Châtelet, vol. 4, Hachette, Papis, pp. 79–118.
8. Gusdorf G. (1972), *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, Paris.
9. Naville P. (1967), *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Gallimard, Paris.

УДК 1(091)

Shaping German Evolutionary Biology: A Case Study of the Metaparadigm Hypothesis

G. S. Levit, U. Hossfeld, A. A. Lvov

Although evolutionary theory can be regarded as a certain universal mediator that has embraced more and more domains of science since its early days and up to nowadays, each branch of biological science has developed in this context with its own specifications. The latter, either through hindering or promoting, have influenced the local scientific schools of evolutionary biology and, eventually, rendered them as national developments. We hold that the Darwinian theories interrelated with national exploratory traditions in such a way that eventually there emerged the conceptual body created as an alloy of a metatheoretical structure with the “purely empirical” theoretical

positions such as the theory of natural selection. We will also show that through the case of the German-language research tradition in evolutionary biology, and analyse this tradition comparing it to other major ones in evolutionary biology such as the Russian and English-speaking evolutionism. The issue of specific influences constituting the German, English-language (including the UK and the USA), and Russian-language discourses of the first and the second Darwinian revolutions will be addressed. Moreover, we will discuss the concept of “metaparadigm”, which reflects the specificity of the German evolutionary theory and its Goethean inspiration through its development during the first and the second Darwinian Revolutions.

Keywords: national exploratory traditions, evolutionary biology, German evolutionary biology, metaparadigms, Johann Wolfgang von Goethe, Ernst Haeckel, Hans Böker, Bernhard Rensch

ФОРМИРОВАНИЕ НЕМЕЦКОЙ ЭВОЛЮЦИОННОЙ БИОЛОГИИ: ПРИМЕР ИЗУЧЕНИЯ ГИПОТЕЗЫ МЕТАПАРАДИГМЫ

Г. С. Левит, У. Хоссфельд, А. А. Львов

Хотя эволюционную теорию можно считать универсальным посредником, с первых дней существования и до наших дней охватывающим все больше областей науки, каждая отрасль биологической науки развивалась в рамках этой теории достаточно индивидуально. Национальные особенности оказали влияние на местные научные школы эволюционной биологии и, в конечном итоге, превратили их в национальные разработки. Мы считаем, что дарвиновские теории, соединяясь с национальными исследовательскими традициями, стали концепцией, сплавом метатеоретической структуры с «чисто эмпирическими» теоретическими положениями, такими как теория естественного отбора. Мы покажем это преобразование на примере немецкоязычной исследовательской традиции в эволюционной биологии и проанализируем эту традицию, сравнивая ее с другими основными в эволюционной биологии, такими как русский и англоязычный эволюционизм. Будет рассмотрен вопрос о специфических влияниях, составляющих немецкий, англоязычный (включая Великобританию и США) и русскоязычный дискурсы первой и второй дарвиновских революций. Кроме того, мы обсудим концепцию «метaparadигмы», которая отражает специфику немецкой эволюционной теории и ее «гётевское вдохновение» через ее развитие во время первой и второй дарвиновских революций.

Ключевые слова: национальные исследовательские традиции, эволюционная биология, немецкая эволюционная биология, метaparadигма, Иоганн Вольфганг фон Гёте, Эрнст Геккель, Ганс Бекер, Бернхард Ренш.

INTRODUCTION

Evolutionary biology is among those scientific disciplines that are intertwined especially strongly with their social-cultural surroundings dependent on the national intellectual traditions. To grasp such nation-

al peculiarities, we have introduced the notion of “metaparadigms”, by which we mean the relation to a mental tradition detectable by language use rather than by politically determined national borders [1, p. 268–278]. For example, we speak about German-language or English-language evolutionary biology. Metaparadigms are not the same as the famous scientific “paradigms” discussed by Thomas Kuhn (1922–1996), with their seclusion and revolutionary shifts from one steady state to another. The closest analogies of metaparadigms are probably those “strange attractors” in the chaos theory (as, for instance, G. Boeing reconstructs it [2]) — while in the case of a social-cultural system, an “attractor” appears at a certain time, flourishes and then gradually disappears. There are affinities between “metaparadigms” and the concept of “cultural attractor” as well [3, p. 377–394], since a metaparadigm is a transformation pattern effecting scientific evolution. A metaparadigm crystallizes as a result of internal and external influences.

Simplified examples of metaparadigms are the Russian bias towards inclusive interpretations of living systems (an organism plus its environment) [4]. Such a bias tended in Russia towards a cooperation model in the biosciences [5], in contrast to an emphasis on the competition model in the English-speaking world. In German lands the monistic principle, which had appeared in biology long before Darwin and persisted through the first and the second Darwinian revolutions, became a certain conceptual rod, around which such a metaparadigm has crystallized. Generally speaking, monism is a doctrine trying to reduce the manifoldness of the whole universe to a single explanatory principle. The term was coined by the most consistent Leibnizian successor, philosopher Christian Wolff (1679–1754), who stood for thoroughness and accuracy in metaphysical enquiry; by it he labeled a philosophy postulating that the world can be comprehended by the means of only one basic substance — matter, spirit or soul. In the second half of the 19th century monism takes on its contemporary meaning of a philosophy claiming the unity of the universe as a fundamental condition of reality, as well as reducibility of diversity to the postulated unity [6]. Around 1900, a heterogeneous movement takes form, which became known as ‘naturalistic monism’: its champions aimed to integrate natural science and monism and develop monistic ethics, based exclusively upon scientific views, avoiding any religious or philosophical speculative per-

spectives. Thus, as a modern perspective, monism has the ambition to elucidate the most basic principles of being.

Monism was tightly coupled with typology, since the latter was the logical effect of the former (in this very case). The purpose of our paper is to reconstruct this “strange attractor” of German evolutionary biology and scrutinize its fundamental principles as they represent the specificity of the development of the mentioned metaparadigm. We would also like to contrast it with English-speaking and Russian national movements in evolutionary theory together with some philosophical ideas of investigators into the universal basis of the natural phenomena rather through meditation than an experiment.

1

Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) was an influential figure not only in the field of German national literature or culture. Much like Mikhail V. Lomonosov (1711–1765), who incorporated in his personality the entire Russian Academy of Sciences rather than being just its member, Goethe played a similarly outstanding part in various fields of German science. Unsurprisingly, he was considered to be one of the crucial predecessors of the first and the second Darwinian revolutions in biology in Germany by their major figures — Ernst Haeckel (1834–1919) and Bernhard Rensch (1900–1990). At the same time, it is hard to name Goethe an evolutionist in a modern sense: what he offered to the following generations of bioscientists was a certain world outlook and epistemological pattern of biological, primarily, biomorphological, investigation. Goethe was among those who inspired a whole tradition of *natural romanticism* in American philosophy, especially within the circle of the transcendentalists [7, p.12–13], and also (along with J. G. Fichte) strongly influenced British philosopher and author Thomas Carlyle (1795–1881).

Goethe’s cosmos is an interdependent whole, within which organic and inorganic are tightly interlaced. He searched for differences and similarities between organisms and their parts in order to discover the universal doctrine of form, to grasp the idea of a certain structure by means of experiment and intuition. It is noteworthy that Goethe championed the establishment of a veterinary school in Jena and visited it

regularly from 1816 until the year of his death [8]. Remarkably, Goethe did his best to engage the veterinary school in fundamental anatomical studies as well, because he always regarded comparative anatomy to be a principal science, which was the foundation of his worldview. This shows that morphology was Goethe's priority even in the 1820s and early 1830s. From this perspective it is quite clear that morphology was for Goethe a fundamental enquiry into the most substantive features of life and ultimately of the whole universe. It was for a worldview forming science. The "high Church" epistemological tenets controlled his "morphological philosophy" (by which he meant typology) whereas the "low Church" tenets controlled the empirically based morphological studies. His methodology taken in the broadest sense was an influential opposition to the mainstream Newtonianism, which played the main part in the then contemporary France and which was grounded in Kant and Spinoza's holism, as well as in the hylozoism of the latter.

Goethe was also an advocate of the cognitive method as an epistemological aspect of his morphology. He discussed it in his illustrious sketch *Judgment through intuitive perception* [9, p. 31–32], where he offered an effective critical analysis of Kant's argument that the cognition of man is restrained by the "discursive judgement" (logical, analytical thought) as opposed to the intuitive "viewing of a whole through the parts". On his part, Goethe claimed that the "intuitive perception of a whole is a valid scientific method" [10, p. 65]. In *A Study based on Spinoza*, he abandoned empiricism and stressed that a living thing may not have another artificial or abstract measure but itself, for its essence is spiritual and it is impossible to find it by means of senses [9, p. 31–32].

The "archetype" was, for Goethe, the "main thread" running through the maze of Gestalts, a general pattern to be found thanks to empirical generalisations. According to him, the archetype is an ideal structure of an organism somewhat expressed in the essential elements of a real non-machinery organisation: "Thence appears a proposition about an anatomical type, a general entity, which covers (as far as possible) the structures (*Gestalten*) of all animals and allows to specify each animal in a certain system (*Ordnung*)" [11, p. 135]. The investigations into a vertebrate archetype yielded, for instance, the discovery of the intermaxillary bone in man [9, p. 111–116]. Another instance is interconnections between an organism and the milieu: Goethe's fish exists in the water,

and that is why the animal gets its form and functions within a certain environment. Also, Goethe did not believe that the humans are nature's final goal [12, p.99]: since he offered a dynamic picture of the universe, any forms of anthropocentrism were indeed alien to him. Thus, the search for an archetype anticipates the exploit of intuitive perception, and an intrinsic part of experience is the presence of the divine in nature and in the entire cosmos.

To conclude, one may propose three of Goethe's methodological principles which became pivotal for the subsequent German-language evolutionary biology:

1. the first one was typological thinking, which Ernst Mayr later unfairly equated with essentialism [13; 14];
2. the next major epistemological idea Goethe introduced was the monistic principle;
3. finally, the third tenet, which Goethe championed and we have emphasised here, was holism appearing in both poetic [15, p. 157] and scientific writings of his [16].

These tenets determined the paths of German evolutionary biology by creating a logically consistent “metaparadigmatic” framework. Yet, the ways these tenets were applied within Darwinian and non-Darwinian traditions were not the same.

2

The most prominent supporter of both the early Darwinism in Germany and the monistic perspective, which came to be known as *neutral monism*, was certainly zoologist Ernst Haeckel. After the publication of Darwin's seminal *On the Origin of Species*, Haeckel did not hesitate to start a profound research along the Darwinian lines. It is now more than 150 years ago that Haeckel published his first major scientific work, *Generelle Morphologie der Organismen*, in 1866, which consists of two volumes: the first one titled “The General Anatomy of Organisms”, the second one — “General Developmental History”, with the full subtitle: *General principles of the organic form — science, founded mechanically through the theory of descent as reformed by Charles Darwin*. The first volume Haeckel dedicated to his teacher Carl Gegenbaur (1826–1903),

the anatomist who renewed comparative morphology by incorporating Darwin's theory of evolution into it and founded an influential research tradition. The second volume was dedicated to the "founders of the theory of descent": Darwin, Goethe and Lamarck. One may view this book as the clue to Haeckel's further research, its aim being to attach Darwin's doctrine to biology as a whole and in particular to morphology. Haeckel articulates here his early ideas on the relationship between ontogeny and phylogeny and introduces a system of the existing groups of organisms based on genealogy rather than the previous typological or idealistic concepts [17]. In this monograph, he, for the first time, addressed his Biogenetic law, which he further developed in a later research on calcareous sponges [18]. Another perspective of this book was his attempt to establish a universal theory of basic forms (promorphology) in the first volume, whereas the second volume can be considered to be the first attempt to establish evolutionary morphology and evolutionary embryology as novel domains of investigation.

From Haeckel's point of view, evolution appears as a universal phenomenon affecting every single thing from inorganic matter to human beings. He believed in the unity of body and soul as well as in the unity of spirit and matter. This kind of monism guided Haeckel's research from the *General Morphology* to his last paper on Crystal souls [19]: monism and evolutionary theory were for Haeckel parts of one research programme entitled the "monistic doctrine of evolution" (*monistischen Entwicklungslehre*). His monistic worldview was based on the idea that "all sciences exploring humans and their soul activities [and especially so-called humanities] <...> as well as special fields of zoology can be interpreted as natural sciences" (our translation from [20, p. 48]). Thus, Haeckel, simultaneously with other crucial figures such as Wilhelm Ostwald (1853–1932) und Auguste Forel (1848–1931), tried to conjoin monism with science [21].

For Haeckel, the most fundamental tenet of monism was the Law of Substance. In his *The Riddles of the Universe (Die Welträthsel)* [22] Haeckel holds that it is actually a combination of Lavoisier's Law of the Conservation of Mass and Meyer and Helmholtz' Law of the Conservation of Energy. In *The Wonders of Life (Lebenswunder)* [20] he coins the third element, the tenet of perception, or, as he put it, the psychoma. In 1914, he conjoined all these three attributes (*Grundeigenschaften*) of the substance: the space occupying matter, the acting energy, and the

perceiving psychoma [2]. It is important to emphasize that Haeckel's worldview overlapped significantly with the positivist (in fact, empiriocriticist) philosophy of a physicist and positivist philosopher Ernst Mach (1838–1916) and psychologist Max Verworn (1863–1921), and his category of psychoma was elaborated basically within the same context. Thus, the psycho-somatic appears to be the substantial tenet of his pantheism [24]. Starting from Haeckel's theory of substance, Spinozism and the monistic concept of energy, Max Verworn concluded that a comprehensive monistic perspective can only be substantiated as psychomonism [25]. The idea of psychomonism remained influential in Germany as late as at the time of the Modern Synthesis, and conceptually it could be considered an attempt to create a combined scientific worldview on empiriocritical foundations. An illustrious, however uncommon, example of such a *Weltanschauungslehre* was a self-titled project [26] of *kosmotheoria* by Heinrich Gomperz (1873–1942), probably the most comprehensive advocate of the Mach-Avenarius positivist analysis of perception in the 1910s.

But the main source of inspiration for Haeckel to create a universal monistic worldview, to build a all-embracing theory of organic life, to introduce epistemological attitudes, such as analysis and synthesis, — such a source of inspiration was certainly Goethe (see, e.g. [27, p. 74]). It was Goethe who offered the foundations to describe the principles of evolutionary morphology, because, as Haeckel insisted, Goethe 'established the fundamental principles of morphology, especially the proposal that various animal and plant characters could be understood as variations on some basic types' [28, p. 119]. Hopwood explained this in the following way: "Haeckel's synthesis recalls Goethe's much more ambitious intuition of the 'original plant' from accumulated observations, and Haeckel, who with a bit more talent might have become an artist, was as strongly committed to aesthetic judgment in science" [29, p. 260–301]. Haeckel's famous "oecologie" (later turned into an adapted notion of 'ecology') can be explicated as a by-product of the revolution in biology he started in the 1860s [30]: "oecologie" was for him a certain branch of physiology substituting the goals and subject matter of a previous discipline named "economy of nature". Insofar, Haeckel succeeded in re-introducing the research programme of natural history into the sphere of his post-Darwinian monist project. Another source of Haeck-

el's inspiration was obviously Alexander von Humboldt's (1769–1859) holistic attitude: “Haeckel similarly emphasized a unique form of holism, describing the unity of nature in his philosophy of monism” [31, p.65]. To this end, Haeckel created his pro-Darwinian theoretical construction along the lines of Goethe's methodological principles.

Yet, German non-Darwinians thought of themselves as Goethe's successors as well. Sometimes they were even more explicit in declaring their affinity to his ideas. Such an example of a non-Darwinian, yet not predominantly typological theory, obviously referring to Goethe as its inspiration, was Hans Böker's (1886–1939) neo-Lamarckian holism. Böker was a German anatomist and zoologist, and in 1924 he published a paper entitled *Justification of Biological Anatomy (Begründung einer biologischen Morphologie)*, in which he announced his Lamarckian research programme by holding that species “vary before our very eyes by means of inheritance of acquired features” [32, p.20]. Like a number of other biologists of his time, he was sure he could create a new “evolutionary synthesis”, although he antagonised with the search for those “separate features” and championed the holistic research programme, which was a combination of idealistic morphology, genetics, evolutionary morphology in its Lamarckian version, functional explanations, ecology and even ethology [33]. He called his doctrine “comparative biological anatomy” and proceeded from the proposition that the organism is a certain “construction” that consists of parts while being confronted with its environment. For our paper, it is important to highlight that Böker considered himself belonging to the tradition founded by Goethe [32].

In summary, all idealistic morphologists clearly referred to Goethe's tenets as the origin of their inspiration. Holists, like Böker, saw themselves as Goethe's successors too. Considering the influence of Haeckel's version of Darwinism in German lands, one can say that both Darwinian and non-Darwinian pre-Synthetic evolutionary schools were under the strong influence of Goethean ideas.

3

Observing the wide panorama of scientific debates on the united biological, primarily empirically-based theory at the dawn of the 20th century, one cannot help noticing the two cornerstones of the further

advancement of our metaparadigm. The first was Ludwig Plate (1852–1937), one of the most influential pre-Synthetic (but post-Haeckelian) Darwinians [34], whereas the second one, Bernhard Rensch, was among the “founding fathers” of the Modern Synthesis in German lands [35; 36].

During his lifetime Plate made an outstanding impact on science through his both empirical and theoretical works, and even today they continue to be quoted in morphological literature (e.g. [37]). It is noteworthy that he was translated into Russian early on, in 1928. Plate championed for a restoration of the “original Darwinism”, or the so-called old-Darwinism, joining selectionism with neo-Lamarckian ideas, and was regarded by many of his contemporaries all over the world as a proper advocate of Darwinism [38; 39]. A famous American evolutionary biologist Vernon Kellogg (1867–1937) argued in *The American Naturalist* that Plate “takes the real standpoint of Darwin” [40], whereas a prominent Russian biologist, geographer and anti-Darwinist Leo S. Berg (1876–1950) considered Plate to be his main scientific opponent [41].

Following Plate, one should agree that old-Darwinism accurately abided the Darwin’s initial ideas while at the same time accomodating and retaining all the sound and empirically verifiable scientific accomplishments. Plate aimed to encompass all prolific theoretical strategies, including Lamarckism, selectionism, and orthogenesis, into the most pioneering sphere of experimental biology. The core of Plate’s evolutionary theory could be comprehended by studying two principles: the first, that Darwinism is a “stochastic theory” considering variations appearing by chance in the individuals of a certain species [42, p.222]; and the second, that the harmonic modification of various features is more handily understandable from the Lamarckian perspective [42, p.224]. As to Plate’s general “philosophical” standpoint, he “distanced himself from what he saw as the atheism and antireligious politics of monism, but not necessarily from the scientific agenda”, Gliboff holds. Plate “continued to consider himself a monist, but emphasized a unity of nature that could include aspects of the divine and need not entirely exclude his Christian and Germanic identity” [43].

Meanwhile, Bernhard Rensch made his contribution to the “Darwinisation” of biological systematics through his criticism of various anti-Darwinian currents in the German lands, but more importantly he

reconciled the Darwinian concept of macro-evolution with the tenets of gradualism (see: [35; 36]). Time passed, and Rensch's version of the Synthetic Theory of Evolution (usually abbreviated as STE) developed into a universal metaphysical conception based on a kind of Spinozism located within the same tradition as Goethe's hylozoism and Haeckel's monism. Lacking the explications of the directedness of evolution in terms of experimental science, he "pre-programmed" the appearance of intelligence on the level of humans by a sophisticated monist philosophy joined with a presumably naturalistic evolutionary biology.

At the heart of Rensch's "philosophy" is the idea that the only unquestionable objects for an investigator are their own psychic phenomena resulting from the immediate experiences: perceptions, imaginations, feelings and thoughts. Only an analysis of such experiences makes it possible to elaborate the concepts of extra-mental reality, which appear to be visible and testable phenomena (*Gestalt*). Rensch appeals to the reductive realism of the German philosopher and psychologist Theodor Ziehen (1862–1950), one of the most quoted authors in Rensch's works, who raised the question of the admissibility of "matter" as a scientific term. However, Rensch himself did not just share Ziehen's philosophy; he demonstrated that it was absolutely crucial for his entire theoretical system. Rensch labelled Ziehen's epistemological views a "monistic principle" [44, p. 29], and as any type of philosophical monism, the "monistic principle" establishes an ultimate, ontologically determinable reality, which cannot be multiplied or decomposed into further elements, thus representing the very basis of the Universe and providing it with the elements of an individualised whole.

To put it in a nutshell, monism implies elements of holism, and Rensch was looking for this kind of universal foundation [45]. Thus, Rensch did not accept psychological identity as a "philosophy" accomplishing his biology; rather, it should be regarded as the core of his worldview and his scientific methodology. Rensch was a proponent of the universal evolutionism and selectionism.

The combination of anthropocentric progressionism and pantheism championed by Rensch along with selectionism was certainly in sharp contrast to what other influential selectionists thought. Rensch's basic trick was to turn consciousness into the ostensible object of pre-organic determined evolution and natural selection. However, the postulation

of the pre-phenomenal nature of matter consequently had it that every particle of perceivable reality became ensured with a puny particle of intelligence. As intelligence is now a fundamental attribute of the Universe, the evolution of the Universe implies a “pre-programmed” movement towards intelligence in the form of human being. To make his concept compatible with the natural-scientific worldview, Rensch disguised this clearly teleological concept as the concept of universal selectionism, since selectionism was already widely acknowledged to be a respectable “teleology-free” concept. In other words, Rensch’s anthropocentric determinism is dressed up as universal selectionism.

CONCLUSION

Monism, Typology and Holism were the three tenets offered by J. W. von Goethe, that the most prominent German evolutionists persistently applied to their theoretical systems. They were well-known among the Russian-speaking and Anglo-American scientists (see [46]), however in Germany their role should be recognized as crucial. It was a system of conjoined epistemological propositions that overcame years of political disturbances and paradigmatic changes in science and culture. At the very core of these language-centered national movements in science was holism as a certain way of thinking, whereas the foundations, theoretical context and methodological effects of holism as such varied in different language realms.

Monism found few followers either in Russia or in English-speaking countries, remaining a specifically German bias in evolutionary biology. Bernhard Rensch, an obvious supporter of a “cosmic view of evolution” [47], also stood for a type of holism. Although he developed his theoretical principles on a qualitatively different theoretical level, they followed the methodological tenets of Goethe and Haeckel. It should be stressed that this search for a unifying principle of every process in the Universe became crucial in a clearly speculative field as well. Thus, George Santayana (1863–1952), a famous American proponent of naturalism, thought the Matter to be the dominant factor of the activity of all biological substances, and differentiated himself from the Goethean tradition: “Naturalism <...> is something to which I thoroughly wed-

ded that I like to call it materialism, so as to prevent all confusion from romantic naturalism like Goethe's, for instance, or that of Bergson. Mine is the hard, non-humanistic naturalism of the Ionian philosophers, of Democritus, Lucretius and Spinoza" [48, p. 333–334]. He even saw the root of the moral attitude in Nature, which itself generates human ideals. However, he acknowledged Matter (in his *Realms of Being*) as only one of four realms, the others being Essence, Truth, and Spirit. Yet, Santayana's naturalism remains too contemplative compared to the case of such German metaparadigm, the representatives of which demonstrate close relations of theoretical tenets and empirical data. In this respect the English-speaking countries tended to demonstrate a binary construction: there are philosophers who search for the Truth from the first principles, and there are scientists who investigate into the truth of facts. Idealistic morphology obviously remained barely influential in Great Britain and the USA during both Darwinian revolutions, while it was strikingly prominent in Germany.

On the other hand, holism in the Russian investigatory context was the result of experimental studies, which showed close interrelations between organisms and their environments. An "environmentalist holism" was characteristic for both Darwinian and non-Darwinian doctrines, the case in point being Leo Berg's "Nomogenesis" accompanied by the theory of landscape zones. In its extreme variety, Russian-speaking holistic school created the theory of biosphere. Prominent evolutionists such as Alexander Kowalevsky (1840–1901), Elie Metschnikoff (1845–1916) or Kliment Timiryazev (1843–1920) were critical not only of Haeckel's monism but also of Haeckel's speculative theories in general. Haeckel, by contrast, appreciated Kowalevsky's work very much. In his *Anthropogenesis*, Haeckel wrote: "The most significant germ histories in the recent time were those of Kowalevsky" [49, p. 49]. It is astonishing in this respect that both Kowalevsky and Metschnikoff were either indifferent or even hostile to Haeckel and his theories. Vladimir Vernadsky (1863–1945) developed a holistic methodology while elaborating his biosphere theory, but his holism, in contrast to the German tradition, was based on "empirical generalisations" and excluded any references to "typology" or "essentialism" [50].

To summarise, Haeckel's monism, as well as other versions of German monism (such as Ostwald's), was well known in the pre-revolutionary

Russia, but its relatively marginal position in Russian evolutionary biology cannot be compared to its central role in Germany. As to the third Goethean principle (typology), it is well known that typology under different names (e.g. idealistic morphology) was widespread in Germany lands before the First World War and even after the Second World War. While the English-speaking countries experienced the rapid expansion of the Evolutionary Synthesis, the growth of evolutionary theory in the Soviet Union and, partly, in East Germany was distorted by the political repressions associated with the infamous Trofim D. Lysenko (1898–1976) and his partisans [51; 52]. The history of science here transforms into the philosophy of science, because such examples of stability and steady character of ideas within this or that scientific domain bring us back to the classical Hegelian concept of *Volksgeist*. Although we have mentioned earlier that we consider mental traditions to be detectable by language use rather than by politically determined national borders or whatsoever, one cannot but try to interpret the reason, in which the specific features of traditional articulation of concepts and notions are rooted. For instance, there exists a serious problem of translation and borrowing of newly born terms, the most vivid example here being, perhaps, the realisation of *Weltanschauung* in the English or Russian-speaking traditions. The answer to the question of why and what made Spinozian monism so influential primarily in German lands and not in the Russian Empire or the English-speaking cultures does not lie on the surface, because in all the three regions Spinoza had been both translated and well-known by the turn of the 20th century. However, investigators' best supporters are facts, and lacking definite clues, one should follow Wittgenstein's famous proposition and continue their work.

References

1. Levit, G. S., Hossfeld, U. and Olsson, L. (2014), "The Darwinian revolution in Germany: from evolutionary morphology to the modern synthesis", *Endeavour* no. 38 (3–4), pp. 268–278.
2. Boeing, G. (2016), "Visual analysis of nonlinear dynamical systems: chaos, fractals, self-similarity and the limits of prediction", *Systems*, no. 4, p. 37. <https://doi.org/10.3390/systems4040037>
3. Buskell, A. (2017), "What are cultural attractors?" *Biology & Philosophy*, no. 32(3), pp. 377–394.
4. Levit, G. S. (2007), "The roots of Evo-Devo in Russia: is there a characteristic 'Russian tradition'?" *Theory in Biosciences*, no. 4, pp. 131–148.

5. Todes, D.P.(1987), "Darwin's Malthusian metaphor and Russian evolutionary thought, 1859–1917", *Isis*, no. 78(4), pp. 537–551.

6. Hillermann, A. and Hügli, A. (1984), "Stichwort Monismus", in Ritter J., Gründer K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Schwabe, Basel, Stuttgart.

7. Geldard, R.G. (ed.) (2005), *The Essential Transcendentalists*, Jeremy P.Tarcher/Pinguin, New York, 265 p.

8. Levit, G.S., Hossfeld, U., and Reinhold, P.(2016), *Meilensteine aus 200 Jahren Thierarztneykunst in Jena (1816–2016)*, DVG Verlag, Giessen, 256 p.

9. Goethe, J.W.(1988), "The metamorphosis of plants", in Miller D. (ed.), *Scientific studies*, New York, Suhrkamp.

10. Heitler, W.(1998), "Goethean science", in Seamon, D. and Zajonc, A. (eds.), *Goethe's Way of Science*, State University of New York Press, New York.

11. Goethe, J.W.(1795), „Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie“, in: *Sämtliche Werke*, Band 12, pp.120–155.

12. Tantillo, A. O. (2002), *The will to create: Goethe's philosophy of nature*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 272 p.

13. Winsor, M. (2006), "The creation of the essentialism story: an exercise in meta-history", *History and Philosophy of the Life Sciences*, no. 28, pp.149–174.

14. Levit, G.S. and Meister, K. (2006), "The history of essentialism vs. Ernst Mayr's "essentialism story": a case study of German idealistic morphology", *Theory in Biosciences*, no. 124(3–4), pp. 281–307.

15. Goethe, J.W.(1950), *Sämtliche Werke. Die Faustdichtungen*. Band 5. Artemis, Zürich.

16. Meyer-Abich, A. (1949), *Biologie der Goethezeit*, Hippokrates-Verlag, Stuttgart, 302 p.

17. Hossfeld, U., Levit, G.S. and Olsson, L.(2016), "Haeckel reloaded: 150 Jahre "Biogenetisches Grundgesetz"", *Biologie in unserer Zeit*, no. 46(3), pp. 190–195.

18. Haeckel, E. (1872), *Die Kalkschwämme. Eine Monographie* 3 Bände, Georg Reimer, Berlin.

19. Haeckel, E. (1917), *Kristallseelen: Studien über das anorganische Leben*, Kröner Verlag, Leipzig, 152 p.

20. Haeckel, E. (1904), *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträtsel*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 375 p.

21. Ziche, P. (ed.) (2000), *Monismus um 1900: Wissenschaftskultur und Weltanschauung*. Ernst-Haeckel-Haus-Studien 4., VWB Verlag, Berlin, 200 p.

22. Haeckel, E. (1899), *Die Welträtsel*, Emil Strauss, Bonn, 489 p.

23. Haeckel, E. (1914), *Gott-Natur (Theophysis)*, Alfred Kroener Verlag, Leipzig, 71 p.

24. Weber, H. (2000), *Monistische und antimonistische Weltanschauung*. Ernst-Haeckel-Haus-Studien 1, VWB Verlag, Berlin, 260 p.

25. Verworn, M. (1904), *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Barth, Leipzig.

26. Gomperz, H. (1905, 1908), *Weltanschauungslehre (Methodologie und Noologie)*. [The Doctrine of World-View (Methodology and Noology)] 2 Bände.

27. Haeckel, E. (1866), *Generelle Morphologie der Organismen*. Band I, Georg Reimer, Berlin.

28. Richards, R. J. (2008), *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 576 p.
29. Hopwood, N. (2006), "Pictures of evolution and charges of fraud Ernst Haeckel's embryological illustrations", *Isis*, no. 97, pp.260–301.
30. Kutschera, U. (2016), "Haeckel's 1866 tree of life and the origin of eukaryotes", *Nature Microbiology*, no. 1/16114. DOI: 10.1038/nmicrobiol.2016.114.
31. Grim, J. and Tucker, M. E. (2014), *Ecology and religion*, Island Press, Washington, 365 p.
32. Hossfeld, U. (2002), "Konstruktion durch Umkonstruktion: Hans Bökers vergleichende biologische Anatomie der Wirbeltiere", *Verh Geschichte Theor Biol*, no. 9, pp. 149–169.
33. Böker, H. (1932), "Goethe und die Anatomie", *Münchener medizinische Wochenschrift*, no. 79, pp. 457–461.
34. Levit, G. S. and Hossfeld, U. (2006), "The forgotten "Old Darwinian" synthesis: the evolutionary theory of Ludwig H. Plate (1862–1937)", *NTM*, no. 14, pp. 9–25.
35. Reif, W. E., Junker, T. and Hossfeld, U. (2000), "The synthetic theory of evolution: general problems and the German contribution to the synthesis", *Theory in Biosciences*. no. 119, pp. 41–91.
36. Junker, T. and Hossfeld, U. (2009), *Die Entdeckung der Evolution: Eine revolutionäre Theorie und ihre Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 275 p.
37. Reynolds, P. D. (2002), "The Scaphopoda", *Advances in Marine Biology*, no. 42, pp.137–236.
38. Levit, G. S. and Hossfeld, U. (2006), "The forgotten "Old Darwinian" synthesis: the evolutionary theory of Ludwig H. Plate (1862–1937)", *NTM* no. 14, pp. 9–25.
39. Hossfeld, U. and Levit, G. S. (2011), "Ludwig Plate: Haeckel Nachfolger mit vielen Facetten", *Biologie in unserer Zeit* no. 41(6), pp. 412–413.
40. Kellogg, V. (1909), "Poulton and Plate on evolution", *Am Nat* no. 43(509), pp.317–320
41. Berg, L. S. (1926), *Nomogenesis or evolution determined by law*, Constable, London, 477 p.
42. Plate, L. (1913), „Selektionsprinzip und Probleme der Artbildung“, *Ein Handbuch des Darwinismus, 4. Auflage*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 650 p.
43. Gliboff, S. (2012), "Monism and morphology at the turn of the 20th century", in Weir, T. H. (ed.) *Monism: science, philosophy, religion, and the history of a worldview*, Palgrave-Macmillan, New York, pp 135–158.
44. Rensch, B. (1971), *Biophilosophy*, Columbia University Press, New York, 377 p.
45. Levit, G. S., Simunek, M. and Hossfeld, U. (2008), "Psychoontology and psychophylogeny: the selectionist turn of Bernhard Rensch (1900–1990) through the prism of panpsychistic identism", *Theory in Biosciences*, no. 127, pp. 297–322.
46. Esposito, M. (2017), "The organismal synthesis: holistic science and developmental evolution in the English-speaking world, 1915–1954", in Delisle, R. G. (ed.) *The Darwinian tradition in context: research programs in evolutionary biology*, Springer, Cham, pp. 219–242.
47. Delisle, R. (2009), "The uncertain foundation of neo-Darwinism: metaphysical and epistemological pluralism in the evolutionary synthesis", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, no. 40, pp.119–132.

48. Blau, J.L. (1952), *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice-Hall, Inc., New York, pp. 333–334.

49. Haeckel, E. (1874), *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Wilhelm Engelmann, Leipzig, 431 p.

50. Levit, G.S. (2011), “Looking at Russian Ecology through the Biosphere Theory”, in Schwarz, A. E. & Jax, K. (Eds.), *Revisiting ecology: Reflecting concepts, advancing science*. Springer, Berlin, pp. 196–210.

51. Roll-Hansen, N. (2005), *The Lysenko effect: the politics of science*, Humanity Books, New York, 335 p.

52. Hossfeld, U. and Olsson, L. (2002), “From the modern synthesis to Lysenkoism, and back?”, *Science*, no. 297 (5578), pp. 55–56.

УДК 008

«Философия откровения» и проблемы прагматики культуры

Д. А. Лунгина

Берлинские лекции по «Философии откровения», впервые прочитанные Ф. В. Й. Шеллингом в 1841–1842 гг., рассматриваются не в философском, а в историко-культурном контексте, включающем их рецепцию. Подход автора статьи продиктован самой тематикой и методом Шеллинга — рассуждать о действительности (существовании) Бога не в категориях чистой мысли, т. е. «отрицательной философии», а в категориях фактичности. Объявляя своей темой действительность, «положительная философия» тем самым сопоставляет бытие Бога и исторический опыт христианства включая современный. Устное и письменное обнародование учения Шеллинга приводит, однако, к прагматическому конфликту, вызванному несоответствием между сообщением и реакцией адресатов. Повестка 1840-х годов, перехваченная левым гегельянством (с присущим ему критическим отношением к религии), правым гегельянством и представителями консервативного лагеря (и их стратегией подчинения христианства целям государственного строительства), позитивизмом (претензией естественных и социальных наук на собственное обоснование действительности), на фоне общего раскола веры и знания делает невозможным восприятие философии откровения, адекватное замыслу ее создателя. Кризис христианства и ширящийся нигилизм создают для этого дополнительные условия. Сопутствовавшие философии откровения смысловые диссонансы рассматриваются в статье в статусе историко-культурного

события. Разбирается его генезис, учитывающий внутреннюю логику развития христианства в Новое время. Анализируется содержание этого события, т.е. сама суть смыслового конфликта, возникшего вследствие расхождения между высказыванием философа и общественной трансляцией его идей. Доказывается, что, даже изымая в ходе этой интерпретации Бога из действительности, культурная эпоха получает в качестве своего содержания действительность не безбожную, а полную потенциальных и зачастую неожиданных смысловых превращений, чему подтверждением служит дальнейшая судьба понятия экзистенции в европейской мысли. Принимаются во внимание и другие религиозные и философские рецепции позднего Шеллинга, вернувшие весомость его построениям.

Ключевые слова: Ф.В.И. Шеллинг, откровение, гегельянство, конфликтный коммуникативный акт, непонимание, прагматика культуры.

PHILOSOPHY OF REVELATION AND PROBLEMS OF CULTURAL PRAGMATICS

D. A. Lungina

This paper considers Schelling's Berlin lectures on Philosophy of Revelation (1841–1842) not in philosophical but in historical and cultural context including their reception. My approach follows Shelling's own subject area and method which imply the assertion of God's actuality (existence) not in terms of pure thought, i.e. "negative philosophy", but in terms of factuality. By proclaiming actuality as its subject, "positive philosophy" united God's existence and the historical Christendom including Modernity. However, publication of Schelling's lectures, both verbal and in press, resulted in pragmatic collision between the original author's utterance and the addressees' reaction. It was for the reasons I then analyze in my paper. I argue that the 1840-s agenda was intercepted by the Left Hegelians (and their criticism of religion), the Right Hegelians and the Conservatives (and their pursuit to include Christianity in state-building), and Positivism (pretence of natural and social science to be the only ground of actuality). I conclude that together with the crisis of Christendom and the spreading nihilism they provided additional facilities for misunderstanding of Schelling's representation. I then argue that semantic conflicts which accompanied philosophy of Revelation can be considered as a historical and cultural pragmatic event. I analyze its genesis regarding the inner logic of Modern Christendom. I then turn to the cultural sources and consequences of this semantic conflict. I conclude that even when withdrawing God from "actuality", the cultural era gained, as its content, not godless actuality but the actuality fraught with unexpected and surprising semantic transformations. This is confirmed in the further development of the concept of existence (being) in European philosophy. At the end of the paper I touch upon the religious and philosophical receptions of the late Schelling which returned cogency to his representations.

Keywords: F.W.J. Schelling, revelation, Hegelianism, conflict communicative act, misunderstanding, pragmatics of culture.

«Философия откровения» — лекционный курс. Его проблематика держала Шеллинга в напряжении более десяти лет, заставляя вновь и вновь возвращаться к сказанному. Это курс, посредством которого он, переселившись из Мюнхена в Берлин в 1840 г. и возглавив кафедру покойного Гегеля, вступил в запоздалое соревнование с самым авторитетным умом эпохи, а затем, раздосадованный качеством опубликованных конспектов, перестал появляться перед студентами. Этот курс несет в себе проблемы не только отвлеченного характера. Причины, по которым остросовременная мысль не нашла своей аудитории, делают неудачу «Философии откровения» событием как философским, так и историко-культурным. Но чтобы раскрыть его смысл, восстановим сначала контекст произошедшего.

Неуспех берлинских чтений, начатых 15 ноября 1841 г., — факт столь известный, что о нем логично напомнить в виде цитаты: «“Юноши”, собравшиеся в аудитории Берлинского университета, чтобы выслушать это “откровение”, каждый на свой лад, но единодушно отвергли его. Замечательно, что в той аудитории собрались на время люди, с именами которых связаны едва ли не самые значительные направления философской, религиозной, исторической, социальной, политической мысли начала XX века. Вместе с 28-летним Киргегардом Шеллинга слушали Михаил Бакунин (27 лет), левые гегельянцы А. Руге, А. Чешковский и Ф. Энгельс (21 г.), Якоб Буркхардт (23 г.), историки Иоганн Дройзен (33 г.) и 46-летний Леопольд фон Ранке, логик и историк философии Ф. Трендленбург, а также М. Н. Катков (23 г.) и С. М. Соловьев (21 г.)» [1, с. 258]. Внеся сюда попутно нужные поправки, удалив Арнольда Руге из числа присутствовавших в аудитории [2, S. 806, 884], С. М. Соловьева, посещавшего лекции с осени 1842 г., из списка слушавших Шеллинга «вместе с Киргегардом» (который покинул Берлин в марте 1842 г.) и Михаила Каткова из числа отвергнувших его учение [3, с. 169–170]. Но остается неизменным, что большая часть знакомых с «Философией откровения» принципиально не приняла тех целей, которые ставил Шеллинг перед современной мыслью⁴.

⁴ Подробнее об общественной реакции см.: [4, S. 495–581; 5 (в печати); 6, p. 119–138].

Отвергнут был сам лейтмотив философии откровения, ее «формула»: «...под Богом все же должно мыслить нечто действительное» [7⁵, с. 113]. «Действительность» — главное слово и нерв эпохи, знакомые любому отечественному гуманитария по поворотам биографии В.Г.Белинского, — раскрывало духовную ситуацию Европы после смерти Гегеля (1831) именно через свою проблематичность. Стремление духа к абсолютной достоверности, задуманное у Гегеля как дело медленного и сосредоточенного свершения, большинство теперь понимало как действие, не терпящее отлагательств. Перед таким заданием было трудно устоять, еще труднее — понять его правильно. Казалось, искомая действительность сама идет в руки. Распри вспыхивали, как только при ближайшем разборе выяснялось, что неясно даже, как распорядиться полученным: отнести к «объективной реальности» и принять как факт или объявить «теорией» и потребовать пересмотра либо развенчать как иллюзию. В 1841 г. в Берлине Кьеркегор делает запись (перенесенную позднее в «Или — или»), которая свидетельствует об этом слове как уже обесмысленном: «Слова философов о Реальности [в оригинале “действительности”, *Virkelighed*. — Д. Л.] зачастую столь же обманчивы, как вывеска в окне лавки, на которой сказано: “Глажка белья”. Если вы принесете сюда свои вещи — останетесь в дураках; вывеска выставлена на продажу» [9, с. 57].

Чтобы утвердить действительность Бога как первоочередную задачу эпохи, Шеллинг должен был переосмыслить все понятие бытия. В традиции послекантовской философии — субъект-объектного полагания, субъект-предикатной связки, логики предикатов в целом. Он должен был вступить в спор не только со своим предшественником по кафедре Гегелем и его понятиями разума и действительности, но и Кантом и его учением о бытии как о не реальном, а логическом предикате в суждении. Возобновлял Шеллинг и на равных продолжал диалог с традицией докантовской классической философии — идеями Декарта, Спинозы и Лейбни-

⁵ «Философия откровения» цитируется по двухтомнику [7; 8], включающе-му перевод лекционного варианта 1844 г., который был скомпилирован сыном философа из разных источников. О проблемах аутентичности этого текста см.: [10 (в печати); 11].

ца, дабы восстановить энергию учений, обосновывающих бытие Бога. И тем не менее рационалистические обоснования бытия Бога, включая системы XVII в., подавались им как «отрицательная философия», требующая преодоления. Того же требовал и критицизм с его моральным, «в пределах только разума», обоснованием бытия Бога — как практически необходимого. Соответственно, в собственном учении, т. е. в «положительной философии», Шеллинг доказывал, что бытие, иначе говоря актуальность, или божественность, Бога состоятельны только как действительные.

Действительность в гегелевском варианте, понятие которой владело умами многих в той аудитории, он дезавуировал. Разум возводит свои конструкции, но их прочность очень слаба. Они или неосязаемы, идеальны как предмет чистого знания (а Бог к таковым не относится), или же лежат в основании вещей, постоянно перестраиваемых, как и всякая продукция духа, впадающего во время, т. е. вещей, чья суть — реализация задуманного, как это происходит в европейской цивилизации при развитии государства, общества, науки, университета и других духовных проектов. Конструкции разума, утверждал Шеллинг, состоятельны лишь там, где между замыслом и осуществлением имеется связь, выстроенная самим же разумом.

Но о вещах такого рода нельзя сказать, что они в собственном смысле слова существуют или что они действительны. Экзистенцией и действительностью наделено лишь то, что абсолютно трансцендентно по отношению к разуму. И существует, как говорит Шеллинг, бесосновно и самопроизвольно, оставаясь «в себе пребывающим, самому себе абсолютно равным *самим по себе*», «беспричинно существующим», нетранзитивным, «безусловно трансцендентным» [7, с. 108]. Оно «не предполагает совершенно ничего иного, кроме самого себя, не нуждается ни в чем, кроме того, чтобы хотеть, для которого посредине между бытием и небытием не находится ничего, кроме именно этого воления» [7, с. 261]. Таков, по Шеллингу, Творец этого мира.

Это бросает ответ и на Его произведение. Обратим внимание на новизну шеллинговского понимания мира. Здесь не идет речи о мире как о предмете познания. Энергия мира — это энергия творения. Поле ее действия — это поле свободного деяния, волеизъ-

явления. Его последствия предъявляет не только природа — предмет натурфилософии. Философия откровения отсылает и к темам позднего (после 1809 г. [12, с. 110]) периода творчества Шеллинга — теме свободы, т. е. способности к добру и злу, и теме художественного творчества как свободной игры.

Но надо помнить, что Шеллинг каждый свой новый философский этап начинал практически заново — «с начала, с абсолютного», и даже считал такое обнищание обязанностью философа: «Даже Бога должен оставить тот, кто хочет поставить себя в начальную точку истинно свободной философии. Здесь это значит: кто хочет это удержать, тот это потеряет, и кто это отдает, тот это найдет» [13, с. 205 (цит. Эрлангенские лекции 1821–1825 гг.)]. После 1831–1832 гг., когда у Шеллинга в общих чертах сложилась система «положительной философии», включая разделы, посвященные критике рационализма («отрицательной философии»), Бог стал рассматриваться в категориях фактичности — из требования отталкиваться от самого факта существования, или первичности (*prius*), абсолютного начала [7, с. 174–175]. Доказательство божественности этого начала и стало предметом его лекций.

Реакция по-гегельянски настроенных слушателей была предсказуемой [2, S. 675, 806; 5]. Уже первый систематический раздел курса демонстрировал разрыв с прежними образцами философствования. Ведь аудитории прежде внушали, что всякая философия заключается в понятиях и их связи. Но если весомость того, что именовал суждением Гегель, обеспечивалась логикой внутреннего движения понятий, что и позволяло суждению претендовать на отождествление действительности (в том числе и Бога) с актами разума (мыслящей речи), то фраза Шеллинга производила впечатление бесосновной. Как высказывание философии свободы и в том числе несвязанности актами разума такой она, собственно, и была.

Гегельянцев смущал не только акцент на «существовании» при служебной роли разума и его понятий. Усвоившим, что разум всемогущ, сообщалось о его служебной роли по отношению к громадности мироздания [7, с. 312]; о том, что цель философии — вопреки тому, во что, возможно, уже уверовали левогегельянцы, — вовсе не в том, чтобы «изменить мир». Если учение Гегеля при всем его

принижении конечного духа и экзистенции объединяло конечное с бесконечным, Абсолют и бескрайность человеческих способностей, то Шеллинг исходил из факта грехопадения и ввержения людей в состояние *tabula rasa* [7, с. 438]. Гегельянцам внушали, что мир «является сломанным единством. <...> Причиной [этого] не может быть Бог, ибо невозможно, чтобы тот же самый [деятель] сначала порождал единство, а затем вновь его ломал. <...>. В этом моменте в конце творения помимо Бога имеется еще только одна свободная причина (причина, которой ломается единство, должна быть свободной) — первоначальный человек. Следовательно, если не Бог, то, согласно совершенно правильному заключению, только человек мог быть тем, кто сломал единство» [7, с. 437]. Положительная философия как бы и вовсе не предполагала человека-деятеля. Энергия действительности мыслилась вне какого бы то ни было артикулированного отношения к человеческой созидательной активности. Откровение, «уготованное от основания мира» [8, с. 370], и предвосхищавшая его мифология; история церкви Петра и вызревавшее внутри него кульминационное событие откровения — Реформация; наконец, чаемая философом эпоха Иоанна — все это современность осмысляла как деяния Творца, а не Его творений. «Историческим» — и это в годы подъема исторической науки! — Шеллинг именовал само событие творения⁶. Но главный вызов времени состоял в пересмотре категории бытия в целом. Шеллинг не только фиксировал разрыв между бытием и понятием. Свободным от всех возможных актов рассудка и разума, т. е. независимым от условий познания, предстал сам родоначальник бытия. Бог философии откровения абсолютизировался от внутримирных конструкций как таковых.

⁶ Перенос акцента с логических связей (причинно-следственных, проясняющих, что есть сущее, *was es ist*) на «исторические» в Шеллинговом понимании («творческие», выделяющие само действительное наличие сущего, то, что оно есть (*dass es ist*)). П. В. Резвых поясняет так: «С точки зрения Шеллинга, центральное требование, предъявляемое философии в связи с постижением мира, — это требование “исторического” взгляда на его происхождение, то есть объяснение мира исходя “из некоторого действительного события” (*aus einem wirklichen Vorgang*) (Grundl. d. posit. Phil. S. 84); только в таком рассмотрении удостоверяется не содержание мира, а полновесность его онтологического статуса» [12, с. 123].

И тем самым демонстрировал, по словам А. Б. Паткуля, собственную «неподрачетность» человеческим проектам [14, с. 146; 15, р. 153–154].

«Нет», сказанное Шеллингу, было само по себе судьбоносным и для участников события, и для истории культуры в целом. На наш взгляд, это произошло потому, что действительность Шеллинга была крайне удалена от истории, как ее ощущали в то время, — того, что совершается человеком здесь и сейчас. Действительность мыслителя была слишком высоко поднята, чтобы стать местом для кого-то еще. В земной реальности этим воспользовались незамедлительно: с подачи берлинских левогегельянцев «Богом избранный философ»⁷ превратился в реакционера. Слишком вызывающим был для межреволюционной эпохи посыл тайного советника фон Шеллинга: лишь божественная энергия действительна, тогда как внутримировые постройки разума сплошь относительны.

Европейской культуре, которая всегда была так или иначе обращена к трансцендентному, известно много построений, подобных этому. Их предопределял сам историзм религии Богочеловека, формировавший такие поля культуры, в которых откровение всегда должно было найти себе опору или отклик. Из ярких примеров кануна Нового времени назовем исихастские споры о божественных энергиях XIV в., когда Григорий Палама, дабы спасти действительность Бога в преддверии эры секуляризации и гуманизма, ввел различение в Нем энергий и сущности, работающей, так сказать, в мире части и нетварной — как бы неприкосновенной и закрытой от познания. Целым «вулканом утопических проектов» [17] установления на земле царства Божия был, по словам А. Л. Доброхотова, Ренессанс. Не будет ошибкой применить это определение и к Реформации. По-своему выразителен в этом отношении и абсолютизм раннего Нового времени, сформировавший путем соединения христианской и ренессансно-языческой образности феномен сакрализации монархии. В связи

⁷ По выражению дипломата Х. К. Й. Бунзена, рекомендовавшего Шеллинга прусскому королю Фридриху Вильгельму IV, только что взошедшему на престол [16, S. 239].

с чем правомочно встает вопрос о светском или, по крайней мере, квазирелигиозном (политическом) происхождении этой сакрализации.

Но христианство в трактовке XIX в., унаследовавшего идеи Просвещения, породило вопросы еще более сложные. От них легко прийти в замешательство, особенно если оперировать очевидными примерами. И все же проведем ряд сравнений. «Философия откровения» пишется практически в те же десятилетия, что и «Явление Мессии» (Александр Иванов приступил к работе над картиной в 1837 г.), и тоже долго не отпускает ее создателя. Труд всей жизни предъявляет Иванову столь же сложноисполнимое задание: средствами светской, академической живописи выразить то, что ранее было, формально говоря, задачей иконописания. Но сразу приходится признать: результат получился остросовременным — соответствующим христианскому настрою XIX в. Выбрав предметом изображения не Творца, а Мессию, Александр Иванов сделал зримым *нравственное* послание Иисуса; художественные средства, которыми это было исполнено, подробно разбирает Михаил Алленов [18]. Собственно божественное Иванов истолковывал глазами тех, кто ждал Его вести; Шеллинг, напротив, мыслил откровение как объективный процесс.

Невозможно пройти и мимо того, кто, как и Иванов, бросил свой дар на утверждение реальности христианства, — Н.В.Гоголя, который по просьбе художника послужил моделью ближайшего к Христу персонажа. Но сопоставление с писателем снова доказывает уникальность Шеллинга. Особенно если согласиться с тезисом Михаила Эпштейна, что именно с Гоголя в России начинается эра «нового Средневековья» — завершающей стадии Модернитета, «когда исчерпывается его секулярный заряд, его рационализм, гуманизм, либерализм, когда уже на светской почве возникают новые религиозные искания и авангардные проекты спасения мира, когда переворачивается ход времени и Средневековье оказывается не позади, а впереди» [19, с. 160]. Послание Гоголя — острая реакция на секуляризацию, которая уже состоялась и которую он, бросая в огонь листы своего сочинения, хотел побороть, утвердив первенство религии над писательством. Религиоз-

ный энтузиазм писателя метил в современные мертвые души, т. е. в историческое событие нигилизма, — Шеллинг, напротив, констатировал грехопадение как изначальную мировую катастрофу. И если уже в лице церкви Павла христианство праздновало победу, взламывая ограниченность ранних государственно-церковных институций, то эру апостола Иоанна Шеллинг мыслил как победное шествие Благой вести, которому не грозит секуляризация⁸. Ведь философия откровения и была задумана, чтобы отменить ее. Если искусство постсекулярной эпохи, вынужденное, по мнению М. Эпштейна, заполнять своей «духовностью» религиозные пустоты, и поныне чревато надрывами [19, с. 96], то искусство в понимании Шеллинга не имеет ничего общего с этим настроением. Искусство и религия не компенсируют изъяны друг друга. У Шеллинга они служат общей задаче: осуществлению замысла Бога о мире — идее свободы, утверждающей через Творца свою действительность.

Настоящий вызов философу, как было сказано, исходил от его бывшего друга, тоже учившего о действительности как манифестации Святого Духа. Но спекулятивная философия была успешна именно в силу заключенного в ней противоположного смысла: божественное исторично; искусство и религия, государство и право являются Его делом. И, повторим, логическая конструкция Гегеля, выстроенная по правилам игры самой системы и не содержащая ничего, кроме объясняющих себя понятий, была по-своему неопровержима — и не только внутренне. Подтверждением ее прочности, как верило правогегельянство, служили сконструирован-

⁸ Размышляя о том, как в философии откровения сказывается современная эпоха, шеллинговеды сегодня приходят к противоположным выводам. Прочтению «эры Иоанна» как попытки утвердить торжество «священного порядка» (divine order) над секулярностью посвящена монография Роберта Гэзкоина «Религия, рациональность и сообщество: сакральное и секулярное в учении Гегеля и его критиков» [20, р. 199–210]. Шон Макрат приходит к обратным выводам, доказывая, что из философии откровения закономерно вытекает обмирщение христианства (см., напр., «Поздний Шеллинг и конец христианства» [21, р. 63–77], «Популизм и поздний Шеллинг о мифологии, идеологии и откровении» [22] и др.). Влияние берлинских лекций на развитие онтологического и политического анархизма (теории свободы) разбирается в статье Дж. Макгаха «Три скандала в философии Шеллинга. Онтология. Свобода. Мифология» [15, р. 138–165].

ное по законам разума государство и опирающиеся на него религиозные институты. Не могла разрушить это здание (а, наоборот, использовала его фундамент для своих концепций) и прямая атака на христианскую религиозность у левых гегельянцев — Л. Фейербаха, Д. Штрауса и Б. Бауэра.

Именно это культурное здание секуляризованной религии и стремился разрушить Шеллинг⁹. Поэтому с ним рядом часто ставят С. Кьеркегора, чья мысль была так же несистематична и так же обращалась не к определениям, а к вещам, скрытым за определениями. Подобно Шеллингу, Кьеркегор отвергал рационалистические доказательства бытия Бога и по-новому трактовал понятие существования, экзистенции. Но в главном они расходились: по Кьеркегору, христианство заключается во внутреннем отношении к Богу (*Inderligheden*). О религиозном переживании кьеркегоровского Бога противосмысленно даже спрашивать, существует ли предмет его веры и каков он [24, с. 72–73]. Для Кьеркегора Бог — это чистая возможность. Тогда как цель философии откровения — дать место Богу, существующему в действительности, т. е. утвердить Его бытие в форме фактического, положительного знания¹⁰.

Этот раскол в понимании божественного свидетельствует: в середине XIX в. запущенное Просвещением «изъятие» Творца из доминирующих парадигм культуры двинулось дальше. Религия, по-прежнему влияя на души людей и в основном сохраняя институциональную неприкосновенность, или подчиняла свои цели политическим и социальным предприятиям, незаметно перенимая их риторику, или уступала место другим формам познания, передавая им свои традиционные добродетели — внимательность, дисциплину и упорство. В качестве еще одного подтверждения беспрецедентности случая Шеллинга вспомним неизменный предмет его внимания — физика Майкла Фарадея, одного из основоположников современной теории электромагнитного поля и истового пуританина, «пророка» общины гласитов, к которой

⁹ Из ярких мест см. Мюнхенские лекции 1827 г., завершающиеся упреками Гегелю, что его философия стала новой религией [23, с. 526].

¹⁰ То есть как нечто существующее и в таком качестве понятое: «Действительным же миром мы всегда называем только то, что мы в нем постигли» [23, с. 501].

он принадлежал. Его пример свидетельствует, что научный (секулярный) и морально-религиозный нарративы могут разойтись настолько, чтобы уже не противоречить друг другу. Но указывает он и на то, что фактической действительностью эпохи был раскол веры и знания. Ввергающий Кьеркегора в отчаяние и как должное принимаемый Фарадеем, этот раскол делает еще более непонятной философию откровения, утверждающую обратное — что никакого конфликта не существует¹¹.

У этого дискурса, точнее, вынесенной из него идеи всеединства, конечно, были сторонники. Однако мысль Шеллинга, даже переходя на язык мифа, работала с вещами более отвлеченными, чем те, что рождались в ее ответных идеологических прочтениях. В связи с этим мы вынесем за скобки статьи проблемы консервативной интерпретации Шеллинга, ставшей востребованной после Венского конгресса в эпоху вторичной сакрализации монархий. Не разбираются, в частности, и русские рецепции, включая идеи цельности, однородности, подчинения народа воле суверена и другие впечатления, питающие славянофилов и западников в попытке осмыслить родную историю. Проблема культуры в нашем понимании лежит глубже, чем эстетико-религиозные искания одних групп и идеологические построения других, поскольку сам философ, делая действительность Бога своей темой, не относил сюда актуальные в ту пору вопросы социального конструирования. В отличие от Гегеля, он ставил религию выше государства [7, с. 233–234]; к тому же ему не выпало возможности говорить о государстве на языке философии откровения. Важнее отметить дру-

¹¹ Напомним в связи с этим позицию Джона Капуто, как и М.Эпштейн, уверенного, что именно этот раскол стал когда-то критичным для христианства: «К концу XIX столетия в среде интеллектуалов Бог действительно умер. Религиозная вера стала с научной точки зрения сомнительной (Дарвин), с точки зрения психоанализа — извращенной (Фрейд), экономически и политически — реакционной (Маркс), тогда как Кьеркегор полагал, что христианская вера представляет собой прыжок в Абсурд. Но все это практически не поколебало собственно церковного взгляда. Современность не предложила никакого духовного видения вместо того, который она ниспровергла» [25, с. 198]. Добавим в качестве комментария к статье Дж. Капуто, что эта ситуация, возможно, проясняет и вторую причину, по которой аудитория сопротивлялась Шеллингу как автору конкурирующего с Гегелем «великого метанарратива» эпохи.

гое — прагматическую в своей основе природу этого несовпадения, состоящую в данном случае в том, что смысл, порожденный реакцией истолкователей, начал превалировать над тем, что, собственно, утверждал философ.

И все же важнейшей проблемой в данном случае является непонятая коммуникативная цель самого «речевого акта», иными словами — его незавершенность. Ведь откровение так же входит в европейскую историю бытия, как и другие плоды христианской культуры, потребовавшие ответа со стороны философии, — наука, техника, рациональность Просвещения, романтический культ творчества и их естественное следствие нигилизм. Подобно нигилизму (в котором, по Хайдеггеру, берет слово «сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога» [26, с. 64]), философия откровения обозначает поворот в европейском бытии на правах альтернативы этому исходу.

Являет она собой другое начинание и по отношению к своему «двойнику» — позитивизму, перехватившему повестку дня. И возложившему на науку — главный социальный институт эпохи — невиданные прежде обязательства. Эпоха энергично утверждала обоснованность претензий науки на последнюю истину о вещах, поскольку именно общество в лице ученых отныне устанавливало такие научные (логические) законы, которые могли бы стать законами самой природы и социальной реальности. Иначе говоря, именно научной теории отныне предстояло решать, *что* действительно. И формировать практики, соответствующие этим решениям, тогда как «положительное» Шеллинга, словно колеблющаяся стрелка компаса, указывало на другие пути европейской культуры. И могло иметь явное продолжение, не помешай этому, кроме названных причин, еще и внутренняя парадоксальность самого сообщения, т. е. еще один прагматический конфликт — высказывания и непосредственного адресата. Актуальным событием, которое имеет место здесь и сейчас и требует огромного духовного напряжения, Шеллинг объявлял *априорное начало*, за которым разум может только с запозданием последовать. Но успеть к этому началу разум не в силах [7, с. 174–175]. Мало того, что принятие сего «неуспеха» Шеллинг объявлял победой и высшей целью раз-

ума, — возрадоваться этой удаче должны были еще и адепты разума гегельянцы.

Такую нездешность можно объяснить лишь тем, что сам он был уже давно захвачен этим другим началом. Какие еще коллизии заключал в себе *prius*, гипостазированный философом и сподвигший его на энергичное утверждение действительности Бога? И несли ли он что-либо в себе помимо того, что относится к сфере идей? Поведение Шеллинга, выдававшее его неуверенность, и общая негладкость того, что происходило с ним в первой половине 1840-х годов, сообщают об этом больше, чем общественная реакция на лекции. Здесь и затягивание с ответом на приглашение новопрвозглашенного короля стать официальным лицом немецкой философии, и нежелание жертвовать единственным богатством мыслителя — безмятежностью, и решение все же принять вызов судьбы и занять место Гегеля. Как продолжение — болезненное столкновение с миром¹², попытка снова спрятаться в отрешенность (неудачная) и затем — напрасная трата сил в тяжбе с тем самым слушателем, Г. Э. Г. Паулюсом, который первым в сыром и неприемлемом для публикации виде обнародовал лекции об откровении.

Ощущаемое философом другое начало и делало его эпоху настоящему переломной и от этого неустойчивой. Не зазвучавшее, вернее, не услышанное тогда заявление: существование, фактичность обладают собственным бытием именно потому, что никому не принадлежат; поскольку они выше не только представлений о них, но и волевых попыток встроить их в людские планы, они

¹² Свидетельство Кьеркегора: «Шеллинг выглядит таким свирепым, словно пьет уксус. Достаточно услышать лишь, как он говорит “я завтра же отсюда уеду (*ich werde morgen fortfahren*)” — в противоположность берлинцам, выговаривающим немецкое “g” чень мягко, он произносит очень твердо — как “k”, — чтобы представить всю ожесточенность его горечи. Недавно он опоздал на полчаса. Сам Якоб фон Тибой (главный герой одноименной комедии Хольберга. — *Прим. пер.*) во время осады Амстердама не имел такой устрашающей физиономии, с какой явился Шеллинг, сорвавший свое раздражение на аудитории в нескольких тирадах по поводу того, что в Берлине нет ни одних общественных часов. Чтобы все успеть, он захотел читать лекцию сверх намеченного времени. Но в Берлине этого не терпят, раздалась шиканья и шарканья, Шеллинг рассвирепел и закричал: “Если господам слушателям неприятно слушать, то я весьма охотно прекращаю: завтра же я уеду прочь (*ich werde morken fortfahren*)”» [27, с. 114–115].

и обладают качеством действительного, — это заявление стало хотя и отложенным, но все же состоявшимся другим началом европейской культуры. Эту стрелку будут колебать, реагируя на мысль Шеллинга, еще многие философские полюса. Например, «Чтения о богочеловечестве» (1877–1881) Владимира Соловьева (хотя и в модусе не действительности уже, а лишь необходимости христианства как противоядия от социализма. Тут соловьевские высказывания от утверждений предшественника отделит такое же расстояние, какое пролегает — если провести лингвистическую аналогию — между «декларациями»/«директивами» и «репрезентативами»). Или хайдеггеровский курс 1936 г. «Исследования о сущности человеческой свободы», где откровение снова состоит как факт — хотя и не действительности Бога, а «самооткровения самого существования»¹³. На этом фундаменте будет стоять вся герменевтика фактичности XX в.

Своеобразным откликом на это другое начало и порожденный им распад культурных смыслов можно считать, собственно, и зародившееся в 1860-е годы учение Чарльза Пирса, получившее название семиотики и исходившее из того, что всякое размышление — это «интерпретация знаков того или иного рода». Но это обстоятельство подчеркнет не только семиотический аспект начала, засвидетельствованный слушателями Шеллинга: в поле культуры факты легко переходят в разряд верований и наоборот. Оно высветит и причины этой подвижности, иначе говоря — его онтологический аспект: философские высказывания придают действи-

¹³ «Из этого объяснения: основа как то, что образует опору (*Unterlage*), существование как самооткровенное, — говорит Хайдеггер, — уже очевидно, что это различие никоим образом не совпадает с распространенным в философии [различием]: *essentia* и *existentia*, “сущность” (*Wesenheit*) и “наличное бытие” (*Dasein*), бытие-что (*Was-sein*) и бытие-это (*Das-sein*) (*Heidegger M. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Tübingen. 1971. S. 129)» (цит. по: [12, с. 122]). Правомочность выводов Хайдеггера подтверждает П. В. Резвых: «...бытие нельзя мыслить целиком заранее, прежде чем оно есть, что и выражается его обозначением как *unvordenkliche Sein*. Таким образом, в шеллинговской онтологии 1830–1840-х годов фиксируется принципиальный “раскол между бытием и понятием”. <...> Только благодаря тому, что бытие выходит за пределы понятия, что оно тождественно понятию не целиком, а лишь отчасти, только в силу этого имеется нечто действительное» [12, с. 120].

тельность не только тому, что выглядит шатким и условным в глазах истолкователей. Они способны сделать существующим даже то, чего не существует.

Литература

1. Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс — Гнозис, 1992.
2. Hundt M. (Hg.) Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837–1844). Berlin: Akademie, 20
3. Катков М. Н. Из писем М. Н. Каткова к матери и брату // Русск. вестник. 1897. Т. 250. Август. С. 132–178.
4. Schelling F. W. J. Philosophie der Offenbarung 1841–1842. Herausg. u. eingel. v. Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
5. Миронов Д. Г., Лунгина Д. А. Реакция немецкой публики на лекции Шеллинга: некоторые дополнения. Послесловие к статье Т. О. Олесена «Шеллинг в прочтении Кьеркегора: историческое введение. Ч. II» // Вопр. философии. 2020. № 1? С.? (в печати).
6. Whiteley G. Schelling in Berlin // Whiteley G. Schelling's Reception in Nineteenth-Century British Literature. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. P. 119–138.
7. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2000.
8. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Наука, 2002. Т. 2.
9. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.
10. Олесен Т. О. Шеллинг в прочтении Кьеркегора: историческое введение. Ч. I // Вопр. философии. 2019. № 9? С.? (в печати).
11. Резвых П. В. Шеллинг и архив Шеллинга: приближаясь к границам выразимого // Русский журнал. 2012. 12.05. URL: <http://www.russ.ru/pole/SHellings-i-arhiv-SHellinga-priblizhayas-k-granicam-vyrazimogo> (дата обращения: 02.06.2019).
12. Резвых П. В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Г. В. Й. Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения) // Вопр. философии. 1996. № 1. С. 110–123.
13. Бибахин В. В. История современной философии (Единство философской мысли). СПб.: Владимир Даль, 2014.
14. Паткуль А. Б. К публикации русского перевода трактата «Об источнике вечных истин» Ф. В. Й. Шеллинга // Einai. 2012. № 2 (2). С. 123–153.
15. McGeough J. Three Scandals in the Philosophy of F. W. J. Schelling: Ontology, Freedom, Mythology // Anarchist Development in Cultural Studies. 2013. № 2. P. 138–165.
16. Fischer K. Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg: C. Winter, 1902.
17. Доброхотов А. Л. Религиозные революции Раннего Модернитета // Прозрительский портал Academy.su 2014. 29.10. URL: <http://www.academy.su/main/teksty-lekciy/print:page,1,36-aleksandr-lvovich-dobrohotov-epoha-vozrozhdeniya.html> (дата обращения: 02.06.2019).

18. Алленов М. М. Александр Андреевич Иванов. Л.: Художник РСФСР, 1989. 32 с. с ил.

19. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: Аст-Пресс, 2014.

20. Cascoigne R. Religion, Rationality and Community: Sacred and secular in the thought of Hegel and his critics. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.

21. McGrath S. J. The Late Schelling and the End of Christianity // Schelling Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie. 2014. В. 2. S. 63–77.

22. McGrath S. J. Populism and the Late Schelling on Mythology, Ideology, and Revelation // Analecta Hermeneutica. 2017. Vol.9. URL: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/issue/view/129/showToc> (дата обращения 02.06.2019).

23. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 387–560.

24. Лунгина Д. А. Серен Кьеркегор и история христианства в XIX веке. М.: Воробьев А. В., 2015.

25. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3. С. 186–205.

26. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 63–176.

27. Роде П. П. Серен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск: Урал ЛТД, 1998.

References

1. Shestov L. I. (1992), *Kierkegaard and existential philosophy*, Progress — Gnosis Publ., Moscow. (In Russian)

2. Hundt M (ed.) (2010), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837–1844)*, Akademie, Berlin.

3. Katkov M. N. (1897), Extracts from letters to mother and brother, *Russkiy Vestnik*, vol. 250, August, pp. 132–178.

4. Schelling F. W. J. (1993), *Philosophie der Offenbarung 1841–1842*, in Frank M. (ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.

5. Mironov D. G. and Loungina D. A. (2020), German public reception of Schelling's lectures: several supplements. Introduction to Tonny Aagaard Olesen's article "Schelling: a historical introduction to Kierkegaard's Schelling" (Part II) in *Voprosy Filosofii*, (in press).

6. Whiteley G. (2018), Schelling in Berlin, in Whiteley, G., *Schelling's Reception in Nineteenth-Century British Literature*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 119–138.

7. Schelling F. W. J. (2000), *Philosophie der Offenbarung*, vol. 1, translated by Pestov, A., Nauka Publ., St.-Petersburg. (In Russian)

8. Schelling F. W. J. (2002), *Philosophie der Offenbarung*, vol. 2, translated by Shurbelev A., Nauka Publ., St.-Petersburg. (In Russian)

9. Kierkegaard S. (2005), *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, Translated by Isaev S., Isaeva N., Izdatel'stvo Sankt-Petersburgskogo Universiteta Publ., St.-Petersburg. (In Russian)

10. Olesen T. A. (2019), Schelling: a historical introduction to Kierkegaard's Schelling" (Part I), *Voprosy Filosofii*, vol. 9?, pp. ? (in press).
11. Rezvykh P. V. (2012), Schelling and Schelling's Archive: Approaching the Limits of the Unspeakable, Available at: <http://www.russ.ru/pole/SHell-ing-i-arhiv-SHell-inga-priblizhayas-k-granicam-vyrazimogo> (accessed: 02.05.2019).
12. Rezvykh P. V. (1996), Being, essence and existence in late Schelling's ontology (regarding Shelling's statement of creation problem), *Voprosy Filosofii*, vol. 1, pp. 110–123.
13. Bibikhin V. V. (2014), *History of modern philosophy (Unity of philosophical thought)*, Vladimir Dal' Publ., St.-Petersburg. (In Russian)
14. Patkul' A. B. (2012), Foreword to Russian translation of Schelling's treatise 'On the source of the eternal truths', *Einai*, vol. 2, no. 2, pp. 123–153.
15. McGeough J. (2013), Three scandals in the philosophy of F. W. J. Schelling: ontology, freedom, mythology, *Anarchist Development in Cultural Studies*, vol. 2, pp. 138–165.
16. Fischer K. (1902), *Schellings Leben, Werke und Lehre*, C. Winter, Heidelberg, Germany.
17. Dobrokhotov A. (2014), "Religious revolutions of Early Modernity", Available at: <http://www.academy.su/main/teksty-lekciy/print:page,1,36-aleksandr-lvovich-dobrokhotov-epoha-vozhrozhdeniya.html> (accessed: 02.05.2019).
18. Allenov M. M. (1989), *Aleksandr Andreyevich Ivanov*, Khudozhnik RSFSR Publ., Leningrad. (In Russian)
19. Epstein M. N. (2014), Religion after atheism. New perspectives of theology, Ast-Press Publ., Moscow. (In Russian)
20. Cascoigne R. (1985), *Religion, Rationality and Community: Sacred and secular in the thought of Hegel and his critics*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers.
21. McGrath S. J. (2014), The late Schelling and the end of Christianity, *Schelling Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie*, vol. 2, pp. 63–77.
22. McGrath S. J. (2017), Populism and the Late Schelling on mythology, ideology, and revelation, *Analecta Hermeneutica*, vol. 9, Available at: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/issue/view/129/showToc> (accessed: 02.05.2019).
23. Schelling F. W. J. (1989), On the history of the new philosophy (Munich lectures), in Schelling F. W. J. *Sochineniya*, vol. 2, Mys'l Publ., Moscow, pp. 387–560. (In Russian)
24. Loungina D. A. (2015), *Søren Kierkegaard and history of Christianity in the XIXth century*, Vorob'ev A. V. Publ., Moscow. (In Russian)
25. Caputo J. (2011), How the secular world became post-secular, *Logos*, vol. 3, pp. 186–205.
26. Heidegger M. (1993), European nihilism, in Heidegger, M., *Vremya i bytiye* [Time and being], Respublika Publ., Moscow, pp. 63–176. (In Russian)
27. Rohde P. P. (1998), *Sören Kierkegaard mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Translated by Boldyrev N., Ural LTD. Publ., Chelyabinsk. (In Russian)

УДК 101.1

«Жизненный мир» как характеристика философского восприятия бытия у Ю. Хабермаса¹⁴

В. В. Миронов

В статье, публикуемой в связи с 90-летним юбилеем знаменитого философа, анализируются его представления о природе философского знания. Отмечается присутствие в его учении сопряженности философского познания и обыденного сознания. Хабермас говорит о принципиальном расхождении естественнонаучного и философского взгляда на мир. В научной картине объективного мира не остается места нашему жизненному миру. Лишь язык как необходимое средство коммуникации способствует взаимосвязи и «переплетению» процессов познания (открытия мира) и обучения. Современная культура под влиянием науки и технологий развивается таким образом, что происходит «вытеснение» жизненного мира на периферию сознания. По Хабермасу, в современных условиях философия вполне может существовать как «философия без дефиса» и рефлексировать, как мы часто пишем, над предельными основаниями бытия, что, как нам представляется, и является предметом метафизики. Это особенно ценно в условиях моды, когда под философией понимается все, что угодно, а сам термин «философия» часто используется как некая приставка к чему угодно, то есть как та самая «философия с дефисом». Таким образом, философия немецкого мыслителя приобретает особую актуальность.

Ключевые слова: философия, метафизика, объективный мир, жизненный мир, Хабермас.

THE «VITAL WORLD» AS CHARACTERISTIC OF J. HABERMAS' PHILOSOPHICAL PERCEPTION OF EXISTENCE

V. V. Mironov

In article prepared to 90-year anniversary of the famous philosopher, his ideas of the nature of philosophical knowledge are analyzed. Presence at his doctrine of associativity of philosophical knowledge and ordinary consciousness is noted. Habermas speaks about a basic divergence of a natural science and philosophical views of the world. In a scientific picture about the objective world our vital world does not

¹⁴ Данная статья представляет собой сокращенную и переработанную версию вступительного текста к книге: *Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру / Habermas J. Von den Weltbildern zur Lebenswelt. М.: Идея-Пресс, 2011.*

have the place. Only language as necessary communication medium promotes interrelation and “interlacing” of processes of knowledge (opening of the world) and training processes. Modern culture under the influence of science and technologies develops in such a way that there is “*replacement*” of the vital world on the periphery of consciousness. According to Habermas, in modern conditions the philosophy can exist as “philosophy without hyphen” and to reflex, as we often write, over the limit bases of existence, what, from our point of view, is metaphysics’s subject. It is especially valuable in the conditions of fashion when the philosophy is understood as everything-anything, and the term “philosophy” is often used as a certain prefix to anything, that is that “philosophy with a hyphen”. Thus, the concept of the German philosopher is of particular relevance

Keywords: philosophy, metaphysics, «objective world», «life world», Habermas.

Во многих работах, размышляя над природой философского знания, Юрген Хабермас ставит проблему: каким образом философия как форма сложного рефлексивного анализа бытия, что сопряжено с соответствующей терминологией, безусловно отдаленной от обыденного сознания, тем не менее незримыми нитями с ним связана. Философия всегда обращена к человеку, и идеи, обсуждаемые в ней, касаются каждого. В этом смысле философ должен осознавать определенную ответственность за те идеи, которые он «выбрасывает» в мир. Философия выступает как основание мировоззрения, и у каждого человека в основе его мировосприятия присутствует некий общий взгляд на мир.

Ю. Хабермас указывает, что мировоззрение — это особая понятийная конструкция, являющаяся результатом ориентации человека в мире. Оно несводимо к простой совокупности знаний, а всегда представляет собой восприятие и переживание самого себя в этом мире, проекцией на мир своего сознания. Философии в этом процессе принадлежит особая роль. Она не замыкается рамками предметного самоограничения, что является условием развития науки и порождает опредмеченные представления об истине, системе ее обоснования и пр. Философия синтезирует знания и различные формы и способы переживания человеком мира. Таким образом, философия способствует формированию целостного мировоззрения, когда «миропонимание и самопонимание корреспондируют друг с другом» [1, с. 75].

Это противостоит сциентистской трактовке философии как только науки. Сам термин «наука» как таковой малофункционален. Когда мы его используем, мы, как правило, имеем в виду конкретную науку. То же происходит и в философии, которая в этом случае начинает рассматриваться как совокупность отдельных дисциплин, что может значительно исказить ее сущность. Появляется множество философий чего-то (философия сознания, философия науки, философия права и пр.). Это приводит к фрагментации философии как особого, отличающегося от наук, типа знания, и она теряет свое важнейшее свойство — целостность.

Хабермас ставит проблему того, как знания, представляющие собой отдельные картины мира, могут быть включены в общее представление о мире, и для описания этого он вводит понятие *жизненного мира*, в котором человек пребывает изначально. Жизненный мир — это не картина мира как некий взгляд на мир или простая совокупность отдельных научных картин мира или религиозных представлений. Он «не имеет ни значения возвышенного космоса или порядка вещей, ни последовательности времен мира или событий, вытекающих из истории спасения». Наверное, можно было бы сказать, что это жизненный образ бытия как особого типа целостного философского воззрения.

Философское восприятие мира возникает задолго до появления научных теорий и всегда присутствует в нас как внетеоретическое, личностное и коллективное переживание бесконечного бытия конечными существами, по выражению К. Ясперса, «заброшенными» в этот мир. Хабермас замечает, что такое переживание не может быть сведено ни к кантовскому звездному небу над нами, ни к божественной абсолютной и обязательной истине. Это целостное мифологическое переживание, которое сопровождает человеческое существование и в котором личность, коллектив, природа слиты в единое целое, обеспечивая, по мысли философа, пространство человеческой коммуникации.

Любопытно, что об этом слиянии субъектности восприятия природы и самой природы писал В. В. Соколов, отмечая, что мифологическое мировоззрение оказывает влияние на человеческую культуру именно в силу его изначальной субъектности. Миф

возникает вместе с возникновением слова как такового, отражая стихию самой первобытной жизни как результат обобщающей деятельности мысли, но обобщающей не с помощью логики, а с помощью образов и метафор. Здесь коллективное преобладает над индивидуальным. «В эту эпоху почти еще нетронутой природы субъект минимален, а объект максимален» [2, с. 137].

В период доминирования мифологического сознания наряду с пониманием существования осознаваемой внешней природы («ОНО»), человек фиксирует свое «Я» как некую относительную выделенность из бытия или осознаваемую индивидуальность и осознает свою зависимость от сообщества, в котором он существует как некое «Мы», т.е. фиксирует свою коллективность. «ОНО», или природа, вечно и устойчиво, тогда как существование «Я» внутри этой устойчивости, напротив, не может быть осмысленно вне понятия временности. Таким образом, возникает «тотальное понятие природы», а «фактор времени, противостоящий вечности, образует важнейшие предпосылки субъектности. Именно этот фактор свидетельствует о нарастающей активности субъектного начала» [3, с.12], поэтому философия не может оторваться от пуповины субъектного начала и роль коллективного восприятия всегда актуальна.

«Жизненный мир» Хабермаса — это мир субъектности, который обеспечивает смысловую коммуникацию. В условиях возникновения глобального коммуникационного пространства мы можем говорить о «коммуникационно-теоретическом понятии жизненного мира».

Понятие жизненного мира противостоит фальсифицируемому знанию, которое доминирует в науках. Оно всегда перформативно и определяет нашу деятельность. В то же время философские понятия, даже похожие на понятия обыденного языка, на самом деле описывают предельную область рефлексии, а не просто отдельные или обобщенные обозначения тех или иных событий или явлений конкретного мира. Поэтому здесь доминирует не достоверность как проверяемость, а *интуитивная достоверность*, которая так характерна для нас и в обыденной жизни. Именно в этом смысле философия всегда остается близкой к обыденному сознанию, т.е. к сознанию отдельного человека, и мы осознаем жизненный

мир только перформативно [1, с. 79]. В основе убеждений человека, утверждает философ, интуитивные жизненные переживания и практики занимают более важную роль, выступая как проверенные личным опытом знания, чем теоретические (научные) истины. Эти переживания обеспечивают такое состояние человека, как уверенность: уверенность в истине, в своей правоте или правоте другого. Хабермас справедливо замечает, что уверенность является важнейшим ресурсом *общественной кооперации*, обеспечивая взаимопонимание людей и создавая *фон коммуникативных действий*.

Единство жизненного мира, или пространство его коммуникации, обеспечивается не сознанием индивида, моего «Я», а его соотносением с другим, т.е. путем создания своеобразного пространства уверенности друг в друге в виде некоего *сопровождающего горизонта*. Уверенность — это особая форма знания, которое нельзя разделить, в отличие от других типов знаний, на ложное и истинное. В языковом выражении в уверенности, направленной на убеждение другого, могут присутствовать понятия, которые по форме выглядят как достоверные знания, не являясь таковыми. Но здесь это не имеет значения. Здесь главное — фактор обеспечения доверия, а связь с действительностью имеет меньшее значение. Гораздо важнее создание между субъектами *интерперсонального отношения*, которое переводит речевые и смысловые акты в пространство уверенности, а значит — убедительности.

Речевые акты жизненного мира отражают совокупность индивидуальных или коллективных переживаний. Поскольку эти переживания в какой-то степени детерминируют, или, мягче говоря, влияют на поступки человека, то в переживания включается и признание обстоятельств реального мира, определяющего последующее действие. Происходит своеобразное «оборачивание», когда индивидуальная активность, собственные поступки трактуются как нечто объективное (как нечто в прямом смысле относящееся к реальному миру), хотя они, осуществляясь в нем, являются лишь результатом переживаний. В этом смысле они остаются внешними по отношению к объективному миру. Этим частично можно объяснить постоянное желание человека после совершения неких действий оправдать их задним числом.

Мы конструируем картину объективного мира, будучи погруженными в обыденный мир, наполненный обыденными переживаниями и общением. Мы не можем вырваться из пространства заданной коммуникации, придающей характеристики окружающим нас предметам и явлениям, нашим словам и рассуждениям, нашим речам и мыслям. А значит, мы должны не только учитывать этот мир, но и все время возвращаться к нему, ибо это мы сами. Философия не может и не должна стремиться отрываться от жизненного мира. Глубокомысленные философские рассуждения, если они не будут возвращены к сознанию обычного человека, теряют коммуникационный смысл.

В древности доминировал тотальный монизм, отмечает Хабермас, или «уровень феноменов», за которым не было необходимости искать сущность. Сегодня мы живем в условиях множества сконструированных картин мира. Тем не менее стремление к монистической картине мира проявляется в том, что в современном коммуникативном пространстве присутствуют сконструированные образы той же науки, политики, философии, которые адаптируются до обыденного сознания. Это позволяет нам оставаться в рамках общечеловеческой коммуникации.

Восприятие мирового целого не может быть описано как некая однородная целостная система. Она носит кластерный характер, ибо опосредована локальными культурами, конкретными социокультурными обстоятельствами, индивидуальностью личности и пр. Поэтому философия тоже не есть самовыражение культуры вообще, жизненной картины мира в целом, а всегда есть проявление конкретной культуры, которая определяет превалирование той или иной философской традиции.

В то же время, как отмечал еще Гегель, в философии присутствует некий внутренний стержень, определяющий саму логику ее развития как логику развития самого человеческого мышления. Философия — это особое вневременное смысловое пространство, в рамках которого философы ведут диалог: диалог мыслителей, диалог культур. Внутри этого пространства могут быть совершенно разные и даже противоположные представления, но все они реализуется в единстве общей философской проблематики, которая связывает их в единое целое. Это своеобразное единство раз-

нообразного или разнообразие единого. Философия развивается под непосредственным влиянием собственной культурной среды и выступает как духовное самосознание своей эпохи (Тегель). Она всегда является «дочерью» своей эпохи, отражая ее базовые ценности, идейные веяния и пристрастия. По текстам философов мы реконструируем образ мышления и картины мира, которые доминировали в той или иной культуре, по господствующей форме философии в тот или иной период мы можем делать вывод о степени влияния той культуры, в которой эта философия возникла. В этом смысловом пространстве философии проявляется реально существующая связь между характером философствования и его культурной принадлежностью.

С другой стороны, в рамках этого смыслового пространства та или иная философская система в то или иное время оказывается доминирующей и даже модной, что отражает умонастроение эпохи на данном отрезке развития всей человеческой культуры. В этом смысле, например, постмодернизм является общим самовыражением нынешнего этапа развития культуры с господствующей в ней фрагментарностью сознания и клиповостью мировосприятия, что одновременно, но по-разному (иногда просто подражательно, как в России) проявляется в других культурных рамках.

Философские представления, выйдя из жизненного мира, постепенно подвергаются внутренней теоретизации и возвращаются обратно, фундаментализируя наше восприятие мира, превращаясь в принципы и эталоны, если не сводить это к банальным философским рецептам. И здесь возникает опасность возникновения чувства самовлюбленности философов в сам процесс философствования. Им кажется, что сам этот процесс, в результате которого конструируются идеи, эти идеи «объективирует», превращает в часть реальности. Хабермас называет это *философским нарциссизмом*.

Современная культура под влиянием науки и технологий развивается таким образом, что происходит *вытеснение* жизненного мира на периферию сознания. Поэтому философия как особый тип рефлексии должна быть *дистанцирована* от науки не в силу того, что не нужно учитывать ее значимость, а в том смысле, что

научные интерпретации целого ряда явлений и фактов, таких, например, как объективность, свобода, право, будучи онаучеными, приобретают чисто теоретический, идеализированный характер, отдаленный от жизненного мира человека, его субъектности как таковой.

В отличие от естественных наук, которые освобождаются от субъективности за счет опредмечивания мира, утверждает философ, гуманитарные науки могут это осуществить «лишь путем герменевтического удостоверения и углубляющей реконструкции опыта и практики обращения жизненного мира» [1, с. 105]. Гуманитарные науки «не могут вырваться за рамки субъективности как таковой». Соответственно, развивая эту мысль, можно сказать, что субъективность здесь проявляется в частности в том, что в гуманитарных науках и в философии происходит постижением смыслов, которое не может осуществляться путем наложения на него некоей предметной познавательной структуры или формы. Гуманитарные науки часто исследуют сами идеализации, т. е. не факты, а их описания или тексты. А любое понимание текста осуществляется в том числе через личностную его интерпретацию.

В философии ситуация еще сложнее, ибо предметом философских размышлений может быть бытие как таковое, вторичный уровень бытия, как уже проинтерпретированный мир и еще более высокий уровень исследования, связанный с рефлексией над уже интерпретированным миром, над уже созданной вторичной реальностью. Таким образом, философия представляет собой такой интерпретационный уровень, на котором происходит «интерпретация интерпретаций» (Поль Рикер), и она осуществляется как особая герменевтическая деятельность. Философия всегда окрашена в «герменевтические тона» [4, с. 4].

Хабермас говорит о принципиальном расхождении естественного-научного и философского взгляда на мир. В научной картине об объективном мире не остается места нашему жизненному миру. Лишь язык как необходимое средство коммуникации способствует взаимосвязи и «переплетению» процессов познания (открытия мира) и процессов научения (как, наверное, способности ориентироваться в мире). Человек, включенный в процесс коммуникации,

говорит Хабермас, тем самым участвует в постоянном воспроизводстве жизненного мира. «Участвуя в воспроизводстве и ревизии своего жизненного мира, коммуникативно действующие остаются тем не менее включенными в эти контексты жизненного мира» [1, с. 111].

Таким образом, утверждает мыслитель, философия имеет собственный предмет и вовсе не обязательно прилагается к какому-то иному существительному. Она вполне может существовать как «философия без дефиса» и рефлексировать, как мы часто пишем, над предельными основаниями бытия, что, как нам представляется, и является предметом метафизики.

Это особенно ценно в условиях моды, когда под философией понимается все что угодно, а сам термин «философия» используется как некая приставка к чему угодно, как бы подразумевая ту самую «философию с дефисом».

Литература

1. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру / Habermas J. *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. М.: Идея-Пресс, 2011.
2. Соколов В. В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 134–147.
3. Соколов В. В. Философия как история философии. М.: Академический проект, 2010.
4. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М.: Изд-во МГУ, 1991.

References

1. Habermas J. (2011), *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, Translated by D. Mironova, Ideja-Press Publ., Moscow. (In Russian)
2. Sokolov V. V. (1995), Philosophy in historical prospect, *Voprosy Filosofii*, vol. 2, pp. 134–147. (In Russian)
3. Sokolov V. V. (2010), Philosophy as history of philosophy, Akademicheskyyi proekt Publ., Moscow. (In Russian)
4. Kuznetsov V. G. (1991), Hermeneutics and humanitarian knowledge, Izd-vo MGU Publ., Moscow. (In Russian)

УДК I (091)

Философия в контексте: уроки «национального» (о концепции «испанскости» в испанской философии прошлого века)

А. Г. Погоняйло

Посвящая в 1914 г. Рамиро де Маэсту, одному из главных идеологов «испанскости», свои «Размышления о Дон Кихоте», Ортега, позже непримиримый противник фашизма и большевизма, не мог предвидеть дальнейшего развития ни его взглядов, ни идеи испанидад (*hispanidad*) вплоть до превращения ее в официальную франкистскую идеологию. Но что такое «испанскость» самого Ортеги? Подробный анализ его известной формулы «Я — это я и мои обстоятельства ...», представляющей собой ключ к пониманию философии Ортеги, в том числе политической, а также уточнение ее основных понятий вроде «рациовитализма» и «восстания масс», которые широко известны, но известны именно «широкой известностью», чаще всего обретаемой за счет упрощения и банализации авторской концепции, позволяет увидеть в испанском философе прошлого века одну из тех фигур, чьими усилиями была подведена черта под традиционной метафизикой. И если испанство составляет *контекст* его философии, то как этот контекст учтен и мыслим в самой философии Ортеги, причем уже в первом ее тексте? Возможно, что сфокусированное на этом вопросе прочтение «Размышлений о Дон Кихоте» прояснит и поставленную нами проблему «философии в контексте», притом философии *современной*, каковой является философия Ортеги и Гассета, содержащаяся *in nuce* в его первой книге.

Ключевые слова: испанство, спасение, обстоятельства, культура, философия, свобода, нация.

PHILOSOPHY IN CONTEXT: LESSONS OF “THE NATIONAL”
(ON THE CONCEPT OF “HISPANISM” IN SPANISH PHILOSOPHY OF
THE PREVIOUS CENTURY)

A. G. Pogoniailo

Dedicating his “Meditations on Quixote” (1914) to Ramiro de Maeztu, a major ideologist of Hispanism, Ortega, who later turned into an irreconcilable adversary of both fascism and bolshevism, could neither predict a further development of his ideas, nor — this time independently of him — the idea of Hispanism itself including its transformation into official Francoist ideology. But what is Ortega’s own Hispanism? Detailed analysis of his famous formula “I am I and my circumstance ...”, which is a key to understand Ortega’s philosophy and in particular his political phi-

osophy, as well as it is a purification of its main notions such as “ratiovitalism” and “revolt of the masses”, well known and even “widely-known”, because of a simplification and banalization of the author’s position — all that allows us to recognize in Spanish philosopher of the last century one of those personalities, who terminates traditional metaphysics. And if Hispanism forms the context of his philosophy, how is this context heeded and conceptualized in Ortega’s philosophy and, in particular, in its first text? It might be that reading “Meditations on Quixote”, with the focus on this issue, will clarify the issue we have raised, i.e. the issue of “philosophy in context”, i.e. *modern* philosophy, in particular, to which Ortega y Gasset’s philosophy contained “in nuce” in his first book, belong.

Keywords: hispanism, salvation, circumstance, culture, philosophy, freedom, nation.

Свои «Размышления о Дон Кихоте» (1914) Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) посвятил Рамиро де Маэсту-и-Уитни¹⁵, уже в те времена довольно известному испанскому журналисту, публицисту, литературному критику и общественному деятелю, занявшему при диктатуре Примо де Ривера пост испанского посла в Аргентине (1928–1930), одному из главных теоретиков так называемой «испанидад» (*hispanidad*), ставшему во время Второй республики основателем и руководителем «Испанского действия» (журнала и группы), посаженному в тюрьму и расстрелянному республиканцами в начале гражданской войны. Маэсту принадлежал знаменитому поколению 1898, где главной фигурой был писатель, философ и общественный деятель Мигель де Унамуно-и-Хуго (29.09.1864–31.12.1936), отставленный 22.09.1936 по личному ука-

¹⁵ Ramiro de Maeztu y Whitney (1874–1936), испанский писатель «поколения 98», отец — испанец, мать — англичанка, юность частично провел в Париже и Гаване, пробуя себя в разных профессиях, пока не стал журналистом. Самоучка. В Мадриде с 1897 г. публикует статьи в журналах социал-реформистского толка (Херминаль, Эль Паис, Вида Нуэва, Ла Эспанья Модерна и др.). С 1905 по 1919 — лондонский корреспондент испанских журналов, путешествует по Франции и Германии, военный корреспондент в Италии (1914–1915). Перед провозглашением Республики — один из руководителей Аксьон Эспаньола. Книги: «Другая Испания» (1899), «Кризис гуманизма» (1920), «В защиту испанизма» (1934) и «В защиту духа» (опубликована посмертно). Из литературных эссе наиболее известное — «Дон Кихот, дон Хуан и Селестина» (1926). Перед расстрелом Маэсту попросил священника отпустить ему грехи и обратился к расстрельной команде со словами: «Вы не знаете, за что убиваете, а я знаю, за что умираю: за то, чтобы ваши сыновья были лучше вас» [1; 2].

занию Франко от должности ректора Саламанкского университета, на которую ранее он избирался три раза подряд. Среди книг Унамуно есть сочинение непонятной жанровой принадлежности под названием «Житие Дон Кихота и Санчо» (первое издание — 1905) [2]. Жанр «Размышлений» Ортеги нетрудно определить как жанр философской эссеистики, при этом в значительной части это все же трактат: «Краткий трактат о романе»¹⁶.

Сам Ортега представляет свою книгу предприятием патриотическим и посвящает ее духовному собрату (a Ramiro de Maeztu con un gesto fraternal). Слова «испанидад» в ней нет, но есть (*e*)*spañolismo*, слово примерно с тем же двойным значением, что и первое — «испанизма» (случай употребления испанского слова в другом языке) и «испанства» как идеологии. Когда-то слово было понятием чисто лингвистическим, но Унамуно перенес его в культурно-политический контекст, опубликовав в 1910 г. хвалебную статью в связи с выходом в свет книги аргентинского писателя и поэта, политика, историка Рикардо Рохаса (1882–1957) с жутковатым на слух названием «Националистическая реставрация» (*La restauración nacionalista*). Но для Унамуно «архентинидад» Рикардо Рохаса была лишь одним из имен национальной идентичности, обретаемой бывшими колониями, каждая со своей историей, со своим расово, этнически и культурно пестрым составом населения и со своей отличной от других испаноязычных стран и вместе с тем общей культурой и судьбой. Впрочем, среди стран Латинской Америки Аргентина всегда была наиболее европеизированной. Говоря в связи с «аргентинскостью» об «испанскости», Унамуно имеет в виду не что иное, как культурную общность испаноязычного мира, в котором Испания, Родина-мать (*Madre Patria*), должна быть не столько матерью, сколько сестрой прочим республикам. Более того, слово употребляется в одном ряду с «американскостью», «итальянскостью» и пр.

Однако в последующие годы лексема все больше нагружается значением оособности испанского духа, объединяющего все когда-

¹⁶ Это был издательский проект: 10 «размышлений», из которых 3 посвящались Сервантесу. Из сервантесовских вышло одно — первое, которое осталось последним: «Краткий трактат о романе с обращением» («Читатель») и «Предварительным размышлением». Полный текст по-русски: [3].

либо находившиеся в сфере благотворного влияния Испании народы и теперь активно утверждаемого (реставрация) в противовес разлагающим его иностранным веяниям. Отчасти этому способствовало распространение среди аргентинских интеллектуалов идей небезызвестного Шарля Морра (1868–1952), французского публициста, монархиста, антисемита. «Испанидад» впитала в себя традиционную неприязнь бедной Латинской Америки к богатой Северной (за мексиканской границей), одновременно к коммунизму и вообще к «левым». Католические круги Испаноамерики не замедлили связать эту новую идею «испанскости» с традиционно местным культом Девы Марии Гвадалупской: при короле Альфонсо XIII, который поддержал диктатора Примо де Риверу и был вынужден удалиться в изгнание после отставки последнего (14.04.1931), Дева Мария Гвадалупская была официально провозглашена «Королевой испанства» (*Reina de la Hispanidad*), и прежний День Расы (*el Día de la Raza*), 12 октября (день открытия Колумбом Америки), стал ежегодно отмечаться как День Испанства (*el Día de la Hispanidad*).

Рамиро де Маэсту опубликовал свою *Defensa de la Hispanidad* в 1934 году. «Очевидно, — писал он в этой книге, — что все наши беды сводятся к одной — к утрате национальной идеи. Нашим идеалом всегда была вера и ее распространение по лику земли. За упадком веры последовало безразличие. Но мы не рождены быть кантианцами. Ни один разумный народ не может быть кантианцем [1, с. 83]¹⁷. Даже если свет у вас душе — не от Креста, то тем более не от этого праздного Категорического Императива, побуждающего желать счастья для большинства, хотя бы большинство состояло из циников и любителей удовольствий. За неимением общего идеала мы довольствуемся тем, что живем, как можем. <...> Эту Испанию можно объяснить, но не простить. Ее вялость рождена отсутствием идеала или, по меньшей мере, расслабленностью» [1, с. 83].

Но за Испанией великое прошлое. Открыв морские пути на Восток и Запад, она обеспечила физическое единство мира; возглавив

¹⁷ Антикантианство — общее место разномастных исповедников национального духа, критиков Просвещения, чудовищно перевирающих Канта, среди которых по понятным обстоятельствам, но к сожалению, оказался в свое время и В. Ф. Эрн («От Канта к Крупшу»).

Контрреформацию и взяв на себя основную тяжесть в осуществлении постановлений Тридентского собора, которые «подтвердили возможность спасения для всех» [1, с. 14]¹⁸, она обеспечила его духовное единство. «Испанство создало Всеобщую Историю, и ничего подобного этому созиданию — помимо Христианства — в мире нет»¹⁹. «Нет во всеобщей истории ничего сравнимого с тем, что сделала Испания, ибо мы приобщили к христианской цивилизации все народы, когда-либо бывшие под нашим влиянием» [1, с. 32].

Универсализм такой национальной идеи есть нечто большее, чем утверждение самобытности нации как способа вхождения в «концерт», или «симфонию», наций. Универсализм «испанства» — *единственно аутентичный универсализм как уже сотворивший всеобщую историю*. С одной стороны, он экзотнографичен и экстерриториален: это единство духовное, поскольку чаемое спасение — религиозное; с другой — он стержень той самой истории, которая была и продолжается как история реконквисты и конквисты, открытия и завоевания Америки, колонизации и т. п. В этой последней критическая дата — 1700, год смерти испанского короля Карла II Околдованного, когда по окончании войны за испанское наследство все старые испанские институты сошли на нет за исключением короны.

¹⁸ Решающим на соборе оказалось мнение учеников и последователей («Саламанкская школа») крупнейшего теолога, доминиканца Франсиско де Витория (1483–1546). «Больше всего его беспокоило согласование божественного предопределения и человеческих заслуг. Он не мог поверить в то, что люди, хотя бы некоторые, дурны потому, что Провидение предназначило им быть дурными. Всем смертным должна светить надежда. На всех пролил ее свет падре Витория своим учением о Благодати. Одни из его учеников и коллег принесли это учение на Тридентский собор и обеспечили ему победу. Тем самым они спасли веру человека в действенность его воли и заслуг. Так началась Контрреформация. Другие распространили его учение в Консехо де лас Индиас (Совете по делам в Индиях) и побудили к разработке законодательства для Америки, которое превратило завоевание Нового света в дело евангелизации и христианизации народов ...» [1, с. 6]. Заслуги падре Витория перед человечеством действительно велики, вместе с Гуто Гроцием он считается одним из основателей современного международного права.

¹⁹ «Por consiguiente, la Hispanidad creó la Historia Universal, no hay obra en el mundo, fuera del Cristianismo, comparable a la suya» [1, с. 14].

Испания, говорит Маэсту, стала чистой доской, на которой «иностранец-король» и кортесы, тоже теперь «иностранные», могли писать, что хотели. «Нет больше Пиренеев», Версаль сделался центром мира для нашей аристократии. Испания тогда действительно отстала от передовых стран: исполняя свою высокую миссию, она забыла о насущном — о развитии образования, академий, науки, техники; но плодом Просвещения, а о нем и речь, кроме того положительного, что оно принесло с собой, было «обыностранивание» (*extranjerización*) [1, с. 45] страны, в конце концов и приведшее к утрате национальной идеи и нынешнему плачевному положению испанского мира.

Последнее характеризуется наречием «между»: между Советами и янки [1, с. 50–51]. Оба ориентира — «соблазн». Россия — это обещание революции, переворота: долой тех, кто наверху, наверх тех, кто внизу, а лучше это будет или хуже, думать некогда. Лет пятнадцать подождать, говорят революционеры, и все наладится. Но примеров что-то не видно. Они только там, где машина дает задний ход. США соблазняют богатством вообще и займами в частности. Итак, русская революция — для народных масс, нищих иммигрантов и цветных; для политиков и правящих классов — североамериканские займы. При этом Россия и Штаты плохо совместимы. Штаты — это имперская монополия расы, считающей себя привилегированной и высшей; Россия — это упразднение всех империй за исключением одной — революционной [1, с. 14].

Доктрина «испанства» Маэсту стала впоследствии идеологическим оружием объединенной группировки мятежников (так называемым *bando nacional*), выступление которой против Второй республики положило начало гражданской войне в Испании. В 1938 г. на конференции в Буэнос-Айресе именитый испанский профессор философии Мануэль Гарсия Моренте (1886–1942)²⁰ говорил о Франко как о спасителе наследия испанидад от «неви-

²⁰ Переводчик Канта, Гуссерля, Шпенглера, Брентано. Перед смертью начал переводить «Сумму» св. Фомы Аквинского. Действительный член Испанской королевской академии, профессор Мадридского университета, в 1937 г. религиозное переживание привело к обращению в католицизм, посвящен в сан в 1940. Автор «Эстетики Канта» (диссертация 1912), «Философии Канта», «Введения в философию» (1917), «Идеи испанства» (1938); посмертно опубликованы «Ос-

димой армии», которую в 1931 г. отправил в его страну московский коммунистический Интернационал. Вполне в духе Маэсту, заключившего свою апологию старым боевым кличем «Santiago y cierra, España!» [1, с. 86]²¹. Моренте усмотрел сущность испанства в фигуре «христианского рыцаря», наполовину монаха, наполовину солдата [4].

Конечно, посвящая в 1914 г. Маэсту свои «Размышления о Дон Кихоте», Ортега, впоследствии непримиримый противник фашизма и большевизма, не мог предвидеть дальнейшего развития ни его взглядов, ни — уже после смерти Маэсту — идеи испанства вплоть до превращения ее в официальную франкистскую идеологию, с которой все более или менее ясно. Но вот испанство самого Ортеги — что это такое? Во-первых, что оно собой представляет? Патриотизм, несомненно, но в чем заключающийся? Во-вторых, если испанизм и впрямь является *контекстом* его философии, то как этот контекст учтен и мыслим в философии Ортеги, причем уже в первом ее тексте? Возможно, что сфокусированное на двух этих вопросах прочтение «Размышлений о Дон Кихоте» прояснит также и еще один, который мы сейчас ставим, — проблему «философии в контексте», притом философии *современной* [5], каковой, конечно же, является философия Ортеги и Гассета, содержащаяся *in nise* в его первой книге²².

Философ Ортега и Гассет, думая об Испании, *размышляет* о «Дон Кихоте». Свои размышления он посвящает духовному собрату Маэсту, который спустя полтора десятка лет опубликует «Защиту испанства», манифест, декларацию, что угодно, но только не *размышления*. Размышления — классический философский

нования философии» (Мадрид, 1966, 6-е изд.). URL: https://es.wikipedia.org/wiki/Manuel_Garc%C3%ADa_Morente (дата обращения: 19.05.19).

²¹ Боевой клич времен Реконксты, что-то вроде «Сантьяго с нами, в бой, Испания!». Св. Иаков — небесный покровитель Испании, у *cierra!* — императив *cerrar*, «запирать, закрывать»; Сервантес, для которого в его XVI–XVII вв. уже не было ничего святого, вкладывает в уста Санчо такой вопрос: «Отчего это испанцы, когда идут в бой, всегда так призывают на помощь святого Дьего Мавроборца: "Святой Яго, запрети Испанию!"? Разве Испания было отперта и ее надлежало запереть? — Экий ты бестолковый, Санчо! — воскликнул Дон Кихот...» [6, с. 470].

²² Б. В. Дубин с отсылкой к Хулиану Мариасу [3, с. 9].

жанр *meditatio*²³. «Размышления о Дон Кихоте», как и «Житие Дон Кихота и Санчо», *пересказывающего* роман Сервантеса Мигеля де Унамуно, — это *размышления*, некоторая «духовная работа» над собой и приглашение к такой же работе читателя²⁴.

Но обратим внимание на *предмет* ортегианских размышлений. Это не Дон Кихот, не литературный образ Рыцаря Печального Образа (*caballero de la Triste figura*), а «Дон Кихот», роман. Первое размышление, следующее за обращением к читателю и предварительным размышлением, — это, напомним, *трактат о романе* [8, с. 113]. Забегая вперед, скажем, что Сервантес для Хосе Ортеги и Гассета (как и для Елеазара Моисеевича Мелетинского) — автор *первого романа Нового времени*.

В самом начале текста Ортега спешит уведомить читателя, что его «Размышления» принадлежат «профессору философии *in partibus infidelium*»²⁵, в них затронуты разные темы, более серьезные и менее серьезные, информативной ценности книга вообще не имеет, и для него эти эссе — как и кафедра, и газета, и политические выступления — лишь возможность выразить некий движущий им аффект («а это единственное, что автор умеет делать»), который он, «воскрешая прекрасное имя», присвоенное этому чувству Спинозой, назвал бы *amor intellectualis* — интеллектуальной любовью [9, с. 14]²⁶. По жанру мои «Размышления о Дон Кихоте», говорит автор, относятся к тому роду сочинений, которые «какой-нибудь гуманист XVII в. назвал бы “спасениями” (*salvaciones*)». Слово закавычено как обозначающее не

²³ Размышлять — значит думать, но не в смысле напряженного думания о чем-то, которое, как правило, безрезультативно, и не в расхожем значении медитации, погружения то ли в себя, то ли неизвестно во что; а в смысле рефлексивного опосредования мышления мышлением же (упражнения в мышлении) как необходимого условия возможного «откровения истины», т. е. созерцания — *contemplatio*.

²⁴ Добавим к ним «Поучительный эксперимент Хорхе Луиса Борхеса» [7, с. 210–213].

²⁵ «В странах неверных». О церковных католических структурах в не католических странах.

²⁶ Вводя тему *amor intellectualis* (с. 14–28), Ортега преследует, кроме прочих, цель избыть национальный *ressentiment*, противопоставить любовь комплексу национальной ущемленности испанцев в связи с крахом Империи, завершившимся в 1898 г. потерей Кубы, Пуэрто Рико и Филиппин (отсюда и «поколение 98»). Прямой отсыл к Ницше — с. 22.

совсем то, что испанцы (и русские) в XX (и в XXI) в. называют спасением, имея в виду либо его религиозный смысл, либо спасение утопающих, и потому следует уточнение: «В них я добиваюсь вот чего: перед лицом фактической данности — человека, книги, картины, пейзажа, ошибки, боли — найти наикратчайший путь приведения этого факта к полноте его смысла» [9, с. 14]²⁷.

«Спасение» — сохранение в целости; *salvo y sano* означает «целый и невредимый». Целостный и неповрежденный смысл вещам возвращает *amor intellectualis*, участливое заинтересованное внимание²⁸, *внятиe*, как традиционно (а также у Хайдеггера) именуется деятельность ума. И, заметим, философия всегда — от Фалеса до Гегеля — занималась не чем иным, как «спасением феноменов», правда, по-разному понимаемым; так или иначе она возвращала целостный смысл вещам, как правило, приводя их к всеобщему основанию сущего — аристотелевскому или картезианскому субъекту — и постигая таким образом, по завету Гераклита, «все как одно». Очевидно, что по ходу преодоления метафизики современной мыслью смысл спасения должен был измениться.

Наряду со спасением Ортега вводит еще один термин, важный для понимания его философской апофтегмы, которую он запишет ниже, — «обстоятельства»: «Человек достигает максимума своих возможностей, когда приходит к полному осознанию собственных обстоятельств. Через них он общается с универсумом. Обстоятельства! *Circun-stantia!* Немые вещи, обстоящие нас в ближайшем окружении! Близко, совсем близко от нас подьeмлют они свои молчаливые физиономии с выражением смирения и мольбы, словно нуждаются в том, чтобы мы приняли их подношение, и одновременно стыдятся очевидной скромности своего дара. А мы проходим мимо, не замечая их, устремив взгляд к далеким свершениям, одержимые завоеванием сказочных городов» [9, с. 34–35].

²⁷ Перевод и курсив мои. — А. П. По-испански яснее и отчетливее: «Dado un hecho — un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor — llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado».

²⁸ Жиль Делез прямо связывает Спинозовскую *amor intellectualis*, идущую не от ущербности, а от избыточности, с ницшеанской сверхчеловечностью. Ортега различает знание и понимание: «Мы знаем столько всего, чего не понимаем» (*Sabemos tantas cosas que no comprendemos* [9, с. 28]).

Поэтому дальше Ортега скажет, что для него «естественным образом дверь в большой мир открывается здесь, в Пуэртос де Гвадаррама или в Кампо де Онтигола... и нам, привыкшим смотреть на карту мира, стоило бы обернуться на Гвадарраму». Все это подытоживает известная формула: «Я — это я и мои обстоятельства, и если я не спасу их, то не спасусь и сам. *Benefac loco illi quo natus es*, — читаем в Библии...»²⁹.

В этом основоположении ортегианской философии многое сошло и многое из него проистекает. Спасти обстоятельства — значит взять их на себя, *сделать* своими, но тем самым и «сделаться» самому, «спастись» по примеру упомянутых Ортегой в связи с определением жанра «Размышлений» гуманистов Возрождения и раннего Нового времени, измениться в того *uomo universale*, которым эти самые гуманисты, предпочитавшие искусство жизни, *ars vitae*, жизни по правилам, *regula vitae*, хотели быть. Перед лицом экспансии дисциплинарной науки и школы того времени — схоластического богословия — они попытались вернуться к «досужему» образованию, получаемому в «школе досуга» (*schole* — досуг)³⁰.

²⁹ «Принеси благо месту твоего рождения» [9, с. 43–44].

³⁰ К «досужему образованию» человек возвращается (и это для него бывает спасительно) всякий раз, когда довольный или недовольный своей жизнью, школу которой он прошел и *которой научился жить*, а иначе бы не выжил, он по какой-то причине вдруг теряет интерес к жизни. Не то чтобы он не знал, куда идти и как быть: он не знает, зачем вообще все это и при чем тут он. Анатолий Валерианович Ахутин определяет это состояние так: *затронутость бытием может оказаться сильнее наученности быть*. («Все теряется не в неизвестности, а напротив, в знакомстве. В том, как мир сообща освоен; в форме освоенности каждое безразлично присвоено другим...»). Мы все «извлечены из собственной тьмы» — вытащены на свет (учение — свет, а неучение — тьма) воспитанием и образованием, но «затронутость бытием может оказаться сильнее наученности быть» [10, с. 463]. Бытие, согласно стоикам и Хайдеггеру, «трогает» нас, напоминая о смерти, иначе нам не «вспомнить себя», не «опомниться» в свете таких важных, нужных и безотлагательных дел. Но пока мы не вспомнили себя, нас, собственно, и нет (мы живем неподлинной жизнью): нас нет по той причине, что мы, как говорит Сенека, находимся в рабстве у самих себя, т. е. мы рабы наших желаний, привычек, навыков, которые именно поэтому — не наши, ведь не мы ими владеем (владеем собой), а они нами.

Ортега не случайно начал тему Испании со Спинозовской *amor intellectualis*, умной любви³¹, любви, так сказать, зрячей и действенной, знающей, что она *любит* и *что* она любит, в отличие от любви «патологической», т. е. пассивного аффекта. Спиноза называл рабством «человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов» (ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится во власти фортуны). Любовь к родине как аффект — любовь слепая, патологическая, это то, из чего возрастает национализм. В одной заметке 1937 г. Ортега скажет: «Я никогда не был националистом, но всегда чувствовал свою принадлежность к нашей нации; это означает, что меня всякий раз охватывает восторг перед двумя дюжинами испанских вещей, которые по-настоящему хороши, и я испытываю неугасимую ненависть ко всему прочему, что по-настоящему худо. Любовь и ненависть соперничают в глубинах моей причастности тому, чем был и остается сейчас мой народ, к которому я принадлежу, потому что нет сомнений: всякий из нас принадлежит к какому-нибудь народу и является собственностью нации. Не то что так должно быть — оно так и есть на самом деле, неумолимо, независимо от того, хотим мы этого или нет. Главный вопрос каждой жизни и состоит в том, чтобы, оставаясь частицей того или иного народа, марионеткой в руках коллектива, стать личностью, индивидом, самому себе хозяином...» [11, с. 543]. Но это 1937 г., а до того в «Бесхребетной Испании» (1921) Ортега уже высказывался по поводу патриотизма и национальной идеи и делал это немного иначе.

Смысловой центр «Бесхребетной Испании» смещен относительно «Размышлений о Дон Кихоте», в этом сочинении Ортега отходит от жанра размышлений, отдаваясь философской публицистике. Но ведущим по-прежнему является «вопрос всего поколения 1898 года: что же такое Испания?» [3, с. 10]. И ответ отчасти схож с тем, что даст позже Маэсту в «Защите испанства»: утрата национальной идеи. Но в отличие от Маэсту, Ортега датирует начало упадка царствованием Филиппа II (1556–1598) [12]³². Прошедшие

³¹ По Спинозе, *amor intellectualis* — это *человеческая* любовь к Богу, которой Бог любит самого себя.

³² I.5. *Стремление обособиться*. Во второй части книги (II.6 *Отсутствие «лучших»*) граница отодвигается в Средневековье, Реконкиста не была героиче-

со смерти Филиппа (Ортега ведет отсчет от 1580) до окончательно задвинувшего Испанию во второсортные государства поражения в войне со Штатами (1898) три столетия были временем дезинтеграции созданной Испанией империи, и корни нынешнего (начало XX в.) сепаратизма (как и в начале XXI в., главные сепаратисты — это Каталония и Страна Басков), согласно Ортеге, надо искать там. Причина разложения — утрата «воли к единству», каковой были одушевлены, к примеру, Кастилия и Арагон, когда «гениальный арагонский лис внезапно учуял, что правда — за Кастилией, что нужно преодолеть домашнее угрюмство земляков и влиться в Большую Испанию. Его честолюбивые, дальновидные планы были осуществимы только с помощью Кастилии ...» [12, I, 4].

Большие государства, утверждает Ортега в этом опусе, образуются не путем естественного разрастания первоначальной «клеточки», а путем насильственного присоединения других, более мелких государств. Но одного насилия недостаточно: подлинной объединяющей силой служит вдохновляющий «замысел грандиозного предприятия, требующего всеобщего участия». Кастилия «умела повелевать». Это умение пришло к ней — правда, тут Ортега говорит несколько неожиданную, но важную вещь — *вместе с самообладанием*, которое «и составляет главное условие, чтобы властвовать над другими. Кастилия преодолела провинциальную замкнутость, забыла о своих узких интересах, которые, к сожалению, всецело определяли настроения остальных частей полуострова»³³.

ским предприятием; все беды начались с того, что римская Испания оказалась завоеванной вестготами, «алкоголиками Римской империи». «В нашу отчизну вторглось обескровленное, изнуренное, лишенное избранных меньшинств племя вестготов. Всего один порыв африканского ветра мигом сдунул их с полуострова. И лишь когда было покончено с нашествием мусульман, сложились, наконец, королевства, с монархами, плебсом и немногочисленным меньшинством. Не надо меня уверять, что нам все-таки удалось победоносно завершить Реконкисту! Я не понимаю, как можно считать растянувшуюся на восемь веков баталию Отвоением. Будь у нас подлинный феодализм, мы бы осуществили это предприятие, сравнимое разве что с походами крестоносцев — подлинными примерами жизненного мироощущения, питаемого спортивно-историческим духом!»

³³ «Постоянные стычки кастильцев со страной Полумесяца, с иной цивилизацией позволили им осознать свою кровную связь с другими иберийскими

Болезнь, поразившая современную (начало XX в.) Испанию, сепаратизм, — это лишь явный симптом незаметного глубинного процесса, идущего давно, распада общества как такового, которое всегда делится на управляющих и управляемых. Правовой облик национального сообщества может быть каким угодно, хоть демократическим, хоть коммунистическим. «Но жизненная структура, существующая до и сверх какой-либо законности, неизменно определяется динамическим воздействием меньшинства на массу», поскольку «первичный социальный факт — это разбиение людского множества на две группы: руководителей и руководимых». Если этого нет, то нет и общества: из него вынут его стеновой хребет. Разве может быть справедливость основой общества? — риторически вопрошает Ортега [12, II, 4].

Правда, он делает важное уточнение. Ортега пишет, что вопрос о правящей аристократии и управляемых массах ставится, как правило, либо в юридической (закон), либо в этической плоскости (справедливость). Иными словами, утверждает он, обсуждается не реальное положение дел, а допустимость расслоения общества с точки зрения морали и права. Но морально-юридическое должно (кошмарное изобретение прогрессистов XVIII столетия) однобоко, оно не учитывает другие должно: идеал плодородного поля у пахаря, сильной лошади у скотовода, здорового тела у врача. Суть общества не сводится к справедливости. Общество должно быть собой, и может ли оно жить без аристократии, — вопрос праздный³⁴. И еще важное замечание: «примитивная социология» не права, говорит Ортега, понимая под массой совокупность экономически беспомощных классов, а под аристократией — вершину социальной пирамиды. Любой класс или социальная группа

королевствами, преодолеть ощутимые различия, связанные с языком, нравами, обликом земли. «Одна Испания» возникла в кастильском уме вовсе не в ходе постижения некой реальности (на деле Испания не была единой). Нет, речь шла об осуществимом идеале, о проекте действия, о грядущем дне, который требовал усилий в настоящем. Так цель притягивает стрелу и напрягает лук» [12, I, 4].

³⁴ «Нормативное «должно» сводится к моральному смыслу, в то время как проблема человека и общества выходит далеко за пределы морали и права [12, II, 4]. Эту ограниченность традиционных политических теорий этико-правовым аспектом согласно отмечают вслед за К. Шмиттом М. Фуко и Дж. Агамбен.

выделяют из себя и вульгарную массу, и избранное меньшинство. Но в правильно устроенном обществе элита, если она и вправду элита, составляет «более творческое меньшинство по сравнению с элитой нижестоящих классов». Поэтому общество приходит в упадок тогда, когда «вырождаются власть имущие и чуть ли не поголовно делаются черню...» [12, II. 5].

Таков диагноз. Что касается прогноза, то шанс возродиться у Испании еще есть, если произойдет чудо, и удастся остановить омассовление общества, т. е. его разложение, побороть «смертельный недуг духовного непослушания», пересилить «подспудную, вездесущую, неуловимую власть всех видов масс и прежде всего масс среднего и высшего классов», при которой не вожди руководят массами, а, наоборот, массы помыкают ими как угодно³⁵.

Но вернемся к «Размышлениям о Дон Кихоте». Главная часть — трактат о романе. Ответ на вопрос, что такое «Дон Кихот», предваряет попытка ответить на вопрос, что такое роман? Сама по себе излагаемая Ортегой теория жанров, в том числе романа, не слишком убедительна, но нам важно другое: через литературные жанры Ортега подбирается к историческим эпохам, «определенным истолкованиям человека». «Каждая эпоха, пишет он, привносит с собой свое истолкование человека, принципиально отличное от предыдущего. Вернее, не привносит с собой, а сама есть такое истолкование. Вот почему у каждой эпохи — свой излюбленный жанр». В Новое время это, безусловно, роман. «Дон Кихота» Ортега называет «кульминацией нового и существенного переворота, который произошел в культуре» на рубеже Нового времени [8, с. 132].

Далее Ортега замечает, что, если мы хотим понять суть произведенного Сервантесом переворота, нам следует всерьез отнестись к тому, что говорит сам автор о своем произведении: его книга направлена против рыцарских романов. «Дон Кихот» — пародия, пародия на рыцарские романы. Что она собой представляет?

Опуская детали, выделим главное. Рыцарские романы — приключенческая литература, в них утрачена серьезность эпоса, по-

³⁵ «В предыдущей главе уже говорилось, что и в крайне правых политических партиях не вожди руководят массами, а, наоборот, массы помыкают ими как угодно, заставляя занимать ту или иную позицию» [12, II. 1].

скольку рыцарский роман «сохраняет характерные черты эпоса за исключением веры в истинность рассказываемых событий». Происходящее в них принадлежит «идеальному прошлому»; «времена короля Артура, как и времена Марикастаньи»³⁶, — лишь завесы условного прошлого, сквозь которые смутно брезжит историческая хронология». Это «литература воображения», которая *повествует*, в отличие от романа (имеется в виду роман Нового времени), который *описывает*. Повествуют о том, что было, — описывается то, что происходит сейчас. Автор рыцарских повествований выдумывает интересные или невероятные приключения, романист описывает реальность, которая сама по себе, говорит здесь Ортега, нам неинтересна: интерес представляет именно ее описание [8, с. 125–128]. Вот почему далее — и это самое интересное в его «Размышлениях» — Ортега переходит к разбору того, как Сервантес в своем романе добивается эффекта правдивости, квазиреального присутствия на его страницах «обыкновенных» людей и вещей, каких и какие «мы встречаем повсюду», т. е. к анализу *повествовательной техники* Сервантеса в «Дон Кихоте».

Вот балаганчик *маесе Педро* (26 гл. 2-й ч. романа). Кулисы кукольного театра разделяют два мира: внутри — «фантастический мир, созданный гением невозможного; пространство приключения, воображения, мифа. Снаружи — таверна, где собрались наивные простаки, охваченные простым желанием жить, таких мы встречаем повсюду. Посередине — полоумный идальго». При этом «сама таверна помещена в книгу, словно в другой балаганчик, побольше первого». Ниже сказано: «Веласкес в “Менинах” предлагает нам аналогичную ситуацию»³⁷. <...> В другой картине, “Пряхи”, он (Веласкес) навеки объединил легендарное действие, запечатленное на гобелене, и жалкое помещение, где этот гобелен изготовлен» [11, с. 129]³⁸.

³⁶ *En los tiempos de Maricastaña* означает «После дождичка в четверг».

³⁷ «Где живопись? — вопрошал Кеведо по поводу веласкесовских “Менин”. — Все кажется реальным / В твоей картине, как в стекле зеркальном».

³⁸ Тот же прием «рамки» использован в картине «Марфа и Мария». Две техники Эль Греко, сведенные вместе, иногда в одной картине, объединяют, разделяя их, два мира — «реальный» град земной и «идеальный» град Божий.

Эффект жизненной правды достигается при помощи *опосредования*: изображение опосредуется изображением же, включающим в себя первое именно в качестве изображения; в итоге градус правдивости второго сильно повышается. Это своеобразная техника «картины в картине». Так, если на плоскости картины нарисовать севшую на нее муху, то, какими бы правдивыми ни выглядели вещи на картине, муха реальна на фоне того, что теперь с ее помощью *изображено как изображение*³⁹. Заезжие актеры в «Гамлете» дают представление, на которое смотрят «реальные» зрители — персонажи драмы.

Реализм — вопрос изобразительной техники, утверждает Ортега, а не наивной верности природе: простаки в таверне, разумеется, больше похожи на живых людей, чем куклы балаганчика, но реальны они потому, что смотрят на сцену, где разыгрывается представление. Огражденное кулисами «пространство воображения» автоматически сообщает реальность зрителям (*resp.* читателям книги, рассказчикам, неважно, фиктивным или нет); все они, отделенные рампой от разыгрываемой на сцене (рассказываемой кем-то, в свою очередь ставшим персонажем) истории, — реальные зрители нереального (разыгрываемого) действия. При этом и те и другие взяты в рамку «балаганчиком побольше первого» — текстом сервантесовского романа. Уберем эти рамки, эти кулисы, эти «обложки» — и останется одно «голое» приключение, вынужденное быть «голой» реальностью, хотя и фантастической; и тогда проживающий одновременно в обоих мирах дон Кихот, «увидев перед собой всю эту мавританщину (*mogeria*)», обнажит меч, чтобы защитить доблестного дон Гайфероса. «Не сами персонажи волнуют нас, а то, как они представлены, иными словами, представление в них реальности», — пишет Ортега. Замечание не столь тривиальное, каким оно может показаться. «Поэзия реальности, — продолжает он, — не реальность как та или иная вещь, но реальность как родовая, жанровая функция» [8, с. 136].

Пародия оказывается куда как серьезной, оставаясь в то же время развлекательным чтивом. Реализм, справедливо отмечает Ортега, ставит перед эстетикой более трудные вопросы, чем

³⁹ Об устройстве «Дон Кихота» см.: [13].

приключенческая литература. «Всамделишная» реальность открывается глазу, опосредовавшему свое видение видением самого видения, т. е. тем самым обращением на себя видящего, которое отсылает нас к давней, еще дофилософской традиции «заботы о себе», о которой Ортега ненароком упоминает в цитированной заметке 1937 г., говоря о «главном вопросе каждой жизни». Вопрос в том, как, принадлежа своему народу и будучи марионеткой в руках коллектива, в то же самое время оставаться самим собой, самому себе хозяином, творцом/автором/*auctor* своих поступков; *tuus fias* нашего Сенеки» [11, с. 543]⁴⁰.

Повторю: вопрос о правдивости изображения ставится у Ортеги как вопрос *изобразительной техники*, т. е. *языка изображения*. По поводу «Менин» он скажет: «портретист, портретирующийписание портрета»⁴¹, определив тем самым суть веласкесовского искусства. То же и сервантесовская *пародия* на рыцарские романы. Она стала первым новоевропейским романом, заключив приключение в рамку, «представив представление», сведя вместе в одном тексте два мира и два языка иногда в одном слове⁴² — странствующе-рыцарский и простонародный. Вынужденный к двуязычию читатель вполне по-гегелевски «преодолеывает» оба, и при этом исключительно средствами самого языка. Но *преодолеть язык средствами самого языка — это и означает предоставить слово самим вещам*: вывести их из их бессловесности (*i-lógico*). Получается, что сервантесовская пародия на рыцарские романы — это *слово нарождающейся новоевропейской культуры*: в «Дон Кихоте»

⁴⁰ Отсылка к Сенеке: «Si vales et te dignum putas qui aliquando fias tuus, gaudeo Wenn du gesund bist und dich für würdig hältst, der (dass) du irgendeinmal dein Eigentum sein wirst, freue ich mich. Письмо XX. (1) Я рад, если ты здоров и считаешь себя достойным когда-нибудь стать хозяином самому себе» [14, с. 37].

⁴¹ Un retratista que retrata el retratar. «Веласкес произведет первую великую революцию в западной живописи... и эта революция будет состоять именно в том, что вся живопись станет портретом, т. е. индивидуализацией объекта и моментальностью изображенной сцены. Портрет, понятый в таком обобщенном смысле, утрачивал свое традиционно узкое значение и превращался в новое отношение к изображаемому и в новую миссию, возложенную на искусство живописца» [8, с. 512].

⁴² Например, на странствующе-рыцарском языке слово *pila* означает купель, на простонародном — корыто с водой на скотном дворе.

и через посредство «Дон Кихота» осуществляется Новое время. Об этом Ортега и пишет, утверждая, что «Дон Кихот» был кульминацией переворота в европейской культуре. И если «Дон Кихот», несомненно, явление духа национального, то столь же несомненно, что это явление духа интернационального, коль скоро пародируемые рыцарские романы — общеевропейское достояние, а на «Дон Кихоте», учащем взрослению с помощью развлекательного чтива, будет «образовываться» вся Европа.

Но спросим себя: разве не сходно с Сервантесом *удостоверяет реальность* философ, которому приписывают авторство новоевропейской субъект-объектной *парадигмы*, один из тех, чьими стараниями наступающая эпоха поняла, что она — другая, что наступающее время — *новое*? И разве не будет это *новое время* временем серьезных, *реалистично* мыслящих людей, не верящих сказкам, людей, старающихся удостовериться решительно во всем, включая собственное существование? Я удостоверяюсь в собственном существовании, причем удостоверяюсь *абсолютно*, осознав себя зрителем — всего лишь зрителем! — простирающейся предо мной картины мира, о котором я пока не могу даже сказать, существует ли он на самом деле. Я, несомненно, емь как *мыслящий себя мыслящим* (*cogito me cogitare*), и я знаю это *абсолютно достоверно*, благодаря *рефлексии* в исходном рефлексивном, возвратном (обращение на себя) значении слова. Это старая платоновская *tekhne periagoges* (искусство обращения) в новоевропейском исполнении. Еще Платон показал, что непосредственное видение вещей, не видит видения, чтобы увидеть в вещах *симулякры*, необходимо *опосредование*: надо обернуться к выходу из пещеры (искусство обращения, т. е. *рефлексии*). Но Платон «обращал» ко вневременным идеям — формальным устоям вещей. Новое время (Декарт) «обращает» не к *эйдосам*, вневременным формам (устоям) воспринимаемых чувствами вещей, а к *самой их представленности индивидуальному сознанию*, к идеям, понятым как *мысли в голове*; он берет их в рамку *cogitatum qua cogitatum*. Обращаясь к идеям с вопросом, что им соответствует в реальности, мыслитель Нового времени переносит взгляд на само ее (реальности) *представление* нам⁴³, или,

⁴³ А это и есть настоящий предмет «Критики чистого разума».

по слову Декарта, «изображает мир, как на картине, скрываясь сам за картиной»⁴⁴. По сути, он изображает изображение. Сервантес, Веласкес, Декарт, писатель, живописец, философ — современники и соавторы Нового времени, эпохи, так сказать, «правдивой видимости», где видимость оправданна как таковая, как *определенная форма видения*, что в науке, что в истории, что в искусстве. Это не означает, что видимостью все и исчерпывается. Истина в метафизике Нового времени — по-прежнему, *adaequatio*, соответствие представлений о вещах вещам самим по себе.

Формула «Я это я и мои обстоятельства ...», — смысловой узел «Размышлений о Дон Кихоте», от него тянутся нити к более поздним текстам Ортеги. Мы пытаемся их проследить. Реализм *описания*, сменивший развлекательность *повествования* и характеризующий человека Нового времени как серьезного, хорошо согласуется с вытеснением человеческого типа искателя приключений трезво мыслящим обывателем. Короткое предисловие к книге «Жизнь одного испанского капитана» замечательно не только тем, что в нем Ортега отвергает (а поначалу, как мы видели, он отчасти разделял эти идеи) официальный миф об «испанскости» как двигателе Реконкисты, но и тем, что здесь схвачена суть отличий между *имперским духом* и *государственным*.

Отметим, что если не в деталях, то по сути дела ортегианский анализ совпадает с тем, что в конце 70-х — начале 80-х годов прошлого века скажет по поводу новоевропейского государства Мишель Фуко. Ортега пишет: «В фигуре Алонсо де Контрераса мы имеем химически чистый пример авантюриста. Ныне приключений на свою голову вдохновенно ищут целые народы, национальные общности, государства, и трагикомичной ситуацию делает то обстоятельство, что внутри этого кипящего котла жизнь отдельного человека детально расписана и упорядочена как никогда раньше. В 1600 все было не так. В XVI веке повсюду в Европе возникла эта странная власть, именуемая Государством, знакомая Средним векам лишь в рудиментах и зачатках...». Государство-подросток, «не очень понимая, зачем оно нужно, и какие средства

⁴⁴ В латинском тексте «Рассуждений»: *ipse post tabulam delitescens* [15, с.67, прим. 1]. Разве речь не о будущем *трансцендентальном* субъекте?

у него в распоряжении, с неразвитой бюрократией, развлекается тем, что, как рыцарь Круглого Стола, скрещивает копья с противником в славных битвах», затем оно взролеет, набирается сил, делается могущественным абсолютистским государством Ришелье, и при этом «у него остывает сердце». Оно начинает понимать, «зачем оно тут, а именно для воздвижения, закругления, поддержания и закупорки больших тел, каковы нации *Ces grands corps que sont les nations*», — скажет в своем «Рассуждении» один из живших тогда, тоже, как и Контрерас, солдат Тридцатилетней войны, правда, несколько более склонный к размышлениям и не такой беспокойный, Рене Декарт, сеньор де Перрон. Государство начинает вести себя осмотрительно...», оно «сообразует свои шаги с той функцией, ради которой они предприняты. Это кладет начало метаморфозе человека в функционера. В XV веке такого еще не знали...». Самым несущественным для тогдашних вельмож, «непоседливых и жуликоватых», было довести дело до конца, самым важным — «воспользоваться им как чистым предлогом, чтобы не сидеть на месте, поспорить, войти в раж, заварить заварушку и, если повезет, добыть себе на остриях праздных пик какую-нибудь выгоду» [16, с. 193–194].

Серьезность человека наступающей эпохи объясняется возникновением новой политической реальности — *национального государства*, но и сама эта новая политическая реальность, в свою очередь, — продукт серьезности осмотрительных людей, придумавших иной способ защиты своей жизни, семьи, имущества, нежели сила оружия. Как выражается сеньор де Перрон, «эти большие тела», каковы нации, нуждаются в закупорке. «Закупоривает» их общественный договор, говорящий *Fiat!*⁴⁵ Левиафану. Они — функционирующие системы, машины (см. первый абзац введения к «Левиафану»), как и тела поменьше, собственно человеческие (Декарт часто повторяет: «машина моего тела»), или, к примеру, механические часы. Исправное функционирование машины объясняется принципом механизма — *функциональностью*

⁴⁵ «Наконец договоры и соглашения, при помощи которых были первоначально созданы, сложены вместе и объединены части политического тела, похожи на то *fiat!* (Да будет!) или на «Сотворим человека», которые были произнесены Богом при акте творения» [17, с. 38].

всех элементов, исполняющих каждый на своем месте свои «функциональные обязанности», обеспечивающие целостность целого и его бесперебойную работу. Но чтобы прийти к принципу механизма и понять весь мир как *бесконечный* механизм (Лейбниц!), надо было изъять из мира природы «субстанциальные», сиречь душевные, свойства и вынести их за скобки «протяжения» (*res extensa*) — в «мышление» мастера-часовщика, Бога и человека (*res cogitans*). Здесь берут начало новые науки о природе, тоже новой, объективированной, а также и науки о духе, *Geisteswissenschaften*, гуманитарные науки с их непонятным научным статусом, потому что наука для Нового времени — там, где объект, а *Geist* по определению необъективируем.

Как правильно писал Карл Шмитт в своей книге о Левиафане, «Первое метафизическое решение, разумеется, было принято Декартом в тот момент, когда человеческое тело стало мыслиться как машина, а состоящий из тела и души человек в целом как управляющий машиной интеллект» [18, с. 159]. Так вот, свое «метафизическое решение» Декарт принял лишь когда сумел съехать с «наезженных путей» сознания — слез с «древа Порфирия», логической формы ответа на вопрос о сущности-субстанции, и удостоверил собственное *существование* (заметьте, не сущность, о которой он поначалу сказал *nescio quid mei*) с помощью обращения на себя мыслящего всего того, что им мыслится, чувствуется, переживается. А это, по существу дела, и есть не что иное, как тот изначальный *опыт себя*, к которому и отсылает апофегма «Я и мои обстоятельства». Это еще одна ниточка, протянутая от/к «Размышлениям о Дон Кихоте». Позже эта идея стала верованием целой эпохи⁴⁶. Но прежде чем протягивать нить к «Идеям и верованиям», закончим с национальными государствами — темой, имеющей к национальной идее прямое отношение.

⁴⁶ Прозрения философов, потрясателей оснований, оформляются ими в виде идей, которые по мере распространения и усвоения публикой превращаются в то, что Чаадаев в другой связи назвал «наезженными путями сознания», т. е. в некую *парадигму*, по которой люди «склоняются» и «спрягаются», забывая о ее существовании, поскольку она теперь закрыта для них экраном само-собой-разумеющегося. Как там на самом деле решался вопрос о субъекте у Декарта, уже мало кого интересует.

Историко-политические обстоятельства Нового времени таковы, что форма национального государства стала главной формой организации общества; она появилась сравнительно недавно и, добавим мы, тоже не является вечной (современный глобализм уже всячески размывает ее). В «Восстании масс» (1930) Ортега пишет: «Национальное Государство, то самое, которое мы сегодня называем Нацией», отличается от других типов государств, «таких, например, как Город-Государство или же Империя» [11, S.200]. Не должны ли мы из этого заключить, что и собственно *национальной идеи* до 1600 г. вообще быть не могло, потому что не было *наций, т. е. национальных государств?*

Во всяком случае у Ортеги читаем: «... («историки») несут восхитительную чушь, когда утверждают, что те западные нации, которые сформировались совсем недавно, два-три века назад, существовали давным-давно, что Верцингеториг или же Сид-Воитель стремились к созданию единой Франции от Сен-Мало до Страсбурга или Spania от Финистерра до Гибралтара... (они) исходят из предположения того, что единая Франция и единая Испания уже обитали где-то в глубине души французов и испанцев. Как будто бы были французы и испанцы еще до появления Франции и Испании!» [11, с. 199].

Не было национального духа у варваров-германцев (при том, что *имперский дух* был: существовала Священная римская империя германской нации — именно *имперская*, а не *государственная* структура), как не была *национальная идея* духоподъемным рычагом, поднимавшим испанцев на борьбу за отвоевание у мавров своей многострадальной (800 лет Реконкисты) христианской родины. Получается, что *национальная идея* — это *реликт имперской идеологии в эпоху национальных государств*, верить в нее — значит не уметь взять на себя свои обстоятельства. Конечно, идея соблазняет великим прошлым. Там, в этом прошлом, аристократы были аристократами: они умели повелевать.

Итак, от имперского правления (это тавтология, ибо *imperi-ит* и есть власть, правление) государство отличает *функциональность*: оно «знает для чего оно»: для *воздвижения, закругления, поддержания и закупорки больших тел, каковы нации*. Нация существует в границах национального государства, и таких «закру-

гленных» и «закупоренных», и потому способных на экспансию, соперничающих друг с другом национальных государств *должно быть много*. Они, эти национальные государства, «ищут приключений на свою голову», и парадокс в том, что жизнь отдельного человека (гражданина национального государства) оказывается детально расписанной и упорядоченной «как никогда раньше»⁴⁷.

Государство, скажет уже Фуко (протянем к нему еще одну ниточку), не хочет быть «империей последнего дня» — тем тысячелетним царством, которым заканчивается мировая история и за которым следует страшный суд (по Гегелю, *Weltgeschichte ist Weltgericht*). Имперское правление в своей средневековой форме глубоко эсхатологично, оно связывает концы с концами уже за пределами земной истории в том трансцендентном начале, которое является альфой и омегой. Поэтому империя в идее — *singularia tantum*, строгая монархия (единоначалие) запредельного всему сотворенному Первоначала и иерархически устроенный мир твари, «порядка держателей авторитета (*auctoritas*) Творца (*auctor*)». Принцип Империи — *власть приходит извне*, и всякий «держатель» божественных полномочий, будь то светский правитель, «помазанник» или священнослужитель, правит на соответствующей ступени не «от себя», но именем и властью поставившего его на эту ступень⁴⁸. Другое дело, что это автократическое правление на деле оборачивается средневековой вольницей; «феодалная лестница» держится исключительно честным словом — клятвой верности, приносимой в ритуале оммажа.

Империя в идее всегда одна. А государство в идее — *pluralia tantum*, государств (заметим, как и культур, в отличие от религиозного культа) много. И межгосударственные отношения в идее по-прежнему волчьи: в отстаивании своих национальных интере-

⁴⁷ В современных концепциях биополитики эта тотальная упорядоченность расписана как нельзя лучше. О биополитике: [19].

⁴⁸ Миром правит неотмирное начало, то, что «не от мира сего», что «не свое» для мира [20, с. 20]. Но о власти Левиафана нельзя сказать, что она — «извне». Право на насилие делегировано правительству (суверену) заключившими общественный договор людьми, ставшими гражданами в момент заключения договора. Договор у Гоббса — это то *Fiat!* (Да будет!), которое кладет начало государству и гражданским правам.

сов они имеют право на все. Ибо это и есть скрепа национального государства — государственный интерес, оно — государство государственного интереса⁴⁹, его цель — полития, благосостояние граждан; и потому оно — полицейское государство [21]. Такова новоевропейская политическая реальность. Окончание Тридцатилетней войны (Вестфальский мирный договор 1648 г.) можно считать датой рождения современной Европы.

Итак, мы уже внутри зрелого историзма Хосе Ортеги и Гассета, разработанного теоретически, в основном в двух текстах — в «Идеях и верованиях» (1934) и в «Истории как системе» (1935). Обе работы многое проясняют относительно испанства Ортеги и его политической философии (патриотизм — это так или иначе политическая философия) как раз в силу того, что тема «утраченной национальной идеи» отходит к этому времени на второй план, а на первый выдвигается вопрос о кризисном состоянии европейского человечества, переживающего крах основных жизненных ценностей и установок, восходящих к Просвещению и в нем берущих свое начало. Не зарываясь в подробности, отметим самое основное⁵⁰.

Идеи — это то, что имеют (мысли в голове), верования — то, в чем пребывают. В верования не надо верить по той простой причине, что о них не спрашивается, правильные они или неправильные. В верованиях пребывают так же естественно и непроизвольно, как, выходя на улицу, верят, что тротуар не уйдет из-под ног. Об этом просто не думают... пока вдруг почва под ногами не начинает колебаться. Тогда и рождаются идеи — возможный результат взятия на себя вновь открывшихся обстоятельств, до того немислимых по причине их априорной немислимости. Потому что речь не о частичных и исправимых недочетах в нашем представлении о мире в целом и не о корректировке теорий, научных доктрин и даже философий, а о фундаментальных *парадигмах*, на которых все они зиждятся, т. е. об *эпохальных* верованиях. Происходит *тематизация верований*, она выводит их из *i-lógico* [3, с. 40],

⁴⁹ Это бывший в те времена в ходу термин: «государственный интерес», *raison d'État*. См: [21].

⁵⁰ Об историзме Ортеги см.: [22, с. 119–131].

заставляя нас проговаривать вещи, тем самым «давая им слово». Это тоже наши обстоятельства, притом главные; не спасши их, мы уж точно не спасемся сами. И коль скоро речь об эпохах, то значит, и об истории. Это не означает, что выведение верований в *нескрытость* (Ортега говорит об откровении реального) обеспечивает неуклонный исторический прогресс, пусть хоть «в сознании свободы». Во-первых, землетрясение может привести не к взятию на себя своих обстоятельств, а к краху (человека, государства, общества), а во-вторых, сформулированные идеи, сами по мере овладения массами, становятся верованиями, привычными мыслительными ходами, которыми ходит мышление целой эпохи.

Ортегу, конечно, занимают в первую очередь верования современной эпохи, новоевропейская *парадигма*, как сказали бы мы (и уже сказали), по которой европейцы продолжают «склоняться» и «спрягаться», не отдавая себе отчета в том, что земля давно уже уходит из-под ног. Это общая тревога философов конца позапрошлого и начала прошлого веков, выливающаяся в критику Просвещения (пресловутой эпохи Разума, каковой она совсем не была), так как Просвещение XVIII в. было высшей точкой всего Нового времени.

Напомню цитату из «Бесхребетной Испании» о морально-юридическом долге как «кошмарном изобретении прогрессистов XVIII столетия». Упоминание «прогрессистов XVIII столетия» — камень в сторону Просвещения, эпохи окончательного оформления новоевропейских реалий, сделавшей одни страны «передовыми» и «развитыми» и отодвинувшей другие на обочину прогресса. В 1921 г. Ортега, как и Маэсту, признает научные и технические достижения, но для обоих они сопряжены с размыванием основ здорового общества, держащегося вовсе не моралью и правом, или на нынешнем сленге «либеральными ценностями». В начале прошлого столетия это настолько общее идеологическое место, что переключки между испанским фундаментализмом и, к примеру, русским почвенничеством, чаще религиозно окрашенным, очевидны: для того и другого Кант «с его категорическим императивом» — главная мишень. Для русских религиозных философов (Павла Александровича Флоренского, Алексея Федоровича Лосева) Средневековье — классическая эпоха веры, оно поистине

«онтологично», упадок начинается с антропоцентричного Возрождения. Но Ортега, заявляющий, что полноценного феодализма в Испании, завоеванной вестготами, «алкоголиками Римской империи», никогда не было, отсылает к аристократическому правлению с другой целью, а именно, чтобы показать, что право и этика оформляют единство общества, но не составляют основу этого единства, держащегося авторитетом власти, что к тому же совсем не то же самое, что авторитарное правление.

Ортега пишет, что современный человек продолжает верить в науку, для него наука — это прежде всего научные достижения и техника, но он не понимает, что одного научно-технического разума для развития и существования науки недостаточно. «Физико-математический разум, — замечает он, — даже не коснулся ни в грубой, натуралистической, ни в возвышенной, спиритуалистической, форме человеческих проблем. По самой сути своей он мог заниматься только поисками природы человека, но именно ее, естественно, и не находил. Потому что у человека нет природы. Человек не есть ни его тело, которое является вещью, ни его душа, психика, сознание, или дух, которые тоже суть вещи. Человек не вещь, а драма, каковой является его жизнь, универсальное событие, происходящее с каждым из нас, и в этой драме человек в свою очередь — всего лишь событие» [23, с. 457]⁵¹.

Критики Просвещения, как правило, противопоставляют абстрактному разуму просветителей какой-то свой, конкретный или диалектический (в разных смыслах) разум, если не — в патологических случаях — зов крови, почвы, расы и т. п. В рамках «рационализма» Ортеги критика просветительского разума приобретает иной вид, она, скорее, напоминает то, что полвека спустя поздний Мишель Фуко назовет как раз в контексте разговора о Просвещении «критической онтологией нас самих». Мы дети Просвещения и так или иначе произросли на его разумности. Но идеи Просвещения стали нашими верованиями. Да, Декарт был неправ, понимая мышление как *res cogitans*, реально (т. е. «вещно» согласно схоластической типологии различий) отличную от *res*

⁵¹ Курсив мой. — А. П. Природа здесь — сущность. У человека нет сущности, как он есть, *то* он и есть.

*extensa*⁵². Но во-первых, на этой ошибке взросло все Новое время и прежде всего новоевропейские науки и новоевропейская техника, а во-вторых, ошибочность ошибки могла обнаружиться только *post factum*, тогда, когда новоевропейская субъект-объектная парадигма стала давать сбои, т. е. «склоняющееся и спрягающееся» по ней Новое время подошло к своему концу, что и выразилось в кризисе просветительского разума. Но это значит только одно: Декарт не ошибся. В свое время он (и не он один, но он наиболее внятно) ощутил колебания почвы под ногами — тех верований, на которых стояла предшествующая эпоха, Средневековье. Декарт «спас себя и свои обстоятельства», да так, что спасение обрело затем эпохальные масштабы. Усомнившись в основаниях, считавшихся само собой разумеющимися (в верованиях, в которых *пробывают*), Декарт сформулировал идеи, которые *имеют*. Получив со временем признание, эти идеи незаметно стали верованиями новой эпохи — Нового времени. Именно кризис этих оснований, этого *ratio*, заставляет мыслителей конца позапрошлого и начала прошлого века осознать парадигму как парадигму.

Получается, что Ортега своей критикой просветительского разума посягает на основания *всей* традиционной метафизики (а может быть, правильнее будет сказать, *возвращает* к ним), продумывая действительность в свете «имения дела с», т. е. так или иначе исходя из *действия*, поступка, завязанного на *сейчас*, в смысле «пора»⁵³, «пора решать»: *hic Rhodus, hic salta*⁵⁴, часто по-

⁵² Гуссерль видит ошибку Декарта в том, что, начав за здравие, т. е. совершив феноменологическую редукцию, выведя «мыслящее Я из мира» и тем самым преодолев «естественную установку», он кончил за упокой, поместив это Я обратно в мир в виде «мыслящей вещи», т. е. субстанции-сущности.

⁵³ В этом плане различают два «теперь» у Аристотеля, одно — физическое, другое — этическое («теперь» поступка, которое Бибахин передает как «пора»). См.: [24, с. 184–225; 25, с. 105–125, 228–269].

⁵⁴ «Здесь Родос, здесь и прыгай». «Жизнь — это радикальная реальность, включающая в себя и формирующая все другие реальности. И если мы сейчас чувствуем себя свободными от натурализма в отношении к жизни, то происходит это потому, что у нас выработался иммунитет к интеллектуализму с его греческими календами. Человеческая жизнь в том виде, в каком она прожита каждым из нас, есть основополагающий факт, из которого исходят все остальные. *Hic Rhodus, hic salta*. Поэтому, не откладывая на потом, помыслим жизнь

вторяет Ортега, потому что то, что он называет «радикальной реальностью», — это человеческая жизнь, которая уже дана нам, мы себя в ней обнаруживаем, но она не дана «готовой», нам ее приходится «делать», каждому — свою собственную. Жизнь — это действие, праксис, а природа человеческого действия в том и состоит, что то или иное действие не навязано нам с необходимостью (как звезде или камню), и приходится решать на свой страх и риск, как именно я поступлю в данной ситуации [23, с. 437]. Набор фундаментальных верований направляет мое решение, которым я, однако, обязываюсь *сам*, из чего и возникают *мои обязательства* и обязанности перед собой и обществом. Но порой, как сказано, почва верований начинает колебаться.

У человека нет природы в смысле оусии, субстанции, сущности: точнее сказать, *человек есть то, как он есть*⁵⁵. Отсутствие у человека сущности коррелирует с отсутствием «архетипического пейзажа» реальности, соответствие которому традиционно было мерой истины (*adaequatio rei et intellectus*); точнее, к этому архетипическому пейзажу у нас нет «выхода»⁵⁶. Ортега, таким образом, на свой манер преодолевает то, что в феноменологии называется «естественной установкой».

У человека нет природы, но есть история (это то *бытие*, которое — *время*). Значит, и разум, постигающий эту исторически изменчивую сущность человека, должен быть назван историческим. Выражение это «означает не внеисторический разум, который обнаруживает себя в истории, а буквально то, что произошло с человеком, составляя субстантивный разум, выявление трансцендентной всем теориям человека реальности, того, что есть сам человек, стоящий за всеми своими теориями»⁵⁷. До сих пор то, что счита-

в ее первоначальной наготе, применяя понятия, только описывающие жизнь, без императивов традиционной онтологии» [23, с. 456].

⁵⁵ «Человек есть то, что с ним произошло, то, что он сделал. С ним могло бы произойти нечто другое — он мог бы сделать другие вещи, но здесь есть то, что с ним произошло в действительности и составило неуклонную линию опытов, которые все находятся при нем, за спиной, как имущество бродяги. Этот странник бытия, вечный эмигрант, и есть человек» [23, с. 468].

⁵⁶ См. об этом: [26].

⁵⁷ Как известно, «фундаментальная онтология» Хайдеггера — это аналитика *Dasein*.

лось разумом, не было историческим, а то, что считалось историческим, не было разумным» [23, с. 478].

Разумеется, Ортега не отрицает трансцендентной верованиям реальности. Просто иначе как в верованиях, временами тематизируемых в идеях, она нам не дается. Но тематизация верований как раз и происходит в форме события/действия — взятия на себя своих обстоятельств, на что не способен человек-масса, который по этой причине столь подвержен идеологическим воздействиям любого толка: его незащищенность перед ними — неизбывный инфантилизм «мыслей младенцев» (Декарт), не опосредованных «оборачиванием на себя», т. е. *рефлексией*. Вот почему «восстание масс», чреватое гибелью западной цивилизации, — это не бунт и не революция, а *дизинтеграция общества, обусловленная его инфантилизацией*. Инфантильный взрослый склонен считать себя центром мира и жить по правилу «стимул — реакция». Это действительно человек прямого (неотрефлексированного) действия. Он авторитетно выступает с личным мнением по вопросам, в которых не разбирается и разобратся, по сути, не хочет, так как это требует умственных усилий. Для него нет Другого как Другого, потому что самим собой он тоже не стал. Он так и не научился смотреть на себя со стороны. Но свой личный интерес, как правило шкурный, он, однако, блюсти умеет, потому что внутренних препятствий у него для этого нет. Вот почему это человек толпы, феномен, достаточно подробно разобранный не только Ортегой. Во всяком случае этот анализ проясняет тот факт, что умение повелевать (т. е. авторитетность) приходит вместе с самообладанием⁵⁸.

⁵⁸ Самобытность достигается самообладанием и есть не что иное, как способность быть самим собой, т. е., по Ортеге, брать на себя свои обстоятельства. Это относится равно как к отдельным людям, так и к обществам. Разница, очевидно, та, что общество — это «коллективный субъект» со своими верованиями, или «социальной догмой», и именно этот «субъект» обладает решающим голосом в осуществлении «культурного акта» выбора себя и своей судьбы, т. е. взятия целым обществом на себя собственных обстоятельств (что, собственно, и делает его *целым и обществом*). Понятно, что слишком много должно сойтись факторов для того, чтобы это коллективное «делание себя» оказалось *творческим*, т. е. перспективным для общества. Но так или иначе относительная стабильность общества, или его целостность (здоровье), связана не столько с географическим, сколько с внутренним разложением (можно потерять колонии и остаться вели-

Мы подробно задержались на спасении себя и своих обстоятельств, потому что это ключ ко всей философии Ортеги, к его пониманию истории, к его политической философии, которые широко известны, но известны именно «широкой известностью», чаще всего обретаемой за счет упрощения и банализации авторской концепции, легче усваиваемой на «наезженных путях сознания», когда, к примеру, термин «рациовитализм» понимается как добавка толики «иррационального» к «абстрактной просветительской разумности», главным носителем которой оказывается злодей Кант, хотя истоки концепции исторического разума при этом часто справедливо видят в неокантианстве.

Надо понять, что жизненный разум Ортеги — это его версия исторического разума, общей темы философии жизни и в целом «экзистенциального тренда» континентальной философии на рубеже веков, действительно выросших из критики просветительского разума. В этой критике Ортега не одинок и, в общем, не сильно оригинален. Ее мишень — новоевропейский субъект, картезианская «мыслящая субстанция» как эпистемологический фундамент. Но вот что важно: Ортега не просто предлагает поместить разум в конкретные обстоятельства и, разбавив толикой иррационального, понять его как жизненный, что было весьма плоским, но зато популярным решением, он ставит вопрос по-другому: о *подлинности жизни и разумности*. И постановка вопроса, и пафос вопрошания вполне гегелевские. Его положение о том, что жизнь — это радикальная реальность, означает прежде всего, что разум не может быть «вообще разумом». Он всегда жизненный и тем самым исторический как оглядка на себя такого-то в таких-то обстоятельствах, в которых я сделался таким, каков есть, и которые сделались такими, каковы есть, не без моего прямого или косвенного участия, коль скоро жить — это неизбежно поступать,

кой страной) и с утратой властью своего авторитета, что происходит, утверждает Ортега, прежде всего по причине «вырождения власть имущих», «почти поголовно делающихся чернью», так как, хотя любой класс может «выделять из себя чернь», *позаботиться о себе*, разумеется, не в расхожем смысле, а в смысле *науки самообладания*, надлежит по статусу (*la noblesse oblige*) в первую очередь власть имущим, ибо забота о себе есть необходимое условие заботы о других, т. е. правления.

т. е. решать, как поступить. Воздержание от поступка — тоже поступок. Именно в этом смысле говорит Ортега о жизни как «радикальной реальности».

ПОДВЕДЕМ ИТОГИ

Национальная идея. Культивируемые в XX в. национальные идеи не были идеями в изначальном платоновском смысле устоев. Как показал опыт русской революции и испанской гражданской войны, нация очень легко меняет один устой на другой — противоположный. Традиционно католическую нацию захлестывает волна террора, направленного в том числе и против служителей церкви. Не были устоем и исключительно изобретением интеллектуалов, размышлявших о путях развития страны, искавших для нее свой собственный путь и занимавшихся этим именно потому, что их родная страна явно отставала по *новоевропейским меркам* (которые они не хотели применять к себе, но все же применяли) от государств более удачливых, более зрелых, более «полицейских», т. е. лучше позаботившихся о благосостоянии своих граждан. Чем более давал о себе знать комплекс неполноценности, тем круче становился «патриотизм» носителей идеи и тем легче он мог получить распространение в массах, становясь их «коллективным верованием».

Вывод по поводу испанства Ортеги вполне однозначен: если человек и общество (нация), в отличие от природных вещей, лишь тогда «они сами» (т. е. *самобытны*, подлинно существуют), когда у них *хватает сил быть самими собой*, иными словами, «брать на себя свои обстоятельства», что одновременно означает быть существами историческими. Его испанизм — спасающая себя и свои обстоятельства *amor intellectualis*, это она «облагораживает место твоего рождения»⁵⁹. Человек (общество) есть то, что с ним произошло, т. е. то, что он (оно) с собой или из себя сделали. Произшед-

⁵⁹ Для человека и общества «быть самими собой» и «быть» — одно и то же, при этом, однако, это «быть» понимается под знаком императива: «стань тем, что ты есть» (Пиндар). Это та греческая «пайдейя», еще не окончательно отлившаяся в учение о восхождении к благу, которая у Платона была названа «искусством обращения».

шее с тобой и твоей страной (а могли бы произойти и быть сделанными другие вещи) — это все твое имущество «вечного эмигранта», «странника бытия», плюс спектр возможностей быть (тебе и стране), принципиально открытый и бесконечный (у человека нет природы, или сущности), вплоть до радикальной невозможности быть, но спектр, ограниченный необратимостью прошлых поступков, создавших именно эти, какие есть, а не какие-то другие обстоятельства, с которыми ты теперь имеешь дело. И создавших тебя, такого, какой ты есть, с которым ты тоже теперь имеешь дела и счета.

О философии в контексте скажем следующее. Контекст философии — это границы «вопрошания, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос» [27, с. 33]. Это предельное вопрошание не ограничено даже «сущим», которое каким-то образом, должно быть «взято в целом», значит, оно (вопрошание) заглядывает в ничто. И тем не менее оно осуществляется всегда в контексте сложившихся и сделанных нами исторических обстоятельств, в частности, обстоятельств политических, взяв которые на себя, сделав *своими* и *нашими*, мы принципиально выходим из-под их власти, осуществляя свою свободу, отвергая их или принимая. *Текст философии пишется в контексте всеохватного вопрошания, обусловленного контекстом нашего реального существования в мире, который индуцируется в качестве мира-в-целом нашим в нем действовани-ем и вопрошанием.*

Поэтому философия в отличие от религиозно-метафизических учений, утопий, по определению, не дает и никогда не даст ответа на вопрос, как вести себя в этом мире в тех или иных объективных обстоятельствах, например, в *контексте современной биополитики*, в этом смысле она совершенно бесполезна. В лучшем случае она скажет, что надо *вести себя*.

Человек — это его действие, вторит Ортега Гегелю. Оно в случае необходимости может быть и прямым в смысле *acción directa* (direct action) как форма гражданского неповиновения; но это никак не буквально прямое действие в смысле рефлекторной, не знающей рефлексии (декартовы «мысли младенцев») деятельно-

сти, а есть именно то, что он называет собственно *культурным актом*. Ортега пишет, что свои лучшие силы мы потратили на управление обществом, укрепление государства, развитие культуры, науки и техники, израсходовали в социальной борьбе. Не то чтобы этим всем не стоило заниматься или что мы *можем не* заниматься всем этим, но дело в том, что «развивая», «укрепляя», «вступая в борьбу» и т. д., мы, поглощенные столь важными и серьезными делами, *забыли себя* и не исполнили главного своего предназначения — быть самими собой, «спасая», т. е. беря на себя, *собственные* обстоятельства, чтобы не попадать пальцем в небо и не строить на песке, как это свойственно усредненному «вообще-человеку», человеку-толпе, человеку-массе, живущему в вообще-обстоятельствах. Человек-масса — человеческий индивид, не прошедший через этот радикальный жизненный (смертельный) *опыт себя*, бытие его так и не затронуло: пересилила ранняя и скорая наученность быть, не дающая ему «прийти в себя», «опомниться» в гуще своих столь важных и серьезных теоретических и практических занятий. Но собственно культурный акт, акт творческий, как сказано в «Размышлениях о Дон Кихоте», — это такой, в котором мы извлекаем *логос* из того, что пребывало в бесхозно-бессловесном, в *i-lógico*, и было лишено смысла.

Литература

1. *Maestu Ramiro de*. Defensa de la Hispanidad. Eugenio Vegas Letapie. V ed. P.2. URL: <https://guardiadelahispanidad.files.wordpress.com/2009/09/defense-de-la-hispanidad.pdf>. (дата обращения: 18.05.19).
2. *Унамуно М. де*. Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелю Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно. СПб.: Наука, 2002.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о Дон Кихоте / пер. Б.В.Дубина, А.Б.Матвеева, предисл. Б.В.Дубина М.: Grundrisse, 2016.
4. *Morente Manuel García*. Idea de la Hispanidad. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S. A., 1938. URL: <http://www.filosofia.org/his/h1938a1.htm> (дата обращения: 19.05.19).
5. *Defez Antoni*. Ortega y Wittgenstein: no tan lejos // Revista de Filosofía. 2014. Vol. 39, No. 2. P.81–100.
6. *Мигель де Сервантес Сааведра*. Дон Кихот, ч. 2, гл. LVIII // Мигель де Сервантес Сааведра. Соч. в 5 т. Т.2. М.: Просвещение, 1961.
7. *Степанов Г.В.* Поучительный эксперимент Хорхе Луиса Борхеса // Степанов Г.В. Язык, литература, поэтика. М.: Наука, 1988. С. 210–213.

8. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991.
9. *Ortega y Gasset J.* Meditaciones del Quijote. Madrid, 1914. P. 14. URL: <https://archive.org/details/meditacionesdelq00orte> (дата обращения: 24.05.19).
10. *Ахутин А. В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007.
11. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства и другие работы. М.: Радуга, 1991.
12. *Ортега-и-Гассет Х.* Бесхребетная Испания / пер. А. Матвеева. I. 5. Стремление обособиться. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gasset/bes_isr.php (дата обращения: 24.05.19).
13. *Погоняйло А. Г.* Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. Гл. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1998.
14. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977.
15. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Декарт Р. Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000.
16. *Ortega y Gasset J.* Las aventuras de un capitan espanol por Jose Ortega y Gasset en Vida del capitan Alonso de Contreras. Madrid: Taurus, 1965.
17. *Гоббс Т.* Левиафан. М.: Гос. социально-экономич. изд-во, 1936.
18. *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
19. *Фуко М.* Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 уч. г. СПб.: Наука. 2010.
20. *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976.
21. *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 уч. г. СПб.: Наука, 2011.
22. *Руткевич А. М.* Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета // История философии. 2016. Т. 21. № 2. С. 119–131.
23. *Ортега-и-Гассет Х.* История как система. С. 457. URL: https://www.studmed.ru/view/ortega-i-gasset-h-istoriya-kak-sistema_d2c3503cdc3.html (дата обращения: 24.05.19).
24. *Бибихин В. В.* Пора (время-бытие). СПб.: Наука, 2015.
25. *Черняков А. Г.* Онтология времени. СПб.: Высшая религиозно-философ. шк., 2001.
26. *Ортега-и-Гассет Х.* Тема нашего времени / пер. В. В. Бибихина // Самосознание культуры и искусства XX в. М.: Университетская книга; Культурная инициатива, 2000. С. 348–351.
27. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013.

References

1. Maestu Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad* [In defense of spanishism]. Eugenio Vegas Letapie, V ed., Available at: <https://guardiadelahispanidad.files.wordpress.com/2009/09/defense-de-la-hispanidad.pdf> (accessed: 18.05.19).

2. Unamuno Miguel de. (2002), *Zhitie Don Quijota i Sancho po Migueliu Cervantesu Saavedre, objasnennoe I kommentirovannoe Miguelem de Unamuno* [The Life of Don Quixote and Sancho by Miguel Cervantes Saavedra, explained and commented on by Miguel de Unamuno], SPb., Nauka Publ. (In Russian)
3. Ortega y Gasset J. (2016), *Razmishlenia o Don Quijote* [Reflections on Don Quixote, perevod B. V. Dubina I A. V. Matveeva, predislovie Dubina. M., Grundrisse Publ. (In Russian)]
4. Morente Manuel García. (1938), *Idea de la Hispanidad* [Idea of spanishism], Espasa-Calpe Argentina S. A., Buenos. Available at: <http://www.filosofia.org/his/h1938a1.htm>, (accessed: 19.05.19).
5. Defez Antoni. (2014), *Ortega y Wittgenstein: no tan lejos* [Ortega and Wittgenstein: not so far], *Revista de Filosofía*, vol 39, no. 2, pp. 81–100.
6. Miguel de Cervantes Saavedra. (1961), *Don Quijote*, chast 2, glava LVIII // Miguel de Cervantes Saavedra. *Sobranie sochineni v 5 t. T. II.* Moscow, Prosveschenie Publ. (In Russian)
7. Stepanov G. V. (1988), *Pouchitelnyy eksperiment Jorge Luisa Borjesa* [An instructive experiment by Jorge Luis Borges] // Stepanov G. V. *Iazik, literature, poetika* [Language, literature, poetics], Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
8. Ortega y Gasset J. (1991), *Estetika. Filosofija kulturi* [Philosophy of culture]. Moscow, Iskusstvo Publ. (In Russian)
9. Ortega y Gasset J. (1914), *Meditaciones del Quijote* [Reflections on Don Quixote], Madrid. Available at: <https://archive.org/details/meditacionedelq00orte>, (accessed: 24.05.19).
10. Achutin A. V. (2007), *Antichnie nachala filosofii* [Antique Principles of Philosophy]. SPb., Nauka Publ. (In Russian)
11. Ortega y Gasset J. (1991), *Degumanizacia iskusstva I drugie raboti* [Dehumanization of art and other works]. Moscow, Raduga Publ. (In Russian)
12. Ortega y Gasset J. *Beshrebetnaia Ispania* [Spineless Spain]. Perevod A. Matveeva I. 5. Available at: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gasset/bes_isp.php, (accessed: 24.05.19).
13. Pogoniailo A. G. (1998), *Filosofia zavodnoy igrushki, ili Apologia mehanizma* [Philosophy of Clockwork Toy, or Apology of Mechanis]. Glava 2, SPb, izd. SPBGU Publ. (in Russian)
14. Seneka Luziy Anney. (1997), *Nravstvennie pisma k Luziliju* [Moral Letters to Lucilius]. M., Nauka Publ. (In Russian)
15. Descartes R. (2000), *Rassuzdenije o metode* [Reasoning about the method], Descartes R. *Razyskanie istini* [The search for truth], SPb., Azbuka, Publ. (In Russian)
16. Ortega y Gasset J. (1965), *Las aventuras de un capitan espanol por Jose Ortega y Gasset en Vida del capitan Alonso de Contreras*, Taurus, Madrid.
17. Hobbes T. (1936), *Leviafan* [Leviathan] Moscow, Gosudarstvennoe sozialno-ekonomicheskoe izdatelstvo Publ. (In Russian)
18. Schmitt K. (2006), *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa* [Leviathan in the doctrine of the state of Thomas Hobbes]. SPb., Vladimir Dal Publ. (In Russian)
19. Foucault M. (2010), *Rozdenie biopolitiki. Kurs lekzii v College de France 1978–1979 uchebnom godu* [The birth of biopolitics. The course of lectures delivered at the College de France in the 1978–1979 academic year], SPb., Nauka Publ. (In Russian)

20. Averinzev S.S. (1976), *Sudbi evropeiskoi kulturnoi tradizii v epohu perehoda on antichnosti k srednevekoviu* [The fate of the European cultural tradition in the era of transition from antiquity to the Middle Ages], *Iz istorii kulturi Srednih vekov I Vozrozhdenia* [From the history of the culture of the Middle Ages and the Renaissance], Moscow, Nauka Publ. (In Russian)

21. Foucault M. (2011), *Bezopasnost, territoria, naselenie. Kurs lekcii v College de France v 1977–1978 uchebnom godu* [Security, territory, population. Course of lectures delivered at the College de France in the 1977–1978 academic year], SPb., Nauka Publ. (In Russian)

22. Rutkevich A.M. (2016), *Filosofia istorii J. Ortegi-i-Gasset* [Philosophy of History of H. Ortega y Gasset], *Istoria filosofii* [History of Philosophy], vol. 21, no. 2, pp. 119–131. (In Russian)

23. *Ortega y Gasset J. Istoria kak sistema* [History as a system]. Available at: https://www.studmed.ru/view/ortega-i-gasset-h-istoriya-kak-sistema_d2c3503cdc3.html (accessed: 24.05.19).

24. Bibijin V. V. (2015), *Pora (Vremia-bitie)* [Term (Time-Being)], SPb., Nauka Publ. (In Russian)

25. Cherniakov A. G. (2011), *Ontologia vremeni* [Ontology of time], SPb., VRFSH Publ. (In Russian)

26. Ortega y Gasset J. (2000), *Tema nachego vremeni* [The theme of our time] (statiya, perevod V. V. Bibijina). *Samosoznanie kulturi I iskusstva XX veka* [Self-awareness of culture and art of the 20th century], Moscow, izd. Universitetskaya kniga, Kulturnaya initsiativa Publ. (In Russian)

27. Heidegger M. (2013), *Osnovnie poniatia metafiziki. Mir, konechnost, odinochestvo* [The basic concepts of metaphysics. World — finitude — loneliness], SPb., Vladimir Dal Publ. (In Russian)

Глава 3

УНИВЕРСАЛЬНОЕ И НАЦИОНАЛЬНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

Философия образования в эпоху петровских реформ¹

С. И. Дудник, И. Д. Осипов

В статье исследуются реформы Петра Великого. Утверждается, что они были вызваны объективными причинами. Первостепенное значение имела международная обстановка, которая во многом осложнилась из-за экспансионистской политики Швеции. Предпринятые Петром Великим реформы государственного аппарата также имели веские причины и были обусловлены кризисом российской «служебно-домашней» государственности в конце XVII в. Возникшее при Петре абсолютистское государство создавалось для оперативного и неукоснительного выполнения решений верховной власти, что вызывало и потребность в чиновниках. Петр поддерживал начала новой жизни и в духовной сфере, решительно проводя реформы церкви, его преобразования во многом опирались на политику секуляризации, что способствовало формированию новой культуры, предпосылки которой заметны уже в XVII столетии. В статье также утверждается, что реформы Петра Великого были

¹ Статья написана при поддержке Гранта РФФИ. 19-011-00603 «Наука как социальный институт в проектах российской модернизации» (Петербургский опыт).

хорошо продуманы и не носили спонтанного характера. Он во многом исходил из идеи, что государственный аппарат и общественная жизнь страны в целом могут быть сознательно и целенаправленно преобразованы на основе научных рекомендаций. Просветительская идея о ведущем значении разума и науки в общественном развитии играла важную роль в работе с проектами реформ.

Ключевые слова: власть, культура, образование, реформа, государство, общество.

THE PHILOSOPHY OF EDUCATION IN THE ERA OF PETER'S REFORMS

S. I. Dudnik, I. D. Osipov

The article explores the reforms of Peter the Great. It is alleged that they were caused by objective reasons. Of these, the international situation was of paramount importance. In many respects, it was complicated by the expansionist policy of Sweden. And State authorities at the end of the XVII century had good reasons and were caused by the crisis. Excitement under Peter requires government bodies to promptly and rigorously implement the decisions of the supreme authority. She resolutely carried out church reforms. Its transformation was largely based on the policy of secularization, which contributed to the formation of a new culture, which can be seen already in the XVII century. The article argues that Peter's reforms were well thought out and not spontaneous in nature. All this must be consciously and purposefully transformed based on scientific advice, an educational idea about the advanced meaning of the mind. It is based on a new concept of life and the spiritual sphere, as a result of which the principles of a new culture were fully formed. He proceeded in many respects from ideas that should be consciously and purposefully transformed based on scientific recommendations.

Keywords: power, culture, education, reform, state, community.

Пожалуй, нет другой такой неоднозначной фигуры в русской истории, как Петр Великий, разброс мнений по поводу его личности и реформ поистине огромен. Для Н. А. Бердяева Петр I — правитель, который секуляризировал православное царство, он толкнул Россию на путь западного и мирового просвещения, содействовал проникновению рационализма в церковную иерархию. Философ отмечает: «Московская Россия имела очень высокую пластическую культуру с органическим целостным стилем, очень выработанные формы быта. Это была восточная культура, культура христианизированного татарского царства. Московская культура вырабатывалась в постоянном противлении латинскому За-

паду и иноземным обычаям. Но в Московском царстве очень слаба и не была выражена культура мысли. <...> Россия мыслящая, создавшая великую литературу, искавшая социальной правды, была разорванной и бесстильной, не имела органического единства» [1, с. 7–8.]. Тема конфликта петровских реформ с исконными началами русской жизни приобрела большую популярность в русском консерватизме, в частности в славянофильстве, которое развивало тему самобытных начал русской культуры. Однако следует согласиться с тем, что «эти начала в их глубинном, философском смысле не были известны русскому сознанию, а внешние проявления в виде старого московского благочестия, полупатриархального государственного управления, отсутствия грамотности населения и его невежества были уже изжиты Россией. Поэтому Россия с необходимостью обращается к Западу, и если XVII столетие характеризуется определенной робостью и непоследовательностью такого обращения, то в начале XVIII в. ориентация на западную культуру, образованность, политику становится государственной политикой» [2, с. 11].

Было несколько причин, которые вызвали настоятельную потребность в проведении реформ в России. Из них первостепенное значение имела международная обстановка. Во многом она осложнилась из-за экспансионистской политики Швеции, которая, используя слабость Дании, Польши, России и Бранденбурга-Пруссии, за их счет в XVII в. существенно расширила свои границы. Современные шведские ученые пишут: «Карл XII хотел разбить царя Петра и камня на камне не оставить от его державы. Поэтому он повернул свою непобежденную пока армию, вступив на необъятные просторы России» [3, с. 139]. Согласно ученым, только из-за «крайне холодной русской зимы» и тактических ошибок шведского короля его армия потерпела поражение. Эти аргументы очень напоминают последующие оправдания иноземных правителей, потерпевших разгром в нашей стране. На самом же деле в поражении Карла XII главную роль сыграли не русская зима, а проведенная Петром военная реформа, создание (вместо неповоротливого и неэффективного дворянского ополчения и стрельцов) армии по европейскому образцу и флота, которого у России вообще не было раньше. В результате победы России в Северной войне произошло

упрочение ее международного положения, что способствовало внутренним преобразованиям и реформам в сфере экономики, государственности и культуры.

Предпринятые Петром Великим реформы государственного аппарата также имели веские причины и были вызваны кризисом российской «служебно-домашней» государственности в конце XVII в. Возникшее при Петре абсолютистское государство создавалось для оперативного и неукоснительного выполнения решений верховной власти, что вызывало и потребность в чиновниках. Абсолютизм развивался и в других европейских государствах, в частности в Швеции или Дании, устройство правления которых было хорошо известно Петру Великому. И некоторые аспекты функционирования государства в этих странах были применены в России, например «Табель о рангах». «В отличие от властителей последующих времен он имеет безупречную государственную репутацию... Именно Петр приобщил нас к цивилизации, в которой свобода, правосудие, неприкосновенность личности и собственности превыше всего» [4, с. 14]. Петр видел необходимость в том, чтобы приохотить дворянство к постоянному несению службы и расширить его ряды за счет «худородных», но проявивших себя в деле, так как считал, что каждый человек должен проявить себя полезной деятельностью. Самодержавие требовало от всех социальных слоев исполнения своих обязанностей перед государством, работы на общую пользу и выступало как самостоятельная политическая сила, которая выше всех ставила собственный интерес.

Новая государственная идеология объясняла прерогативы монаршей власти и обязанности подданных. Ее философско-мировоззренческие истоки различны, но в первую очередь необходимо назвать философию естественного права. Она стала основой мировоззрения Петра Великого и его «Ученой дружины», куда вошли Я. Брюс, Ф. Прокопович, В. Татищев, Г. Бужинский, А. Кантемир, А. Вольнский. Философия «натурального» права пришла в Россию благодаря работам Г. Гроция и С. Пуфендорфа, сочинения которых Петр велел перевести на русский язык. Согласно этой доктрине созданная богом натура человека становится автономной и выдвигает требования — право на жизнь, собственность и свободу. Их соблюдение — задача законодателя. Государство и человек вза-

имедействуют в пространстве полицейского, административного государства, и для этого человек должен быть юридически просвещен и ознакомлен с множеством регламентов, артикулов и уставов. Их создание — задача государства.

Петр поддерживал начала новой жизни и в духовной сфере, решительно проводя реформы церкви. Его преобразования во многом опирались на политику секуляризации, что способствовало формированию новой культуры, зародыши которой можно увидеть уже в XVII в. В России рождается культура с такими новыми разделами, как естествознание, рациональная философия и гуманитарные науки, светская литература и архитектура. Идеология и практика церковного реформирования вырабатывались под влиянием одобренного царем «Духовного регламента» (1721), написанного новгородским епископом Феофаном Прокоповичем. В «Духовном регламенте» он делал упор на единство самодержавия и государственного блага и в своих пьесах и проповедях превозносил доблести народа, который называл новым словом «российский». Прокопович оправдывал войны Петра, хвалил его личное мужество и самопожертвование в боях, защищал труды царя по устройению флота. «Духовный регламент» предписывал Синоду следить за тем, чтобы в стране были краткие и понятные для простых людей книги для обучения народа главнейшим догматам веры и правилам жизни христианской. При этом церковная деятельность была важной составляющей российской политики. И хотя Петр поддерживал православие в России, он был сторонником веротерпимости, при нем представители других религий также чувствовали себя свободно. Можно вслед за А. И. Герценом признать, что веротерпимость составляла одну из основ созданной им империи.

Эру деятельности просвещенных монархов в Европе суждено было открыть именно Петру I — «великому реформатору, крупнейшему в первой половине XVIII в. государственному и культурному деятелю переломной эпохи российской истории, идеологу дворянства и сил обновления России в сложнейших исторических условиях» [5, с. 40]. Его принципы правления получили название «монархический персонализм», предполагающий отношение к монарху как к творцу исторического процесса и воспитателю наро-

да. Титул «Отец Отечества», принятый Петром в 1721 г., означал «просвещенный монарх, цивилизатор, опекун национальных усилий и национального творчества». Роль самого Петра в реформировании общества была огромной и многогранной; император, насаждая в стране новый тип образования и культуры, думал о быстрейшем экономическом развитии страны. И сами реформы исходили из понятия «общего блага», которое упоминается во многих манифестах императора, в частности в манифесте о приглашении иностранцев в Россию.

Реформы Петра Великого были хорошо продуманы и не носили спонтанного характера. Он исходил из «идеи, что государственный аппарат и общественная жизнь страны в целом могут быть сознательно и целенаправленно преобразованы на основе научных рекомендаций. Просветительская идея о ведущем значении разума, науки в общественном развитии была основополагающей в работе с проектами реформ» [6, с. 73]. Царь советовался по поводу возможных реформ со своими и иностранными учеными и специалистами. Так, Лейбниц предложил Петру проект преобразования государственного аппарата России. Немецкий философ считал, что только там может быть хорошее правление, где учреждены коллегии, их внутреннее устройство должно быть похоже на механизм часов, в которых «колеса взаимно себя приводят в движение». Таких коллегий, согласно Лейбницу, необходимо девять: государственная, военная, финансовая, полиции, юстиции, торговая, вероисповеданий, ревизионная и просвещения. Предложения Лейбница с некоторыми поправками были реализованы Петром Великим.

Царь хорошо понимал, что научно-технический прогресс в его прикладном значении требует создания новой культуры. «При Петре Россия произвела множество новых для нее вещей: флот, библиотеки и общедоступный театр, Кунсткамеру и Академию наук, парки и парковую скульптуру; она производила новые одежды и новые манеры, новый стиль общения; она произвела даже новую столицу, притом на западном своем рубеже» [7, с. 189]. Это был продуктивный феномен, поскольку он позволял культуре осваивать новые области. Петр признавал Россию равноправной с западноевропейскими странами, полагая, что задача по рефор-

мированию страны могла быть успешно решена только на основе научно-технического и государственного опыта других стран. Однако император стремился внедрить в России не только западные достижения инженерно-технической, торгово-промышленной и административной мысли и практики, но и ценности. Это, естественно, вызвало отторжение у значительной части общества, но следует учесть и то, что при Петре I к услугам иностранцев прибегали лишь до тех пор, пока не было своих специалистов для занятия соответствующих должностей.

Важным направлением петровской модернизации были сфера образования и наука. Интерес к науке возник в России еще в XVII столетии, когда происходило знакомство с идеями Н. Коперника, Г. Галилея, И. Кеплера. Но именно в эпоху Петра Великого рождается целенаправленная государственная образовательная политика, для царя профессиональное образование было средством распределения между сословиями труда создания государственного могущества. Последующее формирование науки, более высокий уровень концептуализации знаний были невозможны без выработки соответствующей методологии и философской культуры. Сближение русской науки с наукой Западной Европы оказывало существенное влияние на содержание общественных отношений, вело к ломке традиционных представлений, побуждало к напряженной интеллектуальной и практической работе. Вполне понятно, что внимание Петра в первую очередь было приковано к развитию естественных наук как важного условия ускоренного развития промышленности и военного дела. Но и гуманитарные науки, прежде всего история, филология, философия естественно-го права, государствоведение, также его интересовали. «Именно на этой почве и получило свое развитие свободное философствование в России, которое предполагало выработку нового секулярного типа мышления» [8, с. 158].

Философия образования петровской эпохи представлена в концепции В. Н. Татищева. Круг его интересов был необычайно широк, нет сколько-нибудь существенной области знания в первой половине XVIII в., в которой бы он не оставил своего, если и не всегда яркого, то достаточно заметного следа. В основе его трактата «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733) лежат

споры с С. Долгоруким, дополненные затем дискуссиями с Ф. Прокоповичем, А. Черкасским и профессорами из Академии наук. В теории и на практике главным мерилom для Татищева был принцип общей пользы, который опирался на учение о «естественной религии», не противоречащий церковным установлениям. Популярность естественного закона во всех науках конца XVII — начала XVIII в. делала почти неизбежным обращение к нему всех авторов, претендовавших на современность. Согласно Татищеву, «наука главная есть, чтобы человек мог себя познать». Естественному закону в равной мере подчинены все народы, воля человеку по естеству нужна, но только в сочетании с разумом, в противном случае она переходит в своеволие. Татищев полагал, что жизнь человека состоит из различных этапов, и на каждом отрезке человеку необходимо учиться, «человеку ученье свет, а неученье тьма есть». Развитие человечества — «всемирное умопросвещение» — Татищев рассматривает как нечто цельное, проходящее те же этапы развития, что и отдельный человек, который понимается в единстве души и тела. При чем сфера души относится к компетенции религии, а тела — философии и конкретных наук. Этапы развития человечества включают следующие периоды: младенчество (самая ранняя стадия, характеризующаяся скудными знаниями о мире и едва заметным умственным ростом) — время «до обретения письма»; юношество, которое наступает с создания письменности; «мужеский стан» — возникновение христианства; зрелость — «обретение тиснения книг». Просвещение, в рамки которого вводится и христианское вероучение, является показателем восхождения к истине и благополучию, а стадия зрелости, по мнению Татищева, достигается в результате соединения «прилежания народа» и «заботы правителей».

В «Разговоре» Татищевым была предложена и классификация наук. Согласно принципу общественной полезности, выделяются науки «нужные: речение (язык), домоводство, медицина, законоучение, логика и богословие; полезные: грамматика, риторика, знание иностранных языков, история, география, ботаника, анатомия, физика, химия; щегольские: поэзия, рисование, танцы, езда верхом, черчение; бесполезные: астрология, алхимия, хиромантия; вредительные: суеверия, волхования, ворожба». Понятие на-

уки просветитель трактовал расширительно, относя к ней всякое знание. «Это подтверждает мнение о том, что самым трудным для отечественных адептов просвещения было представление о научной теории. Наука воспринималась ими только в совокупности внешних проявлений. Понадобились время и смена поколений, чтобы в России появились люди, способные не только понять необходимость теоретического знания, но и выдвинуть собственные научные концепции» [9, с. 71]. В 1739 г. Татищев представил Академии первый том «Истории российской», которая опередила свое время и была научным трудом, где он стремился объединить собственные познания в области географии и военных проблем с критическим сравнительным исследованием рукописных источников. Цель создания труда заключалась в обеспечении полезными сведениями военных и политических деятелей. По Татищеву, государство есть результат общественного договора, воплощение идеи общей пользы и всеобщего блага; он выступал сторонником самодержавия как единственной разумной для такой обширной страны, как Россия, формы правления. О патриотическом настрое Татищева говорит тот факт, что, допуская временное преобладание в России преподавателей-иностранцев, он требовал, чтобы хотя бы половина преподавателей были русскими.

При Петре Великом впервые появляется светское народное образование. В 1698 г. при Пушкарском приказе создаются школа «цифири и землемерия», артиллерийские и инженерные училища, в 1700 г. основана математическая школа для дворянских детей. Вслед за этой школой были открыты адмиралтейская, артиллерийская, инженерная школы, а на Урале две горные школы. Наиболее известной была Навигацкая школа, открытая в Москве, которая позднее была переведена в Петербург и получила название Морской академии. Морская академия сделалась исходным пунктом для создания целой сети низших школ, учрежденных в провинции. В цифирных или арифметических школах преподавались грамота, счисление и основания геометрии, ученики там учились бесплатно. В арифметические школы дворяне и чиновники должны были посылать своих детей 10–16-летнего возраста, позднее это распоряжение было распространено и на лиц другого состояния. Значение реформ Петра Великого было не в том, что он от-

крыл для России важность иностранной науки, а в том, что она легла в основу новой государственной системы обучения. «Сделав обязательными начатки образования для большинства служилого дворянства, узаконив официальный гражданский шрифт и преобразованный алфавит, внедрив в язык бесчисленные западные слова и понятия, Петр проложил путь сугубо светскому просвещению» [10, с. 229]. Выпускники новых учебных заведений в первые два десятилетия XVIII в. сделали немало для развития географии, геодезии, горного дела, навигации, инженерного искусства. Специальную задачу подготовки юношей, способных заниматься научной деятельностью, ставила открывшаяся в 1703 г. в Москве Академическая гимназия пастора Глюка. Приобщение к научным занятиям предусматривала и школа Ф. Прокоповича, устроенная в Петербурге в 1721 г. Из ее стен вышли будущие члены Академии наук С. Котельников, А. Протасов, Г. Теплов. Общее образование петровская школа давала в той мере, в какой тогдашняя техническая подготовка основывалась на общих принципах науки и знания. Кроме того, создаваемые школы имели явно выраженный словесный характер.

Царь в своих преобразованиях не ограничивался только школой, он прекрасно понимал важную роль науки и культуры для развития общества. Принципиальное значение для отечественного образования имела организация в 1724 г. Академии наук. «Российская Академия была создана как государственный центр, цель которого — воплощение идей верховной власти в области науки и культуры» [11, с. 13]. Он поручил организацию Академии и подбор ее штатов немецкому математику и натурфилософу Х. Вольфу. В его лице Петр I видел одного из организаторов европейской науки, опыт которого был востребован для создания системы производства и воспроизводства научных кадров в России. Х. Вольф принимал активное участие в становлении академического образования в России, за что был удостоен звания почетного члена Санкт-Петербургской Академии наук. На основе Академии наук появились гимназия и Академический университет, и в отличие от западноевропейских университетов, где академии наук создавались независимо от университетов, в Академическом университете была тесная связь науки и учебного процесса. Преподаватели

Академического университета читали различные курсы. Первым профессором кафедры логики, моральной философии и метафизики был ученик Х. Вольфа Г. Б. Бильфингер. Читали в университете курсы метафизики и логики Х. Мартини и Х. Гросс; этики, философии и естественного права И. Браун, Я. Штеллин, Ф. Штрубе де Пирмонт; курс математики и логики читал Л. Эйлер. И можно говорить об определенной «русификации» в этот период европейской науки и философии. История Академического университета завершается в 1803 г. после Указа о реорганизации Академии наук, но трудный опыт существования Академического университета не прошел даром и был учтен при создании Московского университета.

Петр Великий важную роль придавал изучению иностранных языков и переводческой деятельности в стенах университета. Из стен Академического университета вышли известные ученые и общественные деятели: Н. Н. Поповский, который руководил философским факультетом МГУ и читал на русском языке курс философии. Он также был переводчиком книги Д. Локка «О воспитании детей». В числе воспитанников Академического университета автор «Философических предложений» (1768) Я. П. Козельский. Он перевел, в частности, работу К. Мозера «Государь и министр», а также А. Я. Поленов, известный своим сочинением «О крепостном состоянии крестьян в России» (1767), в котором он резко выступил против крепостного права, предлагая передать крестьянам часть помещичьей земли в наследственное владение. А. Я. Поленов перевел ряд важных трудов по философии права, в частности работу Ш. Л. Монтескье «Размышления о причинах величества римского народа и его упадка». Резкое возрастание числа опубликованных и привезенных из-за границы книг сопровождалось чрезвычайно быстрым распространением светского образования в Российской провинции. Петровские реформы способствовали выпуску разнообразных книг, необходимых для подготовки государственного аппарата, армии, флота, градостроителей, металлургов, изыскателей, делопроизводителей, коммерсантов и почтовых и таможенных служащих. Важное значение для развития просвещения в России имела издательская деятельность. Литература по естествознанию и технике составляла значитель-

ную часть публикаций. Широко была представлена переводная литература по прикладной математике, механике, астрономии, географии. Только в первой четверти XVIII в. в России было издано книг больше, чем за два предшествующих столетия.

В развитии начинаний Петра Великого в науке и образовании огромную роль сыграл М. В. Ломоносов. Он преподавал в Академическом университете и был в 1758–1765 гг. его ректором. Ломоносов, как и Петр Великий, понимал необходимость народного просвещения для обеспечения подлинной независимости России, и в этом была заключена демократичность его начинаний. Ученый выступал за то, чтобы представителям городской бедноты, детям цеховых ремесленников и фабричных рабочих, а также крестьянам всех категорий путь к науке был открыт. Под его руководством воспитались многие видные деятели русской культуры: поэт и переводчик, профессор Московского университета Н. Н. Поповский, философ, переводчик и математик, профессор Московского университета А. А. Барсов, поэт и переводчик И. С. Барков, натуралист и путешественник академик И. И. Лепехин, астроном, академик П. Б. Иноходцев и многие другие. В мировоззрении Ломоносова также отчетливо проявилась важная для ученого способность к усвоению разных точек зрения, открытость к различным мнениям и идеям. Согласно Н. И. Карееву, «для будущего нашей науки эта чисто русская привычка усвоить отовсюду разнообразные точки зрения имеет громадное значение: она приведет нас, так сказать, к высшему синтезу, который примирит все односторонности, особенно когда усвояемое будет получать своеобразное применение» [12, с. 178]. В характере Ломоносова были ярко выражены чувство личного достоинства, непреклонность в отстаивании собственных убеждений и неуступчивость в вопросах, касающихся научной истины и национальных интересов. Он писал, что «двадцать лет боролся с неприятелями наук российских» и в «Краткой истории о поведении Академической канцелярии» детально раскрывал обстоятельства этой борьбы.

Ломоносов осознал не только собственно культурный, но и политический аспект развития национальной науки в России, руководствуясь государственной пользой и службой Отечеству. В борьбе против догматизма и авторитарности он отстаивал само-

стоятельный научный поиск и свободомыслие. Церковь при этом не отвергалась, но руководство обществом и просвещением передавалось в руки светской власти. Целью науки для него являлся поиск истины, где в «живом знании» слиты разумная, волевая, верующая и чувственная стороны души. Отсюда и такая черта мировоззрения Ломоносова, как просвещенный патриотизм, где не было противопоставления России Европе. И хотя редко у кого можно было найти такую нацеленность на развитие именно национальной науки, тем не менее он не допускал наличия препятствий для общения различных европейских научных школ. Он хорошо понимал преимущество более развитой западноевропейской науки, но при этом не сомневался в грядущих успехах науки в России, призывая к самостоятельной работе ученого-исследователя с присоединением того, что выработано русской жизнью. В. И. Вернадский писал: «Вспоминая Ломоносова, нельзя не остановиться еще на одной характерной черте его научной деятельности, сближающей его с нашим веком. Он все время стоял за приложение науки к жизни, он искал в науке сил для улучшения положения человечества» [13, с. 560]. Вершиной, достигнутой русской географией к середине XVIII в., являются труды Ломоносова «О слоях земных», «О северном мореплавании на Восток по Сибирскому океану», «Рассуждении о большей точности морского пути» и др. Ломоносов рассмотрел многие теоретические вопросы физической географии. В 1759 г. Сенат разослал на места предложенную Ломоносовым инструкцию, в которой местным властям предписывалась регулярно посылать в Петербург сведения о народонаселении, ремеслах, строении, полезных ископаемых и т. п.

В записке «О сохранении и размножении российского народа» (1761), направленной графу И. И. Шувалову, Ломоносов предстает первым в России социологом-демографом. В этой работе государственные качества его мышления проявились в полной мере. Об этом свидетельствует приводимое в записке перечисление основных направлений, в которых задумывались его государственно-просветительские начинания: нравственное и научное просвещение всех сословий, реформы в сельском хозяйстве, промышленности и ремеслах, внутренняя и внешняя политика, финансы и военное дело. Записка содержит 13 способов, которые, по мне-

нию Ломоносова, могут способствовать «размножению российского народа» и «приращению общей пользы». В самом ее начале высказана актуальнейшая для сегодняшних дней мысль: «Начало сего полагаю самым главным делом: сохранением и размножением российского народа, в чем состоит величество, могущество и богатство всего государства, а не в обширности, тщетной без обитателей» [15, с. 253]. Рассматривая различные способы сохранения и размножения народа, Ломоносов предлагает бороться с неравными браками в крестьянских семьях, ограничив их возрастные параметры до разумных и естественных, разрешить мирянам сочетаться четвертым и даже пятым браком, а священниками жениться второй раз. Важное место занимают предложения по сокращению детской смертности. Он полагает, что в основе ее лежит невежество, и для исправления ситуации необходимо перевести на русский язык и распространить лучшие из книг по медицине, чтобы священники и грамотные люди, читая, могли сами знать и других «наставлениями пользоваться». Он высказывает принципиальную мысль о том, что церковные праздники должны быть приспособлены к природным условиям жизни разных народов, обращаясь к верховной власти, призывает ее принять меры для исправления данной ситуации.

Ломоносов пишет и о стихийных бедствиях, пожарах, наводнениях, которые уносили жизни людей, массовых заболеваниях, вредных привычках народа, отсутствии в России врачей и аптек. Он предлагает конкретные меры, которые могли бы изменить ситуацию к лучшему, и во многом они связаны с просвещением народа, развитием науки и цивилизации. Наконец, любопытно его мнение по поводу приема иностранцев в Россию. Он считает, что для компенсации убыли населения вполне можно привлечь иностранцев. При этом ученый оговаривает, что, привлекая иностранцев, необходимо знать конкретно политические обстоятельства тех стран, откуда могут приехать иностранцы. Рост благосостояния и могущества России, по его мнению, зависит от трех источников: «первое — от внутреннего покоя, безопасности и удовольствия подданных; второе — от победоносных действий против неприятеля, с заключением прибыточного и славного мира; третье — от взаимного сообщения внутренних избытков с отдаленными народами»

[14, с. 172]. Практическое начало мировоззрения Ломоносова все-сторонне проявилось в его работе в Академии наук, организации Петербургского Академического и Московского университетов. Он был инициатором издания новых научных газет и журналов в России и разрабатывал проект издания промышленно-экономической газеты «Российские ведомости». Ломоносов выступал как ученый-государственник, нацеленный на единение духовных и материальных ресурсов огромной страны. Между вольностью, ведущей к разномыслию и разброду, и «самодержавством» Ломоносов выбирает последнее, считая, что оно укрепит национально-государственную безопасность страны и обеспечит дальнейшее развитие просвещения в России. Феофана Прокоповича, В. Н. Татищева и М. В. Ломоносова следует признать выдающимися деятелями правительственной интеллигенции, их роль в развитии отечественного просвещения несомненна.

Петровская модернизация сыграла определяющую роль в формировании новой отечественной государственности, экономики и культуры; реформы были жизненно важны для просвещения народа. «Россия более двух столетий “переваривала” петровские новшества, пока небывалый еще по масштабам социальный катаклизм не повернул нашу историю в иное русло» [15, с. 28]. Петровские преобразования формировали традиции прогрессивной духовной, коммуникационной и институциональной среды. Спецификой российской модернизации является сочетание собственных и заимствованных институтов и традиций, особая роль государства в инициировании реформ. Разумеется, далеко не все из задуманного Петром Великим осуществилось, некоторые его начинания не выдержали проверку временем. Следует учесть и то, что форсированная военно-индустриальная модернизация страны проходила в условиях крепостного права, при этом многие отечественные философы-просветители не были его противниками. «Призывы к ограничению, а тем более к отмене крепостного права в среде авторов XVIII в. были единичными и, следовательно, нетипичными» [16, с. 81–82]. Необходимо было достаточно длительное время, чтобы отмена крепостного права стала основой идеологии отечественной интеллигенции и политики верховной власти. Особый интерес вызывает в этой связи мнение видного дореволюци-

онного правоведа Н. М. Коркунова. Он отмечает, что построения западноевропейской философии права включались в национальный контекст. «Мы не могли, как они (западные ученые), спокойно работать над усвоением определившей нас науки Запада. Наука живая. Она развивается с каждым днем, идет вперед, и нам приходилось делать сразу два дела: и наверстывать старое и упущенное нами, и не отставать, поспевать за западной наукой в ее прогрессивном развитии. Тем не менее в каких-нибудь полтора-два года мы почти успели наверстать отделявшую нас от западных юристов разницу в шесть с лишком столетий» [17, с. 282–283]. Можно утверждать, что во многом это было достигнуто в результате реформ Петра Великого в сфере образования и науки.

Литература

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Правда, 1990.
2. Никоненко В. С. Русская философия накануне петровских преобразований. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996.
3. Мелин Я., Юхансон А., Хеденбог С. История Швеции. М.: Весь мир, 2002.
4. Анисимов Е. В. Петр Первый: благо или зло для России? М.: Новое литературное обозрение, 2019.
5. Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М.: Высшая школа, 1992.
6. Русская мысль в век Просвещения / Н. Ф. Уткина, В. М. Ничик, П. С. Шкуринов. М.: Наука, 1991.
7. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука, 1984.
8. Бубнов Ю. А. Метафизика русского Просвещения. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 2003.
9. Кожурин А. Я. Философско-антропологические основания русской традиции Просвещения. СПб.: РГПУ, 2008.
10. Биллингтон Д. Х. Икона и топор: опыты истолкования истории русской культуры. Т. 1. М.: ВГМИЛ им. М. И. Рудомино, 2011.
11. Файнштейн М. Ш. «И славу Франции в России превзойти...». Российская Академия (1783–1841) и развитие культуры и гуманитарных наук. М.; СПб.: Дм. Буланин; Моск. гуманит. ин-т им. Е. Р. Дашковой, 2002.
12. Кареев Н. И. О духе русской науки. Русская идея. М.: Республика, 1992.
13. Владимир Вернадский. Жизнописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993.
14. Михайло Ломоносов. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. Стихи и проза о нем. М.: Современник, 1989.

15. Из истории реформаторства в России. Философско-исторические очерки / отв. ред. А. А. Кара-Мурза. М.: Изд-во Российского открытого университета, 1991.

16. Гросул В. Я. Русское общество XVIII–XIX веков. Традиции и новации. М.: Наука, 2003.

17. Коркунов Н. М. Итог истории философии права. Ответственное редактирование и вступит. статья И. Д. Осипова. СПб.: Наука, 2019.

References

1. Berdyaev N. A. (1990), *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism], Moscow, Pravda Publ. (In Russian)

2. Nikonenko V. S. (1996), *Russkaya filosofiya nakanune petrovskix preobrazovanij* [Russian philosophy on the era of the Petrine reforms], Sankt-Petersburg, Publishing House of St-Petersburg State University Publ. (In Russian)

3. Melin I, Johansson A., Hedenborg S. (2002), *Istoriya Shvetsii* [History of Sweden], Moscow, Publishing House Ves Mir Publ. (In Russian)

4. Anisimov E. V. (2019), *Petr Pervyj: blago ili zlo dlya Rossii* [Peter the Great: good or evil for Russia?] Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)

5. Shkurinov P. S. (1992), *Filosofiya Rossii XYIII veka* [Philosophy of Russia XVIII century], Moscow, Vishaya skola Publ. (In Russian)

6. *Russkaya my'sl' v vek Prosveshheniya* [Russian thought in the age of Enlightenment] (1991), ed. by N. F. Utkina, V. M. Nichik, P. S. Shkurinov, Moscow, Nauka Publ. (In Russian)

7. Panchenko A. M. (1984), *Russkaya kul'tura v kanun petrovskix reform* [Russian culture on the era of Peter's reforms], Leningrad, Nauka Publ. (In Russian)

8. Bubnov Y. A. (2003), *Metafizika russkogo Prosveshheniya* [Metaphysics of the Russian Enlightenment], Voronezh. Publishing House of Voronezh University Publ. (In Russian)

9. Kozhurin A. Ya. (2008), *Filosofsko-antropologicheskie osnovaniya russkoj tradicii Prosveshheniya* [Philosophical and anthropological foundations of the Russian tradition of the Enlightenment], SPb., RSPU Publ. (In Russian)

10. Billington D. H. (2011), *Ikona i topor. Opty` istolkovaniya istorii russkoj kul'tury`* [Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture]. In 2 vols. Vol. 1, Moscow, Publishing House M. I., Rudomino VGBIL Publ. (In Russian)

11. Feinstein M. Sh. (2002), «*I slavu Francii v Rossii prevzoyti...» Rossijskaya Akademiya (1783–1841) i razvitie kul'tury` i gumanitarny`x nauk* [“And surpass the glory of France in Russia ...” Russian Academy (1783–1841) and the development of culture and humanities], Moscow, St. Petersburg, Dmitry Bulanin, Moscow Humanitarian Institute. E. R. Dashkova Publ. (In Russian)

12. Kareev N. I. (1992), *O duhe russkoj nauki* [About the spirit of Russian science], Russian idea, Moscow, Republic Publ. (In Russian)

13. Vladimir Vernadsky (1993), *Zhiznopolisanie. Izbranny`e trudy`. Vospominaniya sovremnikov. Suzhdeniya potomkov.* [Biography. Selected Works. Memoirs of contemporaries. Judgments of posterity], Moscow, Contemporary Publ. (In Russian)

14. Mikhailo Lomonosov. *Zhizneopisanie. Izbranny'e trudy'*. *Vospominaniya sovremnikov. Suzhdeniya potomkov. Stixi i proza o nyom*. [Biography. Selected Works. Memoirs of contemporaries. Judgments of posterity. Poems and prose about him] (1989), Moscow, Contemporary Publ. (In Russian)

15. *Iz istorii reformatorstva v Rossii. Filosofsko-istoricheskie ocherki. Otv. red. A. A. Kara-Murza*. [From the history of reformism in Russia. Philosophical and historical essays.] Repl. ed. A. A. Kara-Murza (1991), Moscow, Publishing House of the Russian Open University Publ. (In Russian)

16. Grosul V. Ya. (2003), *Russkoe obshchestvo XVIII-XIX vekov. Tradicii i novacii*. [Russian society of the XVIII-XIX centuries. Traditions and innovations], Moscow, Nauka Publ. (In Russian)

17. Korkunov N. M. (2019), *Istoriya filosofii prava* [The History of Philosophy of Law Responsible]. Ed. by I. D. Osipov. SPb., Nauka Publ. (In Russian)

УДК 17

Русская «образованность» и «общественность». Интеллектуальное пространство этической мысли конца XIX — начала XX в.²

Т. Ю. Барташевич, Е. А. Овчинникова

В статье рассматривается процесс формирования русской этической мысли конца XIX — начала XX в., анализируются основные факторы, способствовавшие становлению, по выражению П. Б. Струве, русской «общественности» и «образованности», интеллектуального пространства и нравственного самосознания русского общества. Философская мысль в России рубежа веков стремилась ответить на социальные запросы и трансформации, вызванные реформами 60–70-х годов, сформировать интеллектуальную среду, которая позволила бы определиться общественному самосознанию. Моральной рефлексии способствовало развитие теоретического уровня морального сознания, нашедшее свое выражение в университетской мысли, широкое обсуждение моральных проблем в русском обществе, литературе и публицистике. Одним из значимых итогов XIX столетия можно считать формирование российского общества, его институциональной основы, самосознания, развившегося в моральной рефлексии. Общественное сознание концептуа-

² Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 19-011-00766 «Категориальный строй русской этической мысли».

лизируется в общественной философии и социальной этике, в которой формулируются моральные цели, идеалы и задачи общества. Формированию интеллектуального пространства русской мысли способствовало глубокое освоение европейского философского наследия. Выбор имен — И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс — в контексте исследовательской задачи обусловлен влиянием их идей на русское общество, формирование общественного самосознания и саморефлексии, концептуального осмысления проблемы личности и общества, общественной нравственности, социального порядка. Русская этическая мысль видела свое движение в направлении дальнейшего развития идей европейской мысли и обретения собственной философской традиции, самоопределения, но в контексте мировой философской традиции. Рубеж веков в русской культуре — это период обостренного нравственного самосознания общества, формирования русской «общественности» и «образованности», морального выбора и интеллектуального поиска, определившего дальнейшую судьбу России и русской философской мысли.

Ключевые слова: русская этическая мысль конца XIX — начала XX в., социальная этика, русская «образованность» и «общественность», общественный идеал.

THE RUSSIAN “CIVILITY” AND “PUBLIC”.
THE INTELLECTUAL FIELDS OF ETHICAL THOUGHT OF
THE LATE XIX — EARLY XX CENTURIES³

T. Yu. Bartashevich, E. A. Ovchinnikova

The article discusses the process of the formation of Russian ethical thought of the late XIX — early XX centuries, analyzes the main factors that contributed to the formation, in terms of P. B. Struve, the Russian “public” and “civility”, the intellectual space and moral self-consciousness of Russian society. Philosophical thought in Russia at the turn of the XIX-XX century sought to respond to social inquiries and transformations caused by the reforms of the 60–70s to form an intellectual environment that would allow public self-awareness to be defined. Moral reflection contributed to the development of the theoretical level of moral consciousness, which found its expression in university thought, a broad discussion of moral problems in Russian society, literature and journalism. One of the significant results of the XIX century can be considered the formation of Russian society, its institutional framework, self-consciousness, expressed in moral reflection. Social consciousness is conceptualized in social philosophy and social ethics, in which moral goals, ideals and objectives of society are formulated. The development of the intellectual space of Russian thought was promoted by the deep exploration of the European philosophical heritage. The choice of names — I. Kant, G. V. F. Hegel, K. Marx — in the context of the research task is justified by the influence of their ideas on Russian society, the formation of public identity and self-reflection, conceptual understand-

³ The research has been performed within the grant of Russian Foundation for Basic Research No 19-011-00766 “Categorical structure of the Russian ethical thought”.

ing of the problem of the individual and society, the public morality, the social order. The Russian ethical thought saw its movement in the direction of the further development of the ideas of the European thought and the acquisition of its own philosophical tradition, self-determination in the context of the world philosophical tradition. The turn of the century in the Russian culture is a period of heightened moral self-awareness of the Russian society, the formation of the Russian “public” and “civility”, the moral choice and the intellectual search, which determined the future of Russia and the Russian philosophical thought.

Keywords: Russian ethical thought of the end of the XIX — beginning of the XX centuries, social ethics, the Russian “public” and “civility”, the social ideal.

Рубеж XIX–XX вв. — это время социальных потрясений в Европе и России, которое с необходимостью требовало не только философских рефлексий, но и социального, а подчас и личного выбора, что не могло не сказаться на определении основных векторов социально-этической мысли. Предчувствие социальных изменений обусловило поиск решений на уровне идей. Развитие социальных теорий как в Европе, так и в России было продуцировано социально-политическими трансформациями.

Именно во второй половине XIX в. в русской мысли актуализируется этическая проблематика, что было обусловлено, с одной стороны, философскими исканиями и осмыслением европейской философской традиции, с другой стороны, русская мысль должна была дать ответы на исторические и социальные запросы. Поэтому этические построения русских мыслителей этого времени были ориентированы на формирование ценностных векторов развития.

Предметная область русской философии была кратко сформулирована П. Б. Струве в его речи, посвященной памяти Б. Н. Чичерина: «Перед русской общественной мыслью с первых времен ее зарождения стали: 1) проблема освобождения лица и 2) упорядочение государственного властвования, введение его в рамки правомерности и соответствия с потребностями и желаниями населения» [1, с. 455].

Вторую половину XIX в. в России (особенно 60–70-е годы) можно охарактеризовать прежде всего как время либеральных реформ Александра II. Реформы, проводимые практически во всех основных сферах общественной жизни, привели к формированию русской «общественности» и появлению социального самосознания.

Основным социально-историческим событием становится отмена крепостного права — обнародование 19 февраля 1861 г. Манифеста «О Всемилостивейшем даровании крепостным людям прав состояния свободных сельских обывателей». Как отмечало большинство историков, это была основная реформа императора Александра II, в результате которой произошли коренные изменения в русской общественной жизни. Следом была проведена Земская реформа 1 января 1864 г., принято «Положение о губернских и уездных земских учреждениях». В 1870 г. законодательно закрепили новые формы городского самоуправления в «Городовом положении 1870 года». Эти реформы явились ответом на назревшую необходимость решения вопросов общественного местного управления. Земская реформа и ее последствия стали предметом дискуссий в русской общественно-политической мысли, отношение общества к преобразованиям в сфере общественного управления были подчас весьма различны — от пессимистических прогнозов до осмысления институционального характера русской общественной жизни. Одним из тех, кто горячо откликнулся на реформы местного управления, был К. Д. Кавелин, который увидел в создаваемых земских учреждениях необходимую школу для «приготовления русских людей всех классов к участию в государственных делах при будущем представительном строе» [2, с. 766], призывал просвещенных, передовых людей принять участие в построении институциональной основы общества. Так, в статье «По поводу губернских и уездных земских учреждений» он писал: «Местное самоуправление — начало слишком всеобщее, слишком по себе твердое и прочное, чтобы его можно было считать в какой бы то ни было стране несбыточной фантазией и утопией. Оно и у нас непременно разовьется, рано или поздно, в той или другой форме, — это несомненно; вопрос только в том, примется ли оно теперь же, сейчас, или через десятки лет, при других поколениях...» [2, с. 766].

Еще одним результатом земской реформы явилось распространение грамотности среди низших сословий, особенно крестьянства. К 80-м годам XIX в. в России насчитывались десятки тысяч народных школ, которые находились на попечении земств. Поскольку в обязанности земских учреждений входило открытие школ и боль-

ниц, на протяжении ряда лет сформировался особый слой интеллигенции — земские врачи, ветеринары, сельские учителя.

Реформы судебной системы пробудили в русской «общественности» интерес к правовой сфере жизни. Основным документом судебной реформы — Судебный Устав 1864 г. — строился на признании формального равенства сословий, всех социальных групп перед законом. Судебной реформой учреждался суд присяжных заседателей, вводился институт присяжных поверенных (адвокатуры). Сами судебные заседания проводились публично, вынесенные судебные решения, отчеты о них публиковались в печати. Это обстоятельство привело к активному обсуждению в русском обществе судебных историй, которые составляли подчас сюжетную основу литературных произведений, становились предметом публичных дискуссий, привлекали внимание общества к острым социально-нравственным проблемам. Судебная реформа привела к развитию правовой мысли в России, в дальнейшем — к философской рефлексии права.

На социальные изменения в обществе оказала воздействие и реформа воинской повинности. В 1874 г. был обнародован Манифест о всеобщей воинской повинности и Устав о воинской повинности, в которых принцип рекрутского набора в армию заменялся на всеобщую воинскую повинность, было отменено подавляющее большинство телесных наказаний в армии.

Таким образом, законодательно создавались, закреплялись в социальной практике всеобщее земство, всеобщий суд, всеобщая воинская повинность. Осуществление этих реформ, имевших несомненное социальное значение, привело к демократизации общества, выходу на историческую арену особой социальной группы — разночинской интеллигенции. Однако следует заметить, что реформы Александра II были направлены на социальные преобразования и не затрагивали политической сферы, не предполагали изменения формы правления. Это обстоятельство послужило фактором формирования русского радикализма второй половины XIX в., привело к становлению революционного сознания в определенных кругах русской общественности, возникновению революционных сообществ, организаций с политическими целями — революционным переворотом, сменой власти.

Не ставя задачу дать исторически полную характеристику реформ эпохи Александра II и принимая во внимание неоднозначные оценки как самих реформ, так и их последствий, высказываемые современниками и последующими историками, следует особо отметить социальный характер реформ — формирование общественности, обращение внимания к проблеме институционального устройства общества, осмысление роли и значения права в общественной жизни, рост образованности русского общества.

Общим результатом реформ можно назвать вовлеченность представителей разных сословий в процессы общественного самоуправления и рост самосознания российского общества.

Формированию русской «общественности» и «образованности» немало способствовали реформы Александра II и в области образования, которые изменили характер школьного образования (Школьный устав 1864 г.), ввели в России женское образование (впервые в России были открыты Высшие женские курсы в 1869 г.), но главные преобразования коснулись российских университетов. 18 июня 1863 г. был принят Университетский устав, который оценивается как самый либеральный в истории дореволюционной России. В результате университетских реформ были восстановлены кафедры философии, в учебные программы включены наряду с историей философии, логикой и психологией такие предметы, как гносеология, этика, эстетика и ряд других философских дисциплин, расширялся по тематике университетский курс философии. Философская мысль начиная с 70-х годов XIX в. приобретает особый институциональный характер. Это было время создания философских сообществ, издания журналов, альманахов, которые выполняли очень важную функцию — «собираательства» русской мысли, просвещения, формирования особой интеллектуальной среды, необходимой для развития общественного самосознания.

Так, в январе 1884 г. в Москве было создано Московское психологическое общество, членами которого стали представители самых разных научных, университетских центров России. Это такие университетские города, как Киев, Казань, Харьков, Саратов и др. Членами Общества были не только известные философы и ученые, как Вл. Соловьев, И. Сеченов, С. Н. Трубецкой, но и русские писатели — Л. Н. Толстой, А. А. Фет, что уже само по

себе свидетельствовало об интересе русского общества последних десятилетий XIX в. к философским проблемам и формированию общественного самосознания. В почетные члены общества были избраны М. Вундт, Э. Гартман, У. Джемс, Г. Спенсер. Следует особо отметить одно из самых важных достижений Московского психологического общества — издание журнала «Вопросы философии и психологии». Впервые журнал под редакцией Н. Я. Грота был издан в 1889 г. Во «Введении» к первому номеру Н. Я. Грот, разъясняя пути и задачи журнала, писал о том, что русским мыслителям необходимо прекратить интерпретировать западных философов, не забывая, однако, опыт Запада, призывал к созданию «самостоятельной философии», в которой доминировали бы этика, идея добра в синтезе «цельного знания». «Ради этой-то общественной потребности мы и предприняли издание особого русского журнала по вопросам философии и психологии. <...> Мы считаем дело свое общественным, т. е. хотим и надеемся вложить свою лепту в развитие самосознания русского общества. <...> Мы хотим дать новый орган, с особенным содержанием и задачами, той части русского образованного общества, которая стремится к более глубокому анализу вопросов жизни» [3, с. 10–11]. Впоследствии журнал будет выходить под редакцией Л. М. Лопатина, В. П. Преображенского, позже С. Н. Трубецкого. Появление такого масштабного философского издания имело значительные последствия для российской «образованности». На страницах журнала впервые публикуются сочинения Вл. Соловьева, Б. Н. Чичерина, П. И. Новгородцева, С. Булгакова, С. Трубецкого, Э. Радлова, Г. Г. Шпета, Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве. Журнал становится местом философских споров, дискуссий, так, на его страницах публикуется полемика Вл. Соловьева и Б. Н. Чичерина по проблемам соотношения нравственности и права, допустимости /недопустимости «принудительной нравственности».

В 1897 г. в Санкт-Петербурге было учреждено философское общество при Санкт-Петербургском Императорском университете. Целью Общества провозглашались «разработка философских вопросов и распространение философских знаний». Пояснительная записка, в которой говорилось о целях Общества, вероятно, принадлежавшая Вл. Соловьеву, отражала умонастроение русского

образованного общества 80-х годов XIX в., потребность в общественном самосознании: «Всякая общественная жизнь предполагает известные общепризнанные начала, внутренне ограничивающие личный эгоизм и произвол. Без такого внутреннего самоограничения личности всякие внешние меры, направленные против явных проявлений злой воли, оказываются недействительными и не способны воспрепятствовать распадению общества, могущего жить и развиваться только под условием внутренней связи своих членов при общих объединяющих их началах. <...> Такое оправдание положительных начал, составляющих настоящее основание правильного общественного и государственного строя, может быть совершено только в области философии, ибо только философия ставит всеобщие вопросы и имеет предметом своего исследования основные начала всякой жизни. Поэтому философия имеет не только теоретическое, но и великое практическое значение. Истинная философия ведет к уразумению и развитию, а не к отрицанию положительных начал жизни. Содействовать утверждению и распространению у нас философии в этом ее положительном направлении составляет главную задачу предполагаемого Философского общества. Какова бы ни была степень его успеха в этом деле, оно во всяком случае способствовало бы уяснению и распространению философского понятия при помощи бесед, публичных чтений и печатных изданий» [4].

Впоследствии члены Санкт-Петербургского философского общества объединились с Московским психологическим обществом в деле издания журнала «Вопросы философии и психологии».

Последние десятилетия XIX в. — важнейшая эпоха в истории русской философской и общественной мысли. В России в эти годы «впервые стали выходить специальные философские журналы, начали создаваться философские общества, а Университетское преподавание философии приобрело систематический и многопрофильный характер» [5, с. 280]. Философские журналы данного периода (как некогда литературные журналы) повлияли на формирование философской среды, мыслящего читателя.

Таким образом, можно сказать, что философская мысль в России конца XIX — начала XX в. стремилась ответить на социальные запросы и трансформации, вызванные реформами 60–70-х

годов, сформировать интеллектуальную среду, которая позволила бы определиться общественному самосознанию. Формированию интеллектуального поля русской мысли, ее консолидации и поляризации способствовали русская художественная литература и публицистика. Во многом именно русская литература выступила одной из первых форм самосознания общества и катализатором основных социально-нравственных проблем.

Русская «общественность» (термин, который принадлежит П. Струве) сформировалась в русской культуре во второй половине XIX в. Носителем общественного самосознания выступает особая сформировавшаяся во второй половине XIX в. социальная группа — русская интеллигенция. «Интеллигенция есть орган сознания общественного организма» — этим определением открывается исследование Иванова-Разумника «История русской общественной мысли». «История русской общественной мысли есть история русской интеллигенции. <...> Проследить с наиболее общей точки зрения за последовательным развитием общественных, этических и эстетических воззрений, преемственно связанных между собою и образующих непрерывный ряд находящихся в логической связи мировоззрений и “мировоздействий”, — это значит составить историю русского сознания, историю русской общественной мысли; проследить за последовательным развитием и разветвлением различных общественных групп, в которых непрерывно совершается процесс выработки определенных мировоззрений, — это значит составить историю русской интеллигенции» [6, с. 1].

Можно сделать вывод о том, что вторая половина XIX в. в русской культуре была отмечена ростом общественного самосознания, вернее сказать, это был период формирования общественного сознания, что нашло свое выражение в теоретико-мировоззренческих исканиях русской мысли. Общественное самосознание формировалось прежде всего в моральном сознании общества. Как отмечал С. Л. Франк в статье «К характеристике русской интеллигенции» («Речь», 1906, № 224), в русской мысли этого периода происходило «этическое или философское истолкование общественных течений» вместо «обычного социального или политического».

Таким образом, нравственная проблематика, нравственная рефлексия общественных процессов оказалась в центре фило-

софских дискуссий, формировала предметное поле русской мысли данного периода.

Как неоднократно отмечали исследователи русской философии, интерес к миру нравственности является для отечественной мысли традиционным, но следует особо отметить, что именно в данный исторический период этическая проблематика становится доминирующей в философском и социально-политическом дискурсе русского общества, определяет основные векторы мировоззренческих исканий. Это обстоятельство было вызвано различными факторами: социально-политическими событиями второй половины XIX в., последствиями реформ 60–70-х годов, пробуждением морального самосознания общественности, возрождением университетской науки. Моральной рефлексии способствовало не только развитие теоретического уровня морального сознания, нашедшего свое выражение в университетской мысли, но и широкое обсуждение моральных проблем в русском обществе, литературе и публицистике.

На протяжении ряда десятилетий при отсутствии кафедральной университетской философии этическая мысль находила свое выражение в иных культурных формах, поскольку моральная рефлексия являлась неотъемлемой характеристикой формирующегося самосознания общества. К середине XIX в. «русская мысль формирует особое этическое культурное пространство в художественной литературе, критике и публицистике, мировоззренческом дискурсе ученых естествоиспытателей». В этот период происходит «формирование особого “дисциплинарного пространства” этического в русской культуре и этического языка художественного текста. Это позволяет говорить об особых формах этической рефлексии в русской культуре XIX века» [7, с. 85].

Возвращение этики в университеты было связано, как уже говорилось ранее, с реформами Александра II, принятием Университетского устава 1863 г. Со второй половины XIX в. можно говорить о новом этапе в становлении этической мысли в России — как теоретической этики, представленной в университетских курсах, так и в целом морального самосознания общества, что находило свое отражение в моральной проблематике художественных текстов, социально-этических журнальных дискуссиях, многочисленных публикациях и переводах.

Эта особенность русской мысли, ее «панморализм» были отмечены В. В. Зеньковским: «Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии... она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. <...> С этим связано и напряженное внимание к социальной проблеме...» [8, с. 16]. Зеньковский, на наш взгляд, указывает на связь этического и социального в русской мысли, что позволяет говорить о формировании особого направления в нравственной философии — социальной этики.

Этика в России на рубеже веков характеризовалась концептуальными поисками и обращенностью к практическим проблемам современности, выявлением актуальных моральных дилемм — субъективного и объективного, личного и общественного, универсального и относительного. К концу XIX в. этика представляла одно из магистральных направлений отечественной философии. Если судить по внешним показателям о возрастающем интересе к этической проблематике, то можно привести фактические данные: только за 1894 г. в России вышло более 60 специальных книг и статей по этике [9, с. 129]. К концу века на долю этики из всей философской литературы приходилось наибольшее количество работ после истории философии. За эти годы были изданы переводы классических этических текстов и зарубежной этической литературы. В 1884 г. впервые выходит перевод «Этики» Аристотеля, выполненный Э. Л. Радловым, в 1886 г. — «Этика» Спинозы», в 1897 г. в переводе А. И. Смирнова — «Критика практического разума» И. Канта, публикуются переводы А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. В 1888 г. издается «Этика» В. Вундта, переводы основательного исторического труда Ф. Иодля «История этики в новой философии» под ред. Вл. Соловьева, «Основания науки о нравственности» Г. Спенсера (1898), «Ценности жизни» Е. Дюринга и другие издания. В последние десятилетия XIX в. выходят в свет фундаментальные труды по истории западноевропейской этики отечественных исследователей — А. И. Смирнова, М. А. Олесниц-

кого, И. Я. Чаленко, Г. И. Челпанова, Н. Д. Виноградова, А. П. Мальцева и других.

К концу XIX в. в русской культуре этика сформировалась как философская наука и образовательная дисциплина, с одной стороны, и как особый теоретико-идеологический уровень морального сознания, моральной рефлексии — с другой.

Таким образом, одним из значимых итогов XIX столетия можно считать формирование российского общества, его институциональной основы, самосознания, выразившегося прежде всего в моральной рефлексии. Общественное сознание концептуализируется в философии и социальной этике, в которой формулируются моральные цели, идеалы и задачи общества. В этот исторический период формируется особый интеллектуальный слой общества — интеллигенция, стремившаяся не просто осознать свои цели и задачи как социальной группы, но и определить идеалы и ценности общества в целом. Этика к концу XIX в. выходит к общественным проблемам, от нее требуют не кабинетных теорий, а ответов на социальные, политические запросы общества и личного участия в моральном историческом выборе. Теоретические дискуссии вышли за пределы университетских аудиторий и стали одним из факторов формирования как общественного морального сознания (на уровне общественной морали), так и индивидуального морального сознания, личностной моральной рефлексии. Русская мысль, с одной стороны, была направлена на обоснование социальной значимости морали, ее общественных форм, с другой — на выявление интересов личности, ее нравственного мира. Таким образом, одной из центральных проблем русской этической мысли становится проблема фундаментальной неоднородности морали. «Либо мораль — это нечто только социальное, где личные мотивы и убеждения почти не играют никакой роли, либо же нравственность — это область сугубо личностных убеждений, мотиваций, обязательств, которые не имеют отношения к социальному упорядочению поведения множества индивидов. <...> Либо мораль есть общественный институт и подчинение сознания и поведения индивида социальным установлениям... либо же мораль — это сугубо личное достояние индивида и выражение его внутренней “самости”, свободное от внешнего социального воздействия» [10,

с. 104]. Эта формулировка проблемы, прозвучавшая в сочинениях отечественного этика О. Г. Дробницкого, может быть применена к характеристике нравственных исканий русской мысли рубежа веков.

Высокий уровень теоретической этической рефлексии, сложившийся в интеллектуальной среде этого периода, позволил выстроить и обосновать систему идей, формирующих моральные убеждения и составляющих особый идеологический уровень морального сознания личности и общества. На идеологическом уровне выстраивается социально значимый ценностный ряд понятий, структурирующих моральные убеждения личности. Интеллектуальные векторы русской общественной мысли второй половины XIX в. определяла во многом университетская среда — профессора философии, члены философских сообществ, авторы журналов, а также литераторы, ученые, публицисты. Московский и Петербургский университеты становятся своеобразными центрами философской мысли, задавая проблемное поле социально-этической мысли. Философская общественность формулирует задачи этики и философии, пути развития общественной мысли в России. Так, свою речь, произнесенную на первом публичном заседании философского общества при Императорском Санкт-Петербургском университете, А. И. Введенский начал с вопроса: «Есть ли основания думать, что и в России философия может в скором времени настолько же процветать... как это было в других странах? Ведь постоянно приходится слышать, что у нас все еще нет своей философии и что мы еще надолго осуждены ученически усваивать и повторять чужие воззрения, нисколько не участвуя в их дальнейшей разработке и даже не применяя их к развитию нашей культуры» [11, с. 314]. Далее Введенский говорит о своеобразии философии в России, ее истоках и началах: «... философия у нас существует не вследствие искусственного насаждения, а вследствие глубокой потребности. <...> По всей вероятности, довольно скоро философия и у нас непременно достигнет такой же высоты развития и такой же силы влияния, как и в наиболее культурных странах... Конечно, наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная. Но так оно и должно быть: большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития

философии любого европейского народа. <...> Чуткость к чужим учениям, — продолжает философ, — наилучший залог успешного развития философии. Без всяких заимствований и влияний извне возможна только неподвижная, бесплодная, замыкающаяся в узкие рамки схоластика. <...> Чтобы правильно судить о будущем нашей философии, надо обращать внимание не на то, что она заимствованная, а на то, как давно оно совершалось и распространялось и что именно успела сделать у нас при этих условиях» [11, с. 315]. А. И. Введенский в своей речи дает характеристику периодов развития русской философии, обращаясь к истории формирования университетской философии в России и начальному этапу освоения западноевропейской философской мысли.

Освоение наследия западноевропейской мысли было во многом связано с формированием университетской философии. Университетская этика в России в конце XVIII — начале XIX в. испытывала влияние моральной философии И. Канта, что во многом определило интерес к метафизической стороне морали, теоретическому построению этической системы. Однако последующие события, связанные с увольнением профессоров философии и естественно-го права и закрытием философских кафедр, оказали определенное влияние и на восприятие немецкой философской традиции в русском обществе. Это не означало прекращения интеллектуальной традиции как таковой, а скорее было связано со спецификой университетского образования, которое было лишено философской культуры на многие годы.

В 70-е годы XIX в., после университетских реформ, когда философия была возвращена в стены университетов, можно говорить о новой волне теоретического интереса к немецкой философской традиции. Ее направленность будет определяться как кантовской традицией, так и осмыслением наследия Гегеля. Однако следует отметить, что в университетской среде влияние Канта было более значительным и ощутимым и, как писал Вл. Соловьев, именно благодаря Канту, его учению вырастал общий философский уровень мышления. А в области этики, по замечанию Соловьева, Кант «дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую, или формальную, этику как науку столь же достоверную, как чистая математика» [12, с. 199].

Философская система Канта была вновь представлена в курсах философии Московского и Петербургского университетов. В учебные программы университетского образования после реформы, как уже было замечено ранее, были возвращены общефилософские курсы, вновь возник интерес к западноевропейскому философскому наследию.

Русская философская мысль в этот период, как это часто отмечают исследователи, отличалась богатством и разнообразием подходов и направлений. Формированию интеллектуального пространства русской мысли способствовало глубокое освоение европейского философского наследия.

Европейская духовная жизнь поставила русских философов в такие условия, что они не могли не определиться в своем отношении к европейским философским течениям и к учению И. Канта в частности. В этот период возникает мощное течение русского кантианства. Те или иные попытки решения выдвинутых Кантом проблем можно встретить почти в каждой статье журнала «Вопросы философии и психологии». В известном смысле можно говорить даже об общей кантианской направленности издания. По крайней мере, тон этого журнала задавали русские последователи И. Канта — Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин. Философия Канта оказала значительное влияние на русскую философскую мысль, отразилась на творчестве большинства русских мыслителей конца XIX — начала XX в. «Среди всех философов прошлого Кант в современной умственной жизни занимает совсем особое положение: уже сто лет протекло с тех пор, как он умер, а между тем он еще жив для всех. Его идеи и теперь так же захватывают и волнуют умы, как они их захватывали и волновали в то время, когда возникли впервые» [13, с. 65], — подчеркнул в речи на торжественном заседании Московского психологического общества, посвященного памяти Канта (28 декабря 1904 года), Л. М. Лопатин. Особое значение в наследии Канта придавалось именно этическому началу: «Нравственная философия Канта между всеми этическими теориями Нового времени выделяется энергией нравственного одушевления, в ней вылившегося, глубокою верою в доброе начало, присущее духу человека, строгостью всей постановки нравственного идеала. Эти качества делают его систему морали

одним из величайших памятников человеческого мышления» [14, с. 75].

Возврат к Канту был связан прежде всего с нравственной философией, по выражению Г. Флоровского, это был возврат к «идеологии императивов и долга», «пафосу морального благородства». Больше всего в Канте мыслителей привлекала «защита независимости нравственных суждений». «Это был отход от одностороннего историзма в общественной философии и в политике права и восстановление прав морального суждения и оценки» [15, с. 575].

Как и на более ранних этапах освоения кантовской мысли, русских философов привлекала проблема морального субъекта, должностования и автономизма. Под моралью вслед за И. Кантом понималось субъективное нравственное сознание, автономное начало, но именно в этот период русская мысль стремится обратиться и к социальной стороне морали, предполагающей объективную оценку поведения индивида с точки зрения его соответствия или несоответствия принятым в данном обществе нравственным нормам. В критике и преодолении кантовского субъективизма русские мыслители обращаются к построению социальной этики. Стремясь решить проблему субъективного и объективного в морали, личного и общественного, они обращаются к Гегелю, его крике Канта.

Русские мыслители рубежа веков обращались к философскому наследию Канта и Гегеля в своих исследованиях, статьях, диссертациях. Так, значительное внимание изложению теорий Канта и Гегеля уделил Б. Н. Чичерин в своем труде «История политических учений»; П. И. Новгородцев в 1901 г. в Московском университете защитил докторскую диссертацию на тему «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве: два типических построения в области философии права»; И. А. Ильину в 1918 г. за двухтомный труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» одновременно присуждены магистерская и докторская степени в области государствоведения.

Не без влияния гегелевской философской традиции к концу XIX в. формируется русская школа философии права, этическая мысль выходит в пространство социального, правового, политического анализа, разворачиваются дискуссии о соотношении пра-

ва и нравственности, индивидуальной нравственности и институционального характера морали, «нравственной жизни общества» и «нравственного быта», идеалов индивидуального совершенствования личности и общественных идеалов.

В своей докторской диссертации «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права» П. И. Новгородцев, оценивая заслуги Канта, отмечал, что ему удалось вскрыть «сущность естественного права и представить ее в самом ясном свете, указав ее основу в самозаконном нравственном сознании» [16, с. 156]. Однако Новгородцев критикует Канта за то, что он «совершенно оставлял в стороне путь социально-философской методы», за его формализм и абстрактный характер определений, что закрывало для него «мир действительных отношений» [16, с. 156]. Стремясь решить задачу методологически соединить нормативный и социально-философский подходы, Новгородцев обращается к Гегелю, его учению о праве и государстве. В концепции Гегеля внимание было обращено главным образом на объективную, а не на субъективную сторону нравственности, «на ее осуществление в жизни и ее связь с действительными силами истории», «на выяснение устойчивых основ для нравственного развития в виде общих учреждений и нравов» [16, с. 161–162]. Однако Новгородцев не соглашается с Гегелем в вопросе трактовки личности и общественности. У Гегеля, как замечает Новгородцев, личное начинает подчиняться общественному, что приводит «к забвению той грани, которая должна лежать между идеей общественной организации нравственности и принципом нравственной автономии» [16, с. 245].

Таким образом, Новгородцев стремился преодолеть моральный индивидуализм Канта, дополняя его социально-философским подходом Гегеля, что позволяло мыслителю выйти к фундаментальной проблеме его теоретических исканий — проблеме общественного идеала, связывать идеал с действительностью, не уходя в крайности ни одного, ни другого подходов.

«С величавым спокойствием философа, без крика боли, без ужаса, без содрогания Кант раскрыл эту глубину мировых противоречий; он обнаружил такие пропасти и бездны, которых уже никакая философская мысль не могла закрыть и уничтожить. Возь-

мите и самую крупную из позднейших концепций — гегелевскую: в смело задуманном и блестяще выполненном плане он как будто бы свел концы и начала, сочетал небо и землю, свободу и необходимость, разум и природу в одном гармоническом синтезе. И что же? Является ли эта смелая попытка прочно достигнутой гармонией, твердым базисом философских умозрений, успешным примирением всех противоречий? К сожалению, этого нельзя сказать. Видимая стройность гегелевской системы не может скрыть от нас следов старого дуализма, который, как неизбежный рок, тяготеет над умозрениями философов. И у Гегеля в другом виде, в иных терминах повторяется та же двойственность, не сразу заметная, скрытая торжественным заключением о единстве абсолютного духа, но тем не менее в конце концов дающая себя знать» [17, с. 554].

Философская мысль немецких философов оказала значительное влияние на формирование не только теоретического знания, но и морального сознания общества. В контексте рассматриваемой проблемы хотелось бы обратить внимание на своего рода «идеологическое» влияние Гегеля⁴ на русскую мысль и русское общество. Влияние идей Гегеля на предметное своеобразие русской этической мысли данного периода выразилось в обращенности мыслителей к объективной стороне нравственной жизни, разграничению субъективного и объективного в категориальном этическом строе, анализу объективированных состояний морали и нравственности и их различению. В «Философии права» Гегель детализирует содержательную сторону понятий «мораль» и «нравственность», придавая им категориальный статус. Понятие морали означает сферу сознания индивидуального или коллективного субъекта. Это сфера свободы духа, обусловленная человеческим своеволием, заданная индивидуальной мотивацией, системой ценностей, убеждений и идеалов. Наряду с моралью Гегель вычленяет нравственность как специфическую сторону социальных отношений, существование которой поддерживается такими социальными институтами, как семья, гражданское общество и государство. Важно отметить, что явления морального сознания

⁴ Говоря о влиянии Гегеля на русскую мысль, следует упомянуть обстоятельное исследование Д. И. Чижевского [18].

и нравственных отношений стали закрепляться, фиксироваться, воспроизводиться и изучаться в этике как бытующая реальность. Русской этической мыслью был воспринят важный постулат этики Гегеля о взаимопроникновении идеи и действительности, снятии границы между действительностью и идеей, что приводило к формированию идеологического уровня в моральном сознании.

Одним из значимых идейно-теоретических истоков русской мысли рубежа веков было марксистское учение. «Русский духовный ренессанс имел несколько истоков, — писал Н. А. Бердяев, — как это ни странно на первый взгляд, но одним из его истоков был русский марксизм 90-х годов прошлого века... В нем обнаружилось большое культурное усложнение, в нем пробудились умственные и культурные интересы, чуждые старой русской интеллигенции. И прежде всего это обнаружилось в сфере философии» [19, с. 219]. О влиянии марксизма на русскую мысль, его роли в проблематизации философии писал и Георгий Флоровский: «Марксизм в 90-е годы, — пишет он в своем исследовании “Пути русского богословия”, — был пережит у нас как мировоззрение, как философская система. <...> Это было восстание новой метафизики против засилья морализма. Метафизика марксизма была дурной и догматической метафизикой. Но важна не догма марксизма, а его проблематика. Весь патетизм моралистов не мог искупить их метафизической растерянности и нечувствия. Марксизм же был практически возвращением к онтологии, к действительности, к “бытию”. В самом историческом детерминизме сказывался тот же реалистический сдвиг. Возникал вопрос о свободе и необходимости в общественном процессе, и это неизбежно уводило в метафизику» [15, с. 576].

Следуя марксистской традиции, русская мысль обратилась к социальному бытию морали. «Движение философского познания от выявления и осмысления духовных оснований абсолютного бытия к познанию человека и далее к практике было присуще русской мысли XIX в.» [20, с. 71]. Критический пафос марксизма был усвоен русской мыслью прежде всего в отношении морали, морального сознания.

Маркс не ставил задачи создания теории морали, он говорил о критике морали, которую понимал как превращенную форму

общественного сознания. Мораль «не отражает, не выражает, а искажает и прикрывает действительное положение вещей. <...> Моральная деформация общественного сознания, согласно К. Марксу, призвана обслуживать интересы господствующих, привилегированных слоев общества, помочь им навязать свою волю всему обществу» [21, с. 160]. В понимании Маркса, бытие — это общественная практика, которую следует преобразовать, т. е. создать, сконструировать моральное бытие.

Русская мысль наследует критический дух марксизма в отношении морали и этики, социальный взгляд на мораль, ее содержание и нормативный порядок. Идея Маркса о преобразовании морального бытия примет впоследствии в русской общественной мысли характер утопических стремлений к моральному конструктивизму, революционной смене политического и общественного порядка. Русская революционная мысль рубежа веков пойдет по пути радикализации марксистской позиции в отношении морали и этической теории. В радикальном направлении русского марксизма возобладает социальный редукционизм в вопросах морали — сведение морального к социальному, этического к идеологическому при утрате специфики этической проблематики, формированию исключительно инструментального подхода к морали, что приведет к отказу от этики в первые же годы советской власти и усилению идеологического компонента морали.

Не ставя задачу проанализировать все многообразие идей и направлений русского марксизма, хотелось бы обратить внимание на его идеологическое влияние, что отмечалось неоднократно при анализе русской общественной мысли. Так, в работе «Пути русского богословия» Г. В. Флоровский приводит слова Н. А. Бердяева: «Русский марксизм 90-х годов сам уже был кризисом сознания русской интеллигенции. В нем обнаружилось большое культурное усложнение, в нем пробудились умственные и культурные интересы, чуждые старой русской интеллигенции. И прежде всего это обнаружилось в сфере философии». И далее продолжает эту мысль: «И от Маркса стали “возвращаться” и к Канту, и к Гегелю, от марксизма переходить к идеализму...» [15, с. 576]. Марксизм был изучен, осмыслен и «пережит» русской общественной мыслью. Так, к примеру, Вл. Соловьев не принимает основного марк-

систского принципа «экономического детерминизма», поскольку экономический принцип, с точки зрения русского мыслителя, важен при анализе общественного состояния объективной морали, но несовместим с пониманием субъективной нравственности и не определяет ее. Однако русский мыслитель разделял критику неравенства, экономического положения угнетенных классов, которая звучала в марксизме. С критикой и анализом «Капитала» выступал Б. Н. Чичерин. П. И. Новгородцев относил взгляды Маркса к социалистическим учениям, которые рассматривал как одно из значительных направлений общественной философии. Идеи Маркса определяли общественное сознание, его направленность, а основную ценность теории марксизма Новгородцев видел в признании необходимости достойного человеческого существования. В своей работе «Об общественном идеале»⁵ русский философ и правовед писал: «Идея достойного человеческого существования, которое должно быть обеспечено для каждого, и составляет ту жизненную правду, которая раскрывается в глубочайших прозрениях марксизма и в Новейшее время все более входит в общее сознание». Утверждая, что эта идея была высказана не только Марксом, тем не менее, продолжает Новгородцев, «за марксизмом мы должны признать значение той идейной грани, после которой уже невозможен возврат нравственного сознания к прошлому» [22, с. 522].

Несомненно, русская мысль рубежа веков в решении социально-этических вопросов находилась в русле основных интенций европейской мысли, в русле этических, социально-философских доктрин своей эпохи.

Выбор имен — И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс — в контексте исследовательской задачи обусловлен влиянием их идей на русское общество, формирование общественного самосознания и саморефлексии, концептуального осмысления проблемы личности и общества, общественной нравственности, социального порядка. Влияние философских учений этих мыслителей было не только

⁵ Эта работа П. И. Новгородцева была опубликована в 1917 г. после Февральской революции и во многом отражала умонастроения русских мыслителей пред-революционного периода.

и даже не столько теоретическим, сколько идеологическим, вызывая социальный, культурный отклик в общественном сознании⁶.

Русская философская, общественная мысль «проживала» эти идеи то принимая их и следуя им, то категорически отрицая вплоть до идеологических запретов, но никогда не исключала из процессов общественной саморефлексии, самосознания. Эпоха второй половины XIX в. в России — это эпоха русского кантианства, русского гегельянства, русского марксизма.

Русские философы осмыслили свои учения в контексте европейских традиций, не принимая скепсиса в отношении западной мысли. Так, в начале XX в. Н. Н. Алексеев в статье «Русский гегельянец Борис Николаевич Чичерин», анализируя взгляды Чичерина, рассматривал его идеи в контексте гегельянской традиции, критикуя негативное отношение к европейской мысли: «Еще не прошло то время, когда соблюдение элементарных научных условий “западной” учености приравнивается к философской ограниченности, эпитет “немецкий профессор философии” является выражением величайшей философской хулы, и философствующий “Степка-растрепка” выставляется идеалом нашей науки, призываемой забыть всякое родство с гнилым Западом» [24, с. 194]. Сам же Чичерин в 1880 г. в работе «Мистицизм в науке» писал: «В настоящее время не может быть ничего вреднее этого презрительного отношения к умственной работе человечества. Если мы в европейском просвещении будем видеть ничтожество и мертвечину, если, отвернувшись от него, мы будем искать чего-то нового, неизвестного доселе миру, то мы не только не пойдем вперед, а глубже и глубже потонем в невежестве и мраке...» [25, с. 190].

В свою очередь П. И. Новгородцев в рецензии на книгу Н. Н. Алексеева согласился с тем, как автор разбирает «великие системы» Канта, Гегеля и Маркса, и сформулировал задачи рус-

⁶ Достаточно вспомнить характеристику Ленского в «Евгении Онегине»: «Поклонник Канта и поэт...».

Или известные строки о Гегеле:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Все о нем, все о Гегеле,
Моя дума дворянская... [23, с. 126].

ской мысли: «Настоящий клич нашего времени должен быть не назад к Канту, или к Фихте, или к Гегелю, а вперед от них... мы не можем уже остановиться ни на Канте, ни на Марксе, ни на Гегеле, но должны искать новых философских формул и начал» [26, с. 717]. Русская общественная философия видела свое движение в направлении дальнейшего развития идей европейской мысли и обретения собственной философской традиции, самоопределения, но в контексте мировой философской традиции. Она с большим интересом относилась к западноевропейской мысли. Рубеж веков в русской культуре — это период обостренного нравственного самосознания русского общества, формирования русской «общественности» и «образованности», морального выбора и интеллектуального поиска, определившего дальнейшие судьбы России и русской философской мысли.

Литература

1. Струве П. Б. Б. Н. Чичерин и его место в русской образованности и общественной // *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм*. М.: Республика, 1997. С. 451–460.
2. Кавелин К. Д. По поводу губернских и уездных земских учреждений (11 февр. (30-го янв.) 1864 г. С.-Петербургские Ведомости, 1864, № 49, 51 и 53) / *Кавелин К. Д. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2*. Публицистика. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1898. С. 735–778.
3. Грот Н. Я. О задачах журнала // *Вопросы философии и психологии*. Кн. 1. М., 1889. С. 5–20.
4. Акулинин В. Н., Самылов О. В. Философское общество при С.-Петербургском университете (1897–1923). Новосибирск: Сибвнешторгиздат, 1994.
5. Бродский А. И. Журнал «Мысль» и традиции Петербургской философии. Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003): справочно-энциклопедическое издание. СПб.: С.-Петербург. философское общество, 2003. С. 280–287.
6. Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. В 2 т., 3-е изд. Т. 1. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1911.
7. Овчинникова Е. А. Этика и идеология: сценарии взаимодействия в русской культуре (XVIII — первая половина XIX века) // *Новое литературное обозрение*. 2015, № 133. С. 76–85.
8. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Т. II., ч. 1, 2. СПб., 1991.
9. Назаров В. Н. История русской этики. М.: Гардарики, 2006.
10. Дробницкий О. Г. Моральная философия. М.: Гардарики, 2002.
11. Введенский А. И. Судьбы философии в России // *Вопросы философии и психологии: кн. 42 (2)*. М., 1898. С. 314–354.

12. Соловьев В. С. И. Кант // Философский словарь Вл. Соловьева. Ростов н/Д., 2000.
13. Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. Минск; М.: Путь, 2000.
14. Лопатин Л. М. Кант и его ближайшие последователи. Берлин; Ватага; Прага: Пламя, 1923.
15. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009.
16. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типичных построения в области философии права. М.: Унив. типография, 1901.
17. Новгородцев П. И. Кант как моралист // Кант: pro et contra. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. Антология. Сер. «Русский путь». СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 542–554.
18. Чижевский Д. И. Гегель в России. Париж, 1939 (СПб.: Наука. 2007).
19. Н. А. Бердяев о русской философии. Сб.: в 2 ч. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991.
20. Осипов И. Д. Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996.
21. Гусейнов А. А. Марксизм и этика // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов науч. конференции к 180-летию со дня рождения К. Маркса. М.: ИФ РАН, 1999.
22. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991.
23. Толстой А. К. Полное собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. М., 1963–1964.
24. Алексеев Н. Н. Русский гегельянец Б. Н. Чичерин // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн.1. 1911. С. 193–220.
25. Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. Владимир Соловьев «Критика отвлеченных начал». М.: Типография Мартынова и К^о (бывш. Грачева и К^о), 1880. С. 191.
26. Новгородцев П. И. Науки общественные и естественные. (Несколько замечаний по поводу книги Н. Н. Алексеева.) // Вопросы философии и психологии: кн. 120 (5). М., 1913. С. 716–722.

References

1. Struve P.V. (1997), B.N. Chicherin and his place in the Russian civility and the public, in *Patriotica: Politika, kul'tura, religiia, sotsializm*, Respublika Publ., Moscow, pp. 451–460. (In Russian)
2. Kavelin K.D. (1898), Concerning the provincial and district zemstvo institutions (“February 11th. (January 30th.), 1864. St. Petersburg Vedomosti, 1864, Nos. 49, 51 and 53”), in *Sobranie sochinenii v 4-kh tomakh, vol. 2 Publitsistika*, Tipografiia M. M. Stasiulevicha Publ., S.-Petersburg, p.735–778. (In Russian)
3. Grot N.Ia. (1889), About journal tasks, *Questions of philosophy and psychology*, book no.1, pp. 5–10.
4. Akulinin V.N. and Samylov O.V. (1994), *Philosophical Society at St. Petersburg University (1897–1923)*, Sibvneshtorgizdat Publ., Novosibirsk. (In Russian)

5. Brodskii A. I. (2003), The magazine “Thought” and the traditions of St. Petersburg philosophy in *Filosofiiia v Sankt-Peterburge (1703–2003)*. *Spravochno-entsiklopedicheskoe izdanie*, SPb filosofskoe obshchestvo Publ., S.-Petersburg, pp. 280–287.

6. Ivanov-Razumnik (1911), *History of Russian social thought. Individualism and philistinism in Russian literature and life of the XIX century* in 2 volumes. 3rd edition, vol. 1., Tipografiia M. M. Stasiulevicha Publ., S.-Petersburg. (In Russian)

7. Ovchinnikova E. A. (2015), Ethics and ideology: scenarios of interaction in Russian culture (XVIII — first half of the XIX century), *New Literary Review*, no. 133, pp. 76–85.

8. Zen'kovskii V. V. (1991), *History of Russian Philosophy*: in 2 volumes, vol. II., S.-Petersburg. (In Russian)

9. Nazarov V. N. (2006), *History of Russian Ethics*, Gardariki Publ., Moscow. (In Russian)

10. Drobnitskii O. G. (2002), *Moral philosophy*, Gardariki Publ., Moscow. (In Russian)

11. Vvedenskii A. I. (1898), The fate of philosophy in Russia, *Questions of philosophy and psychology*, book, no. 42 (2), pp. 314–354.

12. Solov'ev V. S. (2000), Kant, in *Filosofskii slovar' VI. Solov'eva*, Rostov on Don. (In Russian)

13. Lopatin L. M. (2000), *Philosophical characteristics and speeches*, Put Publ., Minsk, Moscow. (In Russian)

14. Lopatin L. M. (1923), *Kant and his closest followers*, Plamia, Berlin, Vataga, Praga. (In Russian)

15. Florovskii G. V. (2009), *Ways of Russian Theology*, in Platonov, O. (ed.), Institut russkoi tsivilizatsii Publ., Moscow. (In Russian)

16. Novgorodtsev P. I. (1901), *Kant and Hegel in their teachings on law and the state. Two typical constructions in the field of philosophy of law*, Universitetskaia tipografiia Publ., Moscow. (In Russian)

17. Novgorodtsev P. I. (2005), Kant as a moralist, in *Kant: pro et contra. Retseptsiiia idei nemetskogo filosafo I ikh vliianie na razvitie russkoi filosofskoi traditsii. Antologiya. Seriia «Russkii put'»*, Izdatel'stvo Rossiiskoi Khristianskoi Gumanitarnoi Akademii Publ., S.-Petersburg, pp. 542–554. (In Russian)

18. Chizhevskii D. I. (2007), *Hegel in Russia*, Nauka Publ., S.-Petersburg. (In Russian)

19. Berdiaev N. A. (1991), N. A. Berdyaev about Russian philosophy, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta Publ., Sverdlovsk. (In Russian)

20. Osipov I. D. (1996), The philosophy of Russian liberalism (XIX — early XX century), Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta Publ., S.-Petersburg. (In Russian)

21. Guseinov A. A. (1999), “Marxism and ethics”, *Karl Marks I sovremennaia filosafoiia. Sbornik materialov nauchnoi konferentsii k 180-letiiu so dnia rozhdeniia K. Marksa*, Institut filosafoii Rossiiskoi Akademii Nauk Publ., Moscow. (In Russian)

22. Novgorodtsev P. I. (1991), *On the social ideal*, Pressa Publ., Moscow. (In Russian)

23. Tolstoi A. K. (1963–1964), *Complete Works in 4 volumes*, vol. 3, Moscow. (In Russian)

24. Alekseev N. N. (1991), Russian Hegelian B. N. Chicherin, in *Logos. Mezhdunarodnyi ezhegodnik po filosafoii kul'tury*, book no. 1, pp. 193–220.

25. Chicherin B. N. (1880), *Mysticism in science. Vladimir Soloviev "Criticism of distant beginnings"*, Tipografiaia Martynova I K^o (byvsh. Gracheva I K^o) Publ., Moscow. (In Russian)

26. Novgorodtsev P. I. (1913), Social and natural sciences. (A few comments about the book N. N. Alekseeva), *Questions of philosophy and psychology*, book no. 120 (5), pp. 716–722.

УДК 1 (091)

Неклассический компатибилизм Н. А. Зверева⁷

А. П. Беседин

В данной статье рассматривается концепция свободы воли Н. А. Зверева — профессора Московского университета, члена Московского психологического общества. Объектом исследования является статья Зверева «К вопросу о свободе воли». Цель статьи состоит в том, чтобы показать оригинальность и актуальность взглядов Зверева. Для достижения этой цели решаются следующие задачи: описываются разные версии исследуемой статьи, выявляются основные тезисы и аргументы Зверева, концепция Зверева рассматривается в контексте юридической литературы XIX в., дискуссии о свободе воли в Московском психологическом обществе и в контексте современных теорий свободы воли. Исследование основано на методе историко-философского и компаративистского анализа. В статье показано, что теория свободы воли Н. А. Зверева в некоторых важных аспектах является самостоятельной и оригинальной. В частности, Зверев — единственный из философов Московского психологического общества, развернуто проанализировавший принцип альтернативных возможностей как условие свободы воли. Зверев предлагает способ согласования принципа альтернативных возможностей и детерминизма, основанный на разделении субъективной и объективной точек зрения на такие феномены, как свобода и необходимость. Используя современную терминологию, концепцию Зверева можно охарактеризовать как компатибилизм. Оригинальность ее состоит в том, что Зверев предлагает версию неклассического компатибилизма — теории, не опирающейся на понятие

⁷ Публикация подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-33-01029 «Дискуссии о свободе воли в Московском психологическом обществе (1887–1889)». Публикация подготовлена в рамках деятельности научной школы МГУ имени М. В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

условной свободы. Он критически относится к тенденции в юридической литературе второй половины XIX в. к разведению моральной и юридической ответственности и свободы воли, поскольку полагает, что свобода воли является необходимым условием ответственности. Эти особенности концепции Зверева позволяют утверждать, что мы имеем дело с оригинальной и актуальной теорией свободы воли.

Ключевые слова: Н. А. Зверев, русская философия, моральная философия, свобода воли, компатибилизм, моральная ответственность.

NIKOLAI ZVEREV'S NON-CLASSICAL COMPATIBILISM

A. P. Besedin

This article discusses Nikolai Zverev's concept of free will. Zverev was a Professor at Moscow University and a member of the Moscow psychological society. The object of the study is Zverev's article "On freedom of will". The purpose of the study is to show the originality and relevance of Zverev's views. To achieve this goal, the following tasks are solved: different versions of the article are described, the main theses and arguments of Zverev are identified, the Zverev's doctrine is considered in the context of the law literature of the XIX century, the discussion of free will in the Moscow psychological society and in the context of modern theories of free will. The research is based on the method of historical-philosophical and comparative analysis. The article shows that Zverev's theory of free will, in some important aspects, is independent and original. In particular, Zverev is the only philosopher of the Moscow psychological society who has analyzed the principle of alternative possibilities as a condition of free will. Zverev offers a way to reconcile the principle of alternative possibilities and determinism, based on the separation of subjective and objective points of view on such phenomena as freedom and necessity. Using modern terminology, Zverev's concept can be characterized as compatibilism. Its originality rests on the fact that Zverev offers a version of non-classical compatibilism — a theory that is not based on the concept of conditional freedom. Zverev also opposes the trend in the legal literature of the second half of the XIX century towards the separation of moral and legal responsibility and freedom of will, because he believes that freedom of will is a necessary condition for responsibility. These features of the Zverev's doctrine allow us to assert that it is an original and relevant theory of free will.

Keywords: Nikolai Zverev, Russian philosophy, moral philosophy, free will, compatibilism, moral responsibility.

Тема свободы воли в российской философской литературе сегодня переживает настоящее возрождение⁸. Речь не случайно идет именно о возрождении интереса к этой теме, потому что

⁸ См.: [1–3].

более ста лет назад, на рубеже 1880–1890-х годов, она была центральной для русской академической философии, а местом ее обсуждения было Московское психологическое общество (МПО). В споре о свободе воли в МПО принимали участие такие философы и психологи, как Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, В. С. Соловьев, П. Е. Астафьев, С. С. Корсаков, А. А. Токарский. Дискуссия носила упорядоченный характер: в 1887–1889 гг. члены МПО регулярно делали доклады на заседаниях Общества, за докладами следовало обсуждение. Позже рефераты (как их было принято называть в МПО) были опубликованы в третьем выпуске «Трудов Московского психологического общества» и на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»⁹. Взгляды философов МПО отличаются самостоятельностью и представляют собой интереснейший предмет для историко-философского исследования, а также для сравнения с позициями современных российских теоретиков свободы воли.

В данной статье рассматриваются представления Николая Андреевича Зверева о свободе воли. Будучи юристом, он не писал развернутых философских сочинений. В то же время его интересы в области юриспруденции прямо касались философии: Зверев читал лекции по энциклопедии права, предмет которой, как он считал, совпадает с предметом философии права [8, с. 37–39]. Свою позицию Зверев выразил в единственной статье под названием «К вопросу о свободе воли» [9]. Несмотря на то что материал нашего исследования небогат, теория Зверева, получившая столь краткое изложение, представляется оригинальной и актуальной.

Мы начнем мы нашу работу с обзора разных версий статьи Зверева. Далее будут изложены основные тезисы и аргументы его теории, после чего теория будет рассмотрена в трех контекстах: в контексте русской юридической литературы второй половины XIX века, в контексте взглядов коллег Зверева по МПО и в контексте представлений о свободе воли современных нам философов.

⁹ Список публикаций членов МПО и распределение позиций представлены в: [4]. Также см.: [5–7].

СТАТЬЯ Н. А. ЗВЕРЕВА «К ВОПРОСУ О СВОБОДЕ ВОЛИ» И ЕЕ ВЕРСИИ

В основе статьи «К вопросу о свободе воли» лежит доклад, сделанный Зверевым 29 апреля 1889 г. на заседании Московского психологического общества. Статья должна была появиться в одном выпуске «Трудов Московского психологического общества» со статьями его коллег. Но Н. Я. Грот в предисловии к этому выпуску сообщает: «Что касается до реферата Н. А. Зверева, то вследствие непредвиденных обстоятельств автор принужден был отсрочить его напечатание до одной из ближайших книжек журнала “Вопросы философии и психологии”» [10, с. 6]. Неизвестно, какие именно непредвиденные обстоятельства заставили Зверева отложить публикацию, но работа действительно появилась лишь во второй книге «Вопросов философии и психологии».

Текст статьи был опубликован после 1890 г. по крайней мере еще два раза под разными названиями и с некоторыми изменениями. Статью, вышедшую в 1890 г., я буду называть *версией А*. Повидимому, версия А представляет собой вариант текста, наиболее близкий к докладу Зверева. Заголовок снабжен комментарием: «Сообщение, читанное в заседании Психологического Общества 29 апреля 1889 г. и печатаемое здесь с некоторыми изменениями и значительными дополнениями» [9, с. 73]. Статья разделена на три параграфа без названий.

В Научной библиотеке МГУ имеется вариант работы, который я буду называть *версией Б* [11]. В этой версии статья представлена в виде отдельной брошюры, отпечатанной, судя по информации с каталожной карточки, литографическим способом¹⁰. Текст написан от руки. На титульном листе имеется заголовок: «Свобода воли. Лекции экстр. орд. проф. Н. А. Зверева». Часть титульного листа, на которой могли быть выходные данные, утрачена.

Между версиями Б и А есть ряд существенных отличий. Во-первых, текст версии Б расширен за счет добавления двух дополнительных параграфов — первого и второго. Далее текст полностью идентичен тексту А. Во-вторых, параграфам даны названия:

¹⁰ Информация с каталожной карточки: «».

- § I (только в Б) — «Значение вопроса о свободе воли в области религиозной, нравственной и юридической жизни»;
- § II (только в Б) — «Две основные группы учений. Учения отрицательные: богословы и материалисты. Учения положительные»;
- § III (§ I в А) — «Постановка вопроса: основные и производные его формулы»;
- § IV (§ II в А) — «Что нужно разуметь под свободой воли? Нравственные и безнравственные действия. Свобода выбора и моральная ответственность»;
- § V (§ III в А) — «Статистические данные в вопросе о свободе воли».

В-третьих, были изменены сноски: отсутствует сноска с указанием на то, что это текст доклада (с. 73 в А), из текста сноски со с. 74 А оставлено только первое предложение, добавлены сноски на с. 25, 42, 47, 50–51 Б.

Дата публикации версии Б неизвестна. Возможно, она была указана на утраченной части титульного листа. Автору неизвестны экземпляры версии Б, кроме единственного, находящегося в Научной библиотеке МГУ. Скорее всего, версия Б появилась позже версии А: по-видимому, Зверев решил использовать материалы своей статьи для чтения лекций. Для этого он снабдил статью введением из двух параграфов. И видимо, текст был размножен в небольшом количестве как копия рукописи для распространения среди слушателей. На титульном листе должность автора указана как «экстраординарный профессор». С 1887 г. Зверев исполнял обязанности ординарного профессора кафедры энциклопедии и истории права, однако утверждён в этой должности он был только в 1895 г. [11, с. 103]. Следовательно, версия Б появилась между 1890 и 1895 г.

Наконец, в 1898 г. Николай Андреевич Зверев опубликовал брошюру под названием «Свобода воли и право. Прибавление к “Энциклопедии права”» [13]. Назовем ее *версией В*. Представляла она собой не что иное, как текст версии Б без сносок, добавленных в Б. Первая сноска из А, в которой говорится, что нижеследующее — это текст доклада, в В также отсутствует; сноска со с. 74 А при-

ведена в укороченном виде, как и в Б. Названия параграфов в В такие же, как в Б, за исключением того, что в названии параграфа I опущено слово «жизни».

Судя по всему, Зверев долгое время использовал текст своей статьи для преподавания. На страницах версии В имеется информация для типографов — номера печатных листов и название работы: «Лекции проф. Зверева». Логично предположить, что версия В является прибавлением к «Энциклопедии права» Зверева (тоже имеющей подзаголовок «Лекции») [14]. Однако «Энциклопедия» появилась в 1899 г., т. е. на следующий год после выхода приложения к ней. Таким образом, приходится заключить, что либо прибавление по каким-то причинам вышло раньше основного труда, либо версия В является прибавлением не к книге Зверева, а к курсу энциклопедии права.

Далее в тексте работы я буду ссылаться в основном на версии А и В ввиду их доступности. Ссылки будут приводиться в формате «74А» или «5В», где число означает номер страницы по соответствующей версии.

ПОЗИЦИЯ ЗВЕРЕВА ПО ПРОБЛЕМЕ СВОБОДЫ ВОЛИ

Начнем разбор собственных взглядов Н. А. Зверева с разъяснения того, какое значение он придавал вопросу о свободе воли. В первом вводном параграфе, присутствующем в версиях Б и В, он подчеркивает важность этого вопроса для религиозной, нравственной и правовой сфер жизни человека: от решения этого вопроса зависят «учение о предопределении и загробном воздаянии» (3–4В), «понятия о добре и зле» (4В), а также «сама возможность юридических норм» (5В). Позиция Зверева может показаться тривиальной, однако не стоит забывать, что некоторые его современники имели прямо противоположную точку зрения. Например, психологи И. М. Сеченов и А. А. Токарский (также член МПО) считали, что свобода воли не является необходимым условием морали и права [15; 16]. Среди ученых-юристов того времени также не было единого мнения на этот счет (см. §3).

Изложение своей теории Зверев начинает с той формулировки понятия свободы воли, которую он считает общепринятой: «Обык-

новенно свободную волю понимают как волю, не подчиненную закону достаточного основания или закону причинности, — как волю, исключаящую необходимость или закономерность в своих обнаружениях» (74А). Признавая такую формулировку «обыкновенной», Николай Андреевич фиксирует закрепившееся в МПО понимание проблемы. Действительно, для философов МПО вопрос о свободе воли — это вопрос об источнике действия, о том, можем ли быть независимыми, самостоятельными, предельными начинателями своих действий. Например, Н. Я. Грот выражает это так: «То, что воля свободна, означает, что этот деятель свободен от других деятелей и что его проявления или порождаемые им явления, т.е. стремления, желания, хотения и поступки, зависят в конце концов от него самого, а не от других деятелей» [17, с. 20]. Л. М. Лопатин формулирует ту же идею в терминах творческой причинности: «Весь вопрос о свободе воли для меня сводится к следующему: присутствует ли в нашей личности творческая сила и в каком смысле присутствует?» [18, с. 135]. Такое понимание вопроса можно назвать метафизическим, и от него отталкивались все авторы, писавшие о свободе воли в МПО [4, с. 195]. Однако в формулировке Зверева акцент смещается с положительного тезиса о самостоятельности деятеля на тезис о его независимости — неподчиненности закону причинности. Стоит отметить, что Н. Я. Грот и Л. М. Лопатин выстраивали свои теории в том числе как попытки согласования самостоятельности свободного деятеля и закона причинности. Далее в своей статье Зверев выдвинет ряд возражений против Лопатина.

Н. А. Зверев критикует общепринятую формулировку проблемы. Его критика состоит в том, что «ни свободу вообще, ни свободу воли в частности нельзя противопоставлять необходимости или причинности, ибо это — понятия, не имеющие ничего общего между собою... Одно из них, свобода, возникает на почве внутреннего опыта, служит определением наших психических состояний... Другое понятие, необходимость, каково бы ни было его происхождение, служит понятием, которым мы измеряем взаимные отношения явлений во времени» (76–77А). Утверждение о том, что понятие свободы воли относится скорее к психологии, чем к метафизике, принималось и другими членами МПО. Напри-

мер, Н. В. Бугаев разделяет автономию человека, связанную с нравственностью и правом, и метафизическую свободу воли [19, с. 212].

Таким образом, Зверев не выступает новатором в формулировке вопроса, а лишь занимает одну из готовых позиций. Однако предлагаемое им решение выделяет его среди других философов МПО. В исследованиях по проблеме свободы воли обычно отмечают два условия свободного действия: принцип источника и принцип альтернативных возможностей¹¹. Первый из них утверждает, что поступок является свободным, только если его источником был сам деятель. Вопрос о том, что значит быть источником действия, представляет собой предмет полемики между сторонниками разных теорий. Второй принцип предполагает необходимость наличия выбора (альтернативных возможностей) у деятеля для свободного действия. Как это ни странно, принцип альтернативных возможностей почти не обсуждался философами МПО: все они концентрировались на принципе источника и посвящали свои работы вопросу о том, может ли личность действовать самостоятельно. Насколько известно автору, единственным заметным исключением является Н. А. Зверев, который, во-первых, четко разделяет эти два принципа и, во-вторых, признает оба принципа необходимыми условиями свободы воли.

Оба принципа выводятся Зверевым в результате анализа примеров несвободных действий: «Рассматривая те движения человека, в которых не участвует сознание, мы обыкновенно не находим даже повода говорить о свободе воли» (87А). При этом Зверев использует термины «сознание» и «разум» как синонимы. Таким образом, «тот действует свободно, кто действует по указаниям разума» (88А). Утверждая, что свободное действие — это разумное действие, Зверев определяет свое понимание принципа источника.

Здесь важно отметить, что анализ понятия свободы проводится Зверевым с субъективной точки зрения — от первого лица. С этой точки зрения действие «свободно, если избирается моим сознанием, моим разумом, — свободно по отношению ко мне, ибо это избирающее сознание или разум служат выражением моего я как последнего основания моей личности, насколько она открыва-

¹¹ См., например: [20, с. 6].

ется самосознанию. Пусть разум в выборе своем действует закономерно и необходимо, повинуюсь внутренним принципам своей природы; но эти принципы и эта природа — *я сам*, а не что-либо постороннее и чуждое мне» (97А). Таким образом, принцип источника понимается Зверевым феноменалистически: я являюсь источником действия, если я осознаю себя в качестве такового.

Также стоит сделать одно замечание относительно используемого Зверевым термина «разум». В МПО обсуждалась точка зрения, согласно которой разумные действия свободны. Эту точку зрения Л. М. Лопатин охарактеризовал в своей статье «Вопрос о свободе воли» как «сократовскую», противопоставив ее «канто-шопенгауэровской» [18, с. 102]. Однако Зверев, по-видимому, не принадлежит к числу философов сократовского типа. Лопатин характеризует эту позицию так: свободно лишь то существо, «в котором живет способность отвлеченных идеалов и принципов» [18, с. 102]. Из того, что пишет о разуме Зверев, ясно, что он имеет в виду под ним определенный психологический механизм, приводящий к действию. Разумное действие для Зверева — это действие, соответствующее не идеалу разумности, а с определенной историей, что подтверждается на с. 89А: «Под разумом понимается способность критически взвешивать и оценивать возможные направления нашей деятельности». Разум рассматривается ученым как один из возможных мотивов действий. Поступки, совершаемые из неразумных мотивов, без критической оценки, несвободны¹².

Принцип альтернативных возможностей также вводится при помощи примера несвободного действия: «Точно так же неприложима точка зрения внутренней свободы и в тех случаях, когда сознанию представляется только один способ действия» (87А). Зверев выделяет три типа ситуаций, в которых отсутствует осведомленность об альтернативах. Во-первых, это привычные действия; во-вторых, действия, совершаемые «под влиянием аффектов или в состоянии необходимой обороны, когда действующее лицо ли-

¹² В версии Б Зверев добавляет следующее пояснение: «Во избежание недопонимания заметим, что термины “разум”, “ум”, “сознание” употребляются нами в самом широком смысле, обозначая собой способность активного мышления» (42Б). Таким образом, несвободные действия — это такие действия, в которых агент не выступает как активный деятель, то есть не является агентом вообще.

шено возможности обсудить свое поведение»; в-третьих, «проявления душевного расстройтва» (87А). Как и в случае с принципом источника, важно отметить, что вопрос о выборе рассматривается Зверевым с субъективной точки зрения: важно именно то, чтобы субъект считал, что есть альтернативы.

Вводя принцип альтернативных возможностей, Зверев неизбежно сталкивается с проблемой согласования этого принципа с причинным детерминизмом. В самом начале статьи он утверждает, что свобода и необходимость — это несоизмеримые понятия и, следовательно, не могут противоречить друг другу. В то же время причинная необходимость, по всей видимости, исключает возможность выбора. Для ответа на это возражение Зверев использует свое различие субъективной и объективной точек зрения. «С объективной точки зрения наши действия, подобно явлениям природы, подчинены закону необходимости... Но отсюда никак не следует, что каждое действие как бы навязывается человеку посторонней силой... Напротив, со стороны субъективной, с точки зрения действующего лица и тех душевных мотивов, которые руководят им, действие, будучи необходимым объективно, может быть в то же время вполне свободно» (97А). Поскольку Зверев рассматривает свободу как понятие исключительно субъективное, необходимость, действующая с объективной точки зрения, не вредит ему. Важно только то, чтобы субъект осознавал себя источником действия и видел возможность выбора. Такое решение предполагает отрицание тезиса о безошибочности интроспекции: наше субъективное осознание собственной самостоятельности и наличия выбора не гарантирует того, что объективно все именно так. Не все философы МПО были согласны со Зверевым: Л. М. Лопатин в своих построениях исходит из «общей немыслимости обмана в нашем сознании психических явлений» [18, с. 124].

Позицию Н. А. Зверева отличает также внимание к проблеме моральной ответственности. Другие философы МПО касаются ее лишь вскользь, тогда как Зверев рассматривает отдельно. В частности, он приводит специальное решение для согласования моральной ответственности и детерминизма: «Пусть, — скажут нам, — свободное действие совершено человеком единственно по решению его разума, безо всякого понуждения извне или из-

нутри; но ведь оно же закономерно, необходимо и потому неизбежно: он должен неминуемо совершить его и не может поступить иначе. А в таком случае за что же отвечать?» (98А). В данной ситуации соблюдаются условия свободы воли, введенные Зверевым: к утверждению о разумности действия можно добавить тезис об осознании субъектом возможных путей действия (несмотря на их объективное отсутствие). Несмотря на это, вопрос об ответственности остается открытым: может быть, свобода совместима с необходимостью, а ответственность нет, и тогда я свободен в зверевском понимании, но все равно не несу моральной ответственности за свои поступки.

В ответ на это возражение Зверев отмечает, что здесь «опять проглядывает смешение объективной и субъективной точек зрения» (98А). С субъективной точки зрения «нравственная ответственность обуславливается тем, что данное действие есть *мое* действие, что оно служит проявлением *моей личности*, что в нем сказывается и обнаруживается *духовная моя природа*, — словом, что деятелем и ответственным лицом является *один и тот же* субъект. Нужды нет, что, совершая то или другое действие, я не мог поступить иначе; но это действие — моих рук дело, за которое, естественно, отвечаю я» (99А)¹³. Таким образом, принцип альтернативных возможностей, понятый объективно, не является условием моральной ответственности. Требуется ли осознание альтернатив — субъективно понятый принцип альтернативных возможностей — для ответственности? Если свобода воли — необходимое условие ответственности, то ответ должен быть утвердительным. Как тогда трактовать слова Зверева: «Нужды нет, что, совершая то или другое действие, я не мог поступить иначе»? По-видимому, нужно признать, что он здесь рассуждает с объективных позиций. Получается, субъект может полагать, что с субъективной точки зрения у него есть выбор, и при этом понимать,

¹³ Зверев сам связывает эту точку зрения с Шопенгауэром, поэтому его позиция относительно моральной ответственности, если использовать классификацию Лопатина, ближе к канто-шопенгауэровскому взгляду, чем к сократовскому. Главный тезис этой позиции, согласно Лопатину, таков: «Необходимость никак не исключает свободы, напротив, подразумевает свободу как свое подлинное основание» [18, с. 105].

что объективно. Он может выбрать только одну альтернативу, потому что разум ведет его именно к этому выбору. В этом случае действие проистекает из личности агента, который будет нести за него ответственность.

**ВОЗЗРЕНИЯ Н. А. ЗВЕРЕВА
В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ
ЮРИДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XIX в.**

Для полноты историко-философского исследования взглядов Н. А. Зверева его концепцию необходимо рассмотреть по крайней мере в двух важных контекстах. Первый — это контекст русской юридической литературы XIX в. Важно отметить, что вплоть до 80-х годов XIX в. проблема свободы воли в русскоязычной литературе обсуждалась в основном юристами (исключение, возможно, составляет работа А. В. Дроздова «Опыт системы нравственной философии») [21]. Книги по энциклопедии права, учебники по уголовному праву часто содержали разделы, посвященные свободе воли и связи свободы воли с ответственностью за преступление. Как отмечает Н. С. Шевелева, «ранняя» русская юридическая литература, «следуя традиции классической школы, признавала свободу воли в качестве аксиоматического положения уголовного права» [22, с. 346]. Однако во второй половине XIX в. вопрос о свободе воли стал рассматриваться юристами как преимущественно философский, т. е. выходящий за рамки их дисциплины. Например, Станислав Мартынович Будзинский отмечает: «Преступное деяние есть обнаружение воли; к этому способен только тот, кто имеет свободную волю. Из такого понятия преступления видно, что не каждый человек может совершить преступление и вместе с тем подлежать уголовной ответственности. Здесь не место рассуждать о том, имеет ли человек свободную волю или нет, и оценивать теории материалистов, сенсуалистов, детерминистов и предестинатов, отрицающих ее существование. Этот вопрос принадлежит к философии вообще, преимущественно же к этике» [23, с. 72].

В то же время российские авторы, опираясь в том числе и на труды западных юристов, предпринимали самостоятельные попытки решения этой проблемы. При этом они пытались разгра-

ничить свои теории, направленные на обоснование юридической ответственности, от метафизических теорий свободы воли. Например, тот же Будзинский пишет: «В идее свободной воли лежит возможность выбора. Эта возможность выбора существует тогда, когда выбирающий знает, что выбирает. Свобода действия неразрывно связана с сознанием. О чем кто не знает, чего кто не предвидел, того не мог хотеть, на то не мог решиться. Вина прощается так далеко, как и предвидение» [23, с. 73–74]. По Будзинскому, свободы воли в слабом смысле (как способности к рациональному выбору) достаточно для ответственности. Николай Степанович Таганцев проводит обстоятельный анализ юридической и философской литературы по проблеме и приходит к выводу, что свобода воли в метафизическом смысле не является необходимым условием юридической ответственности: «Говоря в уголовном праве о вменении лицу известных фактов как преступления, мы имеем в виду только наше суждение о том, что данное лицо, совершившее деяние, противоречащее приказу или запрету закона, должно быть признано за него ответственным» [24, с. 69]. Николай Михайлович Коркунов приходит примерно к тому же выводу [25, с. 47–75]. Отличие позиции Коркунова от мнения Таганцева состоит в том, что, с точки зрения Коркунова, несвобода воли совместима не только с юридической, но и с моральной ответственностью.

Работа Зверева выделяется на этом фоне. Во-первых, он защищает несколько старомодную, но и лучше согласующуюся с нашими обыденными представлениями точку зрения, что свобода воли — необходимое условие юридической ответственности. Во-вторых, Зверев не разделяет понятие свободы воли на метафизическое и юридическое. Поэтому философский вопрос о свободе воли остается важным для обоснования права. Таким образом, Зверев в своей работе противостоит сложившейся во второй половине XIX в. тенденции в юридической литературе к отрицанию свободы воли как необходимого условия ответственности. С другой стороны, можно отметить и влияние идей, циркулировавших в работах по юриспруденции, на философскую концепцию Зверева. Он смотрит на вопрос о свободе воли как на практическую проблему, через критерии вменяемости, через проблему ответственности. Возможно, именно из-за своей профессии именно

он, единственный среди всех философов МПО, уделил внимание принципу альтернативных возможностей.

**ВОЗЗРЕНИЯ Н. А. ЗВЕРЕВА
В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИИ О СВОБОДЕ ВОЛИ
В МОСКОВСКОМ ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

Второй важный историко-философский контекст — это дискуссия о свободе воли в Московском психологическом обществе, частью которой является статья Зверева. В своей работе он не только излагает собственные взгляды, но и полемизирует с Л.М. Лопатиным. Очевидно, Звереву уже была знакома статья Лопатина «Вопрос о свободе воли» [18], вышедшая в 1889 г. в третьем томе «Трудов Московского психологического общества», и именно против изложенной в ней концепции он выдвигает свои возражения. Зверев критикует понятие творческой причинности, обвиняя Лопатина в антропоморфизме (83А). Он приводит против Лопатина хорошо известный аргумент, называемый сегодня «аргументом удачи»: «Если видеть в выражениях нашей свободы действительные творческие акты, не имеющие никакого предыдущего, то, очевидно, всякое свободное действие будет чудом в точном значении слова, а наша жизнь — ареною непрерывных чудес... Объявить чудом какое-нибудь явление — значит сознаться, что мы не понимаем его» (84–85А). Это возражение остается одним из сильнейших контраргументов против либертарианских теорий свободы воли, к которым относится и теория Лопатина [7], но в данном контексте оно малоинтересно, так как автор предложил ответ на него еще в статье 1889 г. [18, с. 188–94], т. е. до того, как возражение Зверева было опубликовано.

Статья Н. А. Зверева не получила никаких откликов в печати. Однако сохранился документ, имеющий прямое отношение к его работе, — рукописные заметки члена МПО Николая Васильевича Бугаева, сделанные им, по всей видимости, на заседании МПО во время чтения реферата Зверева. Речь идет о листе № 1 из папки «Материалы по психологии», находящейся в архиве Н.В. Бугаева в отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ (единица хранения 261). Этот документ представляет собой лист с ка-

рандашными пометками, часто неразборчивыми. О том, что эти пометки были сделаны именно во время доклада Зверева, говорят следующие факты. Во-первых, пометки явно сделаны на слух: многие слова сокращены, в одном месте слово «предопределение» написано так, что часть его уходит под следующее слово (т. е. сначала Бугаев написал «предопр», а потом уже дописал «еделение» между строчками); встречаются вопросы (например «свобода есть?»), отметки NB, рисунки на полях. Во-вторых, текст имеет определенную структуру. Сначала идут короткие тезисные пометки, за ними список фамилий членов МПО, а в конце эти же фамилии повторяются в том же порядке с вопросами. Сама структура записей указывает на то, что сначала идут пометки, сделанные во время доклада, потом перечисляются те, кто хотел бы задать вопросы или выступить, затем следуют сами вопросы или возражения. На основании этого можно сделать вывод, что записи были сделаны во время одного из заседаний МПО.

То, что это было именно заседание 29 апреля 1889 г., когда Н. А. Зверев выступал со своим рефератом, можно установить благодаря двум обстоятельствам. Во-первых, список членов МПО, присутствовавших и выступивших с вопросами и возражениями, может указывать только на одно заседание: судя по «Протоколам психологического общества» [26], только 29 апреля 1889 г. одновременно присутствовали перечисленные Бугаевым П. А. Каленов, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, П. Е. Астафьев, В. П. Преображенский, С. Н. Трубецкой, С. С. Корсаков, А. К. Вульфферт, А. А. Токарский, С. И. Викторский, В. А. Гольцев и Д. А. Дриль. В той части рукописи, где Бугаев фиксировал вопросы и ответы, упоминается фамилия Зверева. Во-вторых, само содержание записей явно пересекается со статьей Зверева.

Приводить записи Бугаева полностью не имеет смысла, так как они слишком обрывочны и часто малоинформативны. К тому же автор данной статьи не в состоянии этого сделать, поскольку не смог полностью расшифровать манускрипт: частично из-за того, что записи сделаны карандашом и местами сильно поблекли, частично из-за того, что иногда Бугаев писал слишком небрежно. Чтобы у читателя составилось некоторое представление об этом документе, я приведу здесь несколько строк из него: «Свобода

против необходимости. Свобода на почве субъективной. Необходимость на почве объективной. Специфический вид необходимости — необходимость разумная... Свобода есть? Творческий акт деятеля. Вопрос о свободе воли есть вопрос об отношении разума к нашему хотению — разум способен управлять хотением... 2 точки зрения субъект. И объективную. Предопределение в связи с миров. поряд. Ответственность — станов. на точку зрения субъективную» (знаки препинания мои. — А. Б.). Эти фрагменты взяты из первой части заметок — конспекта доклада. Несмотря на их разрозненность и отрывочность, пересечения со статьей Зверева очевидны (наиболее явное — отнесение свободы и необходимости к субъективной и объективной точкам зрения).

Наибольший интерес для нас представляет последняя часть документа, где Бугаев законспектировал возражения против доклада Зверева: «Грот: неправ. Толк. закона причинности как закона мотивации внутренняя необходимость против внешней (этого никто не отрицает). Как понимать эту внутреннюю необходимость? <...> Каленов: противоречие между вменением и необходимостью. Предрассудки иррациональные противостоят [?] природе рассудка... Лопатин: ид. вопрос не о свободе воли, а о свободе человеческих действий. Кн. Трубецкой: понятия разум, свобода не затронуты... Токарский: неправил. постановка вопроса. Нет опред. воли. Викторский: об ответственности». Судя по этим записям, на заседании МПО против Зверева были выдвинуты разнообразные возражения, однако мы можем составить о них лишь самое общее представление. По-видимому, главным возражением было то, что он неправильно понимает сам вопрос: об этом, как видно, заявили и «идеалисты» Грот и Лопатин, и «психолог» Токарский. Одним могло не понравиться то, что Зверев рассматривает проблему не как метафизическую, а другим — не как психологическую. Возражения Каленова и Викторского касались ответственности. Возможно, особое внимание Зверева к этому вопросу в статье — это реакция на их критику.

Наконец, среди всех записей выделяются четыре, отмеченные Бугаевым буквами NB и цифрой от 1 до 4: «NB1 Что знач. творчество? [далее неразборчиво]... NB2 Вопрос о, постановка вопр., свободы воли есть отвлеч. вопрос, логический, а я утв., что он

конкретный. Можно ли на основании логики говорить о красном и зеленом цветах... NB3 Сознание или разум... NB4 Зверев: в нашем эмпир. мире вопрос о свободе воли [неразборчиво] его отвлеченно логически и отрицать конкретную». Судя по записям NB2 и NB4, ответом Зверева на возражение о неправильной постановке вопроса было то, что он рассматривает его как не отвлеченный, а конкретный вопрос. Бугаев отмечает: «Я утверждаю, что он конкретный». В данном случае «я» может относиться как к Звереву, так и к самому Буугаеву. В этом аспекте их точки зрения близки. Судя по NB3, Бугаев обратил внимание на необычное использование Зверевым терминов «разум» и «сознание» как синонимов.

Рукописные заметки из архива Н. В. Бугаева являются единственным известным автору статьи отражением хоть какой-то реакции на теорию Зверева. Судя по той скудной информации, что у нас есть, реферат Зверева был обсужден на заседании московского психологического общества и забыт.

ВОЗЗРЕНИЯ Н. А. ЗВЕРЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ТЕОРИЙ СВОБОДЫ ВОЛИ

Наконец, теория Зверева может быть рассмотрена в контексте сегодняшних теорий свободы воли. Его концепция, согласно общепринятой сегодня классификации, может быть отнесена к классу компатибилистских теорий. Главный тезис компатибилизма состоит в том, что свобода воли совместима с детерминизмом [27]. Действительно, именно совместимость свободы и необходимость Зверев пытается защитить. Таким образом, он оказывается в компании таких философов, как Томас Гоббс, Джон Локк, Дэвид Юм, Джордж Эдвард Мур, и многих других — он занимает самую распространенную в истории философии точку зрения на свободу воли.

Оригинальность взглядов ученого состоит в том, что его подход ближе к неклассическому, чем к классическому компатибилизму. Вадим Валерьевич Васильев выделяет десять тезисов, характеризующих классический компатибилизм. Наиболее важны три из них: (1) свобода предполагает отсутствие принуждения; (2) свободен

тот, кто поступает по определениям своей воли; (3) свободен тот, кто поступил бы иначе, если бы пожелал поступить иначе [2, с. 14]. Зверев принимает положение (1): он признает, что при наличии чего-то подчиняющего себе наше поведение или навязывающего нам действия свобода отсутствует (96–97А). Второй тезис также признается им. А вот третьего утверждения, получившего в исследовательской литературе название тезиса условной свободы, у Зверева нет.

Тезис условной свободы играет в классическом компатибилизме очень важную роль: он позволяет теориям классического компатибилизма удовлетворить требование принципа альтернативных возможностей. Классические компатибилисты признают, что наличие выбора является необходимым условием свободы. Но компатибилист исходит из допущения истинности детерминизма, а если мир детерминирован, то никакого реального выбора в нем нет. Ответом на это возражение служит условная свобода: даже в детерминированном мире остается истинным утверждение, что, если бы свободный деятель захотел поступить по-другому, он поступил бы по-другому. Это условие признается классическими компатибилистами необходимым условием свободного действия. Отказ от тезиса условной свободы — признак неклассического компатибилизма¹⁴.

Зверев прямо не отрицает тезис условной свободы; более того, этот тезис не противоречит его концепции. Однако он вписывает принцип альтернативных возможностей в свою теорию, не обращаясь к условной свободе. По Звереву, важно, чтобы деятель осознал наличие выбора, хотя с объективной точки зрения никакого выбора у него нет. Именно осознание альтернатив является необходимым субъективным условием свободного действия: некто действует свободно только если он считает, что у него есть выбор. Другое необходимое условие состоит в том, что действия должны производиться определенного рода рациональным механизмом.

¹⁴ В. В. Васильев убедительно показывает, что неклассический каузальный компатибилист также не может не принимать тезиса условной свободы [2, с. 45–66]. Для целей данной статьи я принимаю, что философ является неклассическим компатибилистом, если он решает вопрос о принципе альтернативных возможностей без явного обращения к тезису условной свободы.

В основе современных теорий неклассического компатибилизма, как правило, лежит анализ так называемых «случаев Франкфурта»¹⁵, которые, разумеется, не были известны Звереву. Однако духу его теории близки «случаи Лютера» [2, с. 64], в которых невозможность поступить иначе связана со свойствами личности деятеля: «Нравственная ответственность обуславливается тем, что данное действие есть *мое* действие, что оно служит проявлением *моей личности*, что в нем сказывается и обнаруживается *духовная моя природа*, — словом, что деятелем и ответственным лицом является *один и тот же* субъект. Нужды нет, что, совершая то или другое действие, я не мог поступить иначе; но это действие — моих рук дело, за которое, естественно, отвечаю я» (99А). При этом объективная невозможность поступить иначе уживается с осознанием агента наличия выбора.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В статье Н. А. Зверева «К вопросу о свободе воле» достаточно полно изложена компатибилистская теория свободы воли. В некоторых важных аспектах эта теория зависит от других философских теорий свободы воли, современных Звереву, однако она содержит и оригинальные элементы. Зверев выделяется среди других философов МПО своим вниманием к принципу альтернативных возможностей и моральной ответственности. Защищая свободу воли как условие ответственности, он идет против сложившейся в юридической литературе того времени тенденции. Рассматривая проблему совместимости детерминизма, свободы воли и ответственности, Зверев находит остроумное и самостоятельное решение. К сожалению, аргументы Зверева не были по достоинству оценены его современниками, а его теория была забыта.

Литература

1. Логос. 2016. № 5.
2. Васильев В. В. В защиту классического компатибилизма: эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017.

¹⁵ Подробнее о случаях Франкфурта см.: [2, с. 49–51].

3. Волков Д. Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018.
4. Беседин А. П. Проблема свободы воли в философии Н. Я. Грота // Историко-философский альманах: Вып. 6. Философский факультет МГУ МГУ имени М. В. Ломоносова. М.: Воробьев А. В., 2018. С. 191–211
5. Беседин А. П., Логинов Е. В. Почетные члены Московского психологического общества Александр Бэн и Уильям Джеймс // Соловьевские исследования. 2018. Т. 57, № 1. С. 51–67.
6. Мионов Д. Г. Рецепция участниками Московского психологического общества учения А. Шопенгауэра о свободе воли // Соловьевские исследования. 2018. Т. 57, № 1. С. 35–50.
7. Беседин А. П., Логинов Е. В., Мионов Д. Г. Свобода воли и причинность в философии Л. М. Лопатина // Вестник Московского ун-та. Сер. 7 «Философия». 2019. [В печати].
8. Зверев Н. А. Энциклопедия права в ряду юридических наук // Юридический вестник. 1884. Т. 3, № 1. С. 17–41.
9. Зверев Н. А. К вопросу о свободе воли // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 73–106.
10. Грот Н. Я. Предисловие // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества, выпуск III). М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. 3–8.
11. Зверев Н. А. Свобода воли (лекции литогр.) // НБ МГУ. 3. А. f. 131.
12. Волков В. А., Куликова М. В., Логинов В. С. Московские профессора XVIII — начала XX в. Гуманитарные и общественные науки. М.: Янус-К: Московские учебники и картолитография, 2006.
13. Зверев Н. А. Свобода воли и право. Прибавление к «Энциклопедии права». М.: Типолиитография Н. Ф. Александрова, 1898.
14. Зверев Н. А. Энциклопедия права. Лекции. М.: Типолиитография В. Р. Келлера, 1899.
15. Сеченов И. М. Учение о несвободе воли с практической стороны // Вестник Европы. 1881. № 1. С. 78–95.
16. Токарский А. А. Понятия воли и свободы воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества, выпуск III.) М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. 261–268.
17. Грот Н. Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества, выпуск III.) М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. i–xiv, 1–96, xv–xxiv с.
18. Лопатин Л. М. Вопрос о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества, выпуск III.) М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. 97–194.
19. Бугаев Н. В. О свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества, выпуск III.) М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. 195–218.

20. Kane R. A Contemporary Introduction to Free Will. New York: Oxford University Press, 2005.
21. Дроздов А. Опыт системы нравственной философии. СПб.: И. Глазунов, 1835. V+78 с.
22. Шевелева С. В. Влияние идей детерминизма и индетерминизма на формирование концепта свободы воли в уголовном праве // Союз криминалистов и криминологов. 2014. № 3–4. С. 343–353
23. Будзинский С. Начала уголовного права. Варшава: И. Яворский, 1870.
24. Таганцев Н. С. Курс русского уголовного права. Ч. общая. Кн. 1-я. Учение о преступлении. СПб., 1874. Vi+284 с.
25. Коркунов Н. М. Лекции по энциклопедии права. СПб.: Литография Пазовского, 1880.
26. Протоколы заседаний Психологического общества // ОРКиР НБ МГУ. Рук. Т. П. № 587 (1885–1892).
27. Маккенна Майкл. Компатибилизм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д. Б. Волкова, В. В. Васильева, М. О. Кедровой. URL: <http://philosophy.ru/compatibilism/> (дата обращения: 08.07.2019).

References

1. Logos. 2016. № 5.
2. Vasil'ev V. V. (2017), *In Defence of Classical Compatibilism: an Essay on Freedom of the Will*, LENAND Publ., Moscow, 200 p. (In Russian)
3. Volkov D. B. (2018), *Free Will. Illusion or Possibility*, Kar'era Press Publ., Moscow, 368 p. (In Russian)
4. Besedin A. P. (2018), The Problem of Free Will in N. Grot's Philosophy, in *Istoriko-filosofskii al'manakh: Vypusk 6*, Filosofskii fakul'tet MGU, MGU imeni M. V. Lomonosova, Izdatel' Vorob'ev A. V. Publ., Moscow, pp. 191–211. (In Russian)
5. Besedin A. P., Loginov E. V. (2018), The Honorary Members of the Moscow Psychological Society Alexander Bain and William James, in *Solov'evskie issledovaniia*, vol. 57, no. 1, pp. 51–67. (In Russian)
6. Mironov D. G. (2018), Reception of Schopenhauer's Doctrine of Free Will by the Members of the Moscow Psychological Society, in *Solov'evskie issledovaniia*, vol. 57, no. 1, pp. 35–50. (In Russian)
7. Besedin A. P., Loginov E. V., Mironov D. G. (2019), Free Will and Causation in L. Lopatin's Philosophy, in *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriia 7: Filosofii*. [In print]
8. Zverev N. A. (1884), Encyclopedia of Law in the Range of the Law Disciplines, *Iuridicheskii vestnik*, vol. 3, no. 1, pp. 17–41. (In Russian)
9. Zverev N. A. (1890), To the Question of Free Will, *Voprosy filosofii i psikhologii*, B. 2, pp. 73–106. (In Russian)
10. Grot N. Ia. (1889), Foreword, *O svobode voli. Opyty postanovki i resheniia voprosov*. (*Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva, vypusk III*), Tipografiia A. Gattsuka Publ., Moscow, pp. 3–8. (In Russian)

11. Zverev N. A., *Free Will (Lectures lithograph.)*, The Library of the Moscow State University. 3.A. f.131
12. Volkov V. A., Kulikova M. V., Loginov V. S. (2006), Moscow Professors of the XVIII — beginning of the XX centuries, Ianus-K: Moskovskie uchebniki I kartolitografiia Publ., Moscow. (In Russian)
13. Zverev N. A. (1898), *Free Will and Law. An Addition to the "Encyclopedia of Law"*, Tipo-litografiia N. F. Aleksandrova Publ., Moscow. (In Russian)
14. Zverev N. A. (1899), *Encyclopedia of Law. Lectures*, Tipo-litografiia V. R. Kellera Publ., Moscow. (In Russian)
15. Sechenov I. M. (1881), Doctrine of Unfreedom of the Will from the Practical Point, *Vestnik Evropy*, no. 1, pp. 78–95. (In Russian)
16. Tokarskii A. A. (1889), The Concepts of the Will and Freedom of the Will, *O svobode voli. Opyty postanovki I resheniia voprosa. (Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva, vypusk III)*, Tipografiia A. Gattsuka Publ., Moscow, pp. 261–268. (In Russian)
17. Grot N. Ia. (1889), Critique of the Concept of Free Will in its Connection to the Concept of Causation, *O svobode voli. Opyty postanovki I resheniia voprosa. (Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva, vypusk III)*, Tipografiia A. Gattsuka Publ., Moscow, P. i–xiv, 1–96, xv–xxiv p. (In Russian)
18. Lopatin L. M. (1889), The Question of Free Will, *O svobode voli. Opyty postanovki I resheniia voprosa. (Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva, vypusk III)*, Tipografiia A. Gattsuka Publ., Moscow, pp. 97–194. (In Russian)
19. Bugaev N. V. (1889), On free will, *O svobode voli. Opyty postanovki I resheniia voprosa. (Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva, vypusk III)*, Tipografiia A. Gattsuka Publ., Moscow, pp. 195–218. (In Russian)
20. Kane R. (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford University Press, New York, US.
21. Drozdov A. (1835), *An Essay towards the System of Moral Philosophy*, I. Glazunov Publ., S.-Petersburg, v+78 p. (In Russian)
22. Sheveleva S. V. (2014), Influence of the Ideas of Determinism and Indeterminism on the Formation of the Concept of Free Will in the Criminal Law, *Soiuz kriminalistov I kriminologov*, no. 3–4, pp. 343–353 (In Russian)
23. Budzinskii S. (1870), *Elements of the Criminal Law*, I. Iavorskii Publ., Varshava. (In Russian)
24. Tagantsev N. S. (1874) *A Course of the Criminal Law. General part. Book I. The Doctrine of Crimen*, S.-Petersburg, vi+284 p. (In Russian)
25. Korkunov N. M. (1880), *Lectures on the Encyclopedia of Law*, Litografiia Pazovskogo Publ., S.-Petersburg. (In Russian)
26. *Protocols of the Meetings of the Psychological Society (1885–1892)*, ORKiR NB MGU. Ruk. T. P. no. 587.
27. Makkenna Maikl. Compatibilism, in Volkova, D. B. Vasileva, V. V. Kedrovoi. M. O. (eds.) *Stenfordskaiia filofskaia entsiklopediia: perevody izbrannykh statei* Available at: <http://philosophy.ru/compatibilism/> (accessed: 08.07.2019).

УДК I (091)

Из истории философии в России XIX века: в поисках национальной философии и ее характерных представителей

В. В. Ванчугов

Статья посвящена эпизоду в истории философии, когда в России предпринимались попытки выявить национального мыслителя, на примере которого можно было бы представить образец самостоятельного, самобытного, оригинального типа интеллектуального поведения. Для этого было принято во внимание состояние дел не только в отечественной философии первой половины XIX в., но и в таких сферах, как образование, политика, религия, психология, что позволило изменить установки сознания различных субъектов, оказывающих влияние на интеллектуальную атмосферу. Задача исследования — реконструировать образ национального философа и на его основе получить представление о состоянии дел в области отечественной философии, совокупности факторов, имеющих положительное и негативное значение. Для осуществления этой работы были использованы традиционные историко-философские методы с опорой на круг источников как узко философского, так и общегуманитарного плана. В ходе проведенных изысканий было выявлено, что на роль национального мыслителя был выдвинут Григорий Саввич Сковорода, однако в формировании подобного образа принимало участие несколько интеллектуальных групп, и более успешной оказалась та, которая учла политические реалии, идеологические установки правительства. Изучение этого эпизода позволяет понять особенности истории философии в России и как процесса, и как науки. Ситуация с формированием образа российского мыслителя, отличного от европейского, но не уступающего ему, показала не только положительные моменты историко-философской работы, но и отрицательные — влияние политической повестки, идеологии на методологию исследователя, работающего с учетом духа времени и особенностей культурного ландшафта.

Ключевые слова: историография, история идей, идеология, патриотизм, интерпретация.

FROM THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN RUSSIA OF THE XIX CENTURY:
IN SEARCH OF NATIONAL PHILOSOPHY AND ITS TYPICAL REPRESENTATIVES

V. V. Vanchugov

The article is devoted to an episode in the history of Russian philosophy, when we attempted to identify a “national thinker” who could be presented to society as an example of an independent, original, original type of “intellectual behavior”. It was

taken into account not only the general state of affairs in the Russian philosophy of the first half of the nineteenth century, but also the situation in such spheres as education, politics, religion, psychology. All this allowed the author to reconstruct the “mindset” of various subjects that determined the intellectual atmosphere. The task of the study was not only to reconstruct the image of the “national philosopher”, but also on its basis to get an idea of a combination of factors that have both positive and negative significance in the formation of Russian philosophy. Taking into account the goals and objectives set, the author applied standard historical-philosophical methods based on a range of sources of both narrowly philosophical and humanities as a whole. At the appointed time, Grigory Savvich Skovoroda was represented as a national thinker. At the same time, several intellectual groups took part in the formation of this “image”. Successful was the group that took into account the political realities of its time, the main ideological attitudes of the Russian government. The study of this episode allows us to understand the features of the history of philosophy both as a process and as a science. The situation with the formation of the image of the “Russian thinker”, different from the European one, but not inferior to it in intellectual activity, showed not only positive aspects of historical and philosophical work, but also negative ones — the strong influence of the political agenda and ideology on the methodology of the researcher who lived in the first half of XIX century.

Keywords: historiography, history of ideas, ideology, patriotism, interpretation.

Курс на патриотизм, взятый с восшествием на российский престол Николая I, поиск «самобытных начал» и опора на собственные элементы во всех сферах жизнедеятельности, получили своеобразное отражение в «Обзрении расположения умов и различных частей государственного управления в 1834 году», где в разделе об умонастроении общества отмечалось, что в начале декабря 1833 г. в первый раз во дворце дамы и сама императрица появились в национальных платьях и русских головных уборах. В 1834 г. Николай I издал указ, узаконивший новое придворное платье, где в качестве головного убора замужние дамы должны были иметь повойник или кокошник, а девицы — повязку произвольного цвета с белой вуалью. Новый наряд получил название «русское платье». Своеобразные переодевания «в русский наряд» произошли и в других сферах.

Патриотическая тема получила развитие в следующем «Обзрении расположения умов и различных частей государственного управления в 1834 году», которое государь изучил в начале

января 1835 г. Согласно наблюдению III Отделения, россияне по врожденному чувству национальности преимущественно избегали рабского подражания иностранцам, о чем свидетельствует история противоборства Петру I, его желанию преобразовать жизнь на европейский, а частности, на немецкий лад. Петр подавил сопротивление сограждан, и с тех пор представители высшего и среднего классов постепенно свыклись с иностранными обычаями, одеждой, языками. И хотя такое сближение с Европой в определенной мере было полезным и даже необходимым для нашего приобщения к просвещению, однако вместе с ним было усвоено и «безнравствие и вольнодумство», ставшие причинами революции во Франции. А после тех событий наше отечество оказалось наполнено иноземными наставниками, отчего молодежь из благородного сословия усвоила чуждое нам образование, и в высшем слое дворянства сформировалось пристрастие ко всему иностранному. Но сейчас с этим почти покончено, и можно отметить, что ничто из политики Николая I не приносит ему столько всеобщего одобрения, как его стремление к возвеличению всего русского, к покровительству всему отечественному и к постепенному искоренению рабского подражания иностранцам. И высший класс дворянства, убедившись, к чему приводит послабление правительства иностранцам, отныне чувствует всю пользу данного государем направления.

Недоверие ко всему иностранному, поворот к отечественному, самобытному затронул все сферы жизни Российской империи, включая прежде всего деятельность министерства народного просвещения, сказался и на философии как составной части системы высшего образования. Именно в это время берется курс на русификацию философии, освобождение ее по форме и содержанию от иноземного влияния.

В отчете о ревизии Московского университета, представленном императору в начале декабря 1832 г., С. С. Уваров, пребывавший тогда в должности заместителя министра, указывал на необходимость заведения у нас «правильного» образования, которое следует слить воедино с глубоким убеждением и верой в «истинно русские охранительные начала». 20 марта 1833 г., когда Уваров вступил уже в полное управление ведомством, в циркулярном

предложении, предназначавшемся для попечителей всех учебных округов российской империи, сообщалось, что общая обязанность их состоит в том, чтобы народное образование на всех уровнях происходило «в соединенном духе православия, самодержавия и народности» [1, с. 49]. Он также выразил уверенность, что все профессора и наставники, проникнувшись единым чувством «преданности трону и отечеству», отныне будут использовать свои нравственные силы и умственные способности прежде всего для того, чтобы сделаться «достойным орудием правительства и заслужить полную доверенность оною»; что всяк на своем месте доведет преподавание вверенной ему науки или ремесла до совершенства, «посвящая всего себя на образование юношества» [1, с. 50].

С появлением новой главы Министерства народного просвещения, следующего курсу консервативного поворота во всех сферах жизни и прежде всего в системе образования, профессора философии и причастных к ней наук получили указание, на кого им ориентироваться в процессе преподавания. Как это ни странно, при установке опираться везде и во всем на собственные начала им предложено было руководствоваться в обучении воззрениями аббата Ботена. С его философией (в подробном изложении А. Краевского) российские наставники могли познакомиться в первой части «Журнала министерства народного просвещения», где рассказывалось о том, как, будучи профессором философии Страсбургского факультета словесных наук, аббат Ботен, систематически разобрал и оспорив основные положения господствующих во Франции умозрительных систем, вывел свою, «новую, им самим созданную систему», не похожую на преподаваемые в университетах и других учебных заведениях Франции. В чем же суть этой системы, которую Уваров рекомендовал для всеобщего изучения и незамедлительного применения в нашем отечестве? Заключение его примерно следующее: поскольку христианство содержит в себе «чистую мудрость» и «высокую науку», то оно в основе своей «самое философическое» в мире учение, и потому «слово истины» нам следует искать только в христианстве. Вот то «открытие», которое должны были применить на практике философствующие с университетских кафедр россияне [2, с. 377].

Следует отметить, что «Журнал Министерства народного просвещения» сыграл очень важную роль в деле преобразований, переходе всей системы образования на самобытные начала. Когда в середине февраля 1832 г. императору представили список журналов и газет, издаваемых в России, там значилось почти семь десятков изданий (5 — на французском языке, 18 — на немецком, по 3 — на польском и латышском, 6 — на шведском и 1 — на финском), 32 издания — русские («Северный Меркурий», «Гирлянда», «Северная Минерва», «Северная пчела», «Дамский журнал», «Московский телеграф», «Телескоп» и др.). В 1832 г., правда, появился еще один журнал, «Европеец» Ивана Киреевского, но на третьем номере его запретили, поскольку разглядели в новом литературном предприятии коварную устроенность с целью распространения под видом европейского просвещения духа свободо-мыслия.

С приходом на ниву просвещения Уварова был создан новый печатный орган, и благодаря размещаемым в нем отчетам можно было на регулярной основе получать представление о состоянии дел, в частности, об уровне философской подготовки в отечестве, о том, что уже проделано и что еще необходимо сделать для исправления людей и школ в лучшую сторону, как достигнуть уровня европейской науки, опираясь при этом на волне патриотизма на собственные силы, и как готовить новые учебные пособия, какой материал использовать в теоретическом и эмпирическом отношении.

Так, из раздела «Философия» первого выпуска следовало, что в поле зрения редакции оказались всего лишь три работы: «Убогий жаворонок» Григория Сковороды (притча 1787 г. в форме диалога), «О мнимом суеверии в религии» Евстафия Ивановича Станевича и вышедшая в Вильно польская книга «Wzór snotliwej damy, czyli anegdota z życia Maryi Leszczyńskiej córki Stanisława Leszczyńskiego Króla Polskiego przez» («Типы добродетельных дам»), а из другого номера российские читатели узнали о существовании «Инструкции плавания в вечности; написано купцом Лондонского портowego Библейского общества» в переводе Александра Бутакова.

В новом издании также можно было познакомиться с обзором газет и журналов за первую половину года, где имелся и фило-

софский раздел, составленный упомянутым выше А. Краевским. При этом Краевский не преминул еще раз заметить читателям, что прежде уже успел посетовать на недостаток журнальных статей по философской части и снова должен повторить при очередном обзоре отечественных периодических изданий, вышедших в первой половине 1836 г., что философия в нашем отечестве все еще составляет предмет занятия немногочисленных избранных и до сих пор «не получила своего цвета, своего характера». Занимающиеся философией почти ничего не печатают, что обозреватель объясняет нежеланием ученых мужей повторять уже прежде сказанное другими в Европе, однако не без оснований он добавляет, что молчание скорее всего обусловлено тем, что ростки «своеобразной, бесподражательной философии еще так слабы, так мало развиты, что далеко не достигли той степени, при которой появляется нравственная потребность и как бы необходимость высказаться пред ученою публикой» [3, с. 194].

Поскольку в свете начал, взятых за основу новой политики, ориентирующей всю систему просвещения на свои, отечественные основания, заводятся разговоры и о необходимости отечественной, национальной русской философии, то довольно скоро возникает необходимость указать общественности на личность, олицетворяющую соответствующее умонастроение, представляющую соответствующий тип мышления. В силу ряда причин на роль самобытного национального философа выдвигается мало известный тогда читающей публике Григорий Саввич Сковорода. Однако прежде чем он стал русским любомудром, он успел побыть украинским мыслителем, а кроме того еще и одним из воплощений масонской мудрости.

В формировании образа Сковороды как мудреца значительную роль сыграл его ученик Михаил Иванович Коваленский (Ковалинский), занимавший по службе различные посты, в 1793 г. уволенный «за воровство и грабеж», однако вскоре получивший новые назначения, включая кураторство Московским университетом. Из литературных его произведений важнейшим явилась книга «Жизнь Григория Сковороды, написанная в 1794 году в древнем вкусе», созданная на основании тридцатилетней дружбы, бесед и переписки, сведений, полученных от общих знакомых, а также

чтения сочинений учителя. К этой работе он приступил сразу же после смерти наставника и окончил ее около 1796 г.

«Очень умный, приятный и приветливый человек, — вспоминал свой визит к Коваленскому (4 февраля 1805 г.) Жихарев, тогда еще студент, — хотя в бытность его губернатором и не то о нем говорили; но другие времена — другие нравы. Он, кажется, немного мистик. Обещал со временем ссудить меня сочинениями Сквороды, который был его наставником. Манускрипт этих сочинений беспрестанно у него на столе перед глазами. Я просил дозволения пробежать несколько страниц в то время как он разговаривал с другими, и напал на какую-то статью под названием “Потоп Змиин”. Ничего не понял» [4, с. 22].

«Жизнь Григория Сквороды», а также его сочинения получили широкое распространение в копиях прежде всего в масонской среде. Так, «Жизнь...» входила в состав книг рукописного сборника «Зеркало света», известного в ряде списков. Возможно, не без содействия Коваленского Антоновский анонимно опубликовал диалог «Наркис» (Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себя. Санкт-Петербург, 1798). Затем, еще при жизни Коваленского, в «Сионском вестнике» (1806) напечатали отрывки из произведений Сквороды с краткими сведениями о нем (Начальная дверь ко христианскому добронравию).

Благодаря этой популярности у масонов еще долгое время Григорий Саввич Скворода воспринимался как один из представителей масонской мудрости, о чем свидетельствует история 1829 г., в которую оказался вовлечен Юрий Никитич Бартенев, член Петербургской ложи «Умирующий Сфинкс» с 1816 г. Отбиваясь в Костроме от второго доноса, согласно которому он «приказывал за плату переписать» (среди прочих масонских текстов) сочинения Сквороды, он сообщал в письме Николаю I, что не стоит бояться распространения текстов этого мыслителя, ведь он был «украшением века августейшей твоей бабки и венценосного родителя твоего, который в мудрой Екатерине видел Северную Минерву и которую сей единственно-национальный философ Русский научал любить и благоговеть пред гениальностью мудрой монархини» [5, с. 418].

Следующим событием в деле манифестации духа Сковороды — хотя и мало кем замеченным, но все же значительным — стало появление шестой части «Украинского вестника на 1817-й год», издаваемого Евграфом Филомафитским и Разумником Гонорским, со статьей под общим названием «Сковорода, украинский философ». Этот текст редакция создала посредством соединения присланных «писес» двух авторов. В первой части был текст Густава Гесс де Кальве, венгра по происхождению, ставшего российским подданным, оставившего в истории философии краткий, но витиеватый след. В 1812 г. он прошел испытание на степень доктора философии на этико-политическом факультете в Харьковском университете, прочитав три пробных лекции на латыни и предоставив на ней же диссертацию «Научно подлинный философский характер». Но в течение полутора лет он не мог получить докторского диплома из-за непредставления документов о происхождении. Однако Кальве не терпелось предстать перед благородной публикой в новом качестве — дирижировать на благотворительном концерте он явился в мундире чиновника VIII класса, что соответствовало званию доктора философии... в итоге последовали резкие порицания со стороны губернатора и министра народного просвещения графа Разумовского. В 1815 г. последний все же разрешил выдать диплом, после чего Гесс де Кальве обратился к попечителю Харьковского учебного округа с просьбой предоставить ему место профессора в университете. Там же к этому времени, согласно новым веяниям, происходят некоторые нововведения. 12 января 1816 г. открыто Слободско-украинское отделение Библейского общества с девятью внутренними отделениями, в том числе и в Харьковском университете. А с 1817 г. попечителем Харьковского учебного округа становится Захар Яковлевич Карнеев, один из вице-президентов российского Библейского общества, отметившийся вскоре публикацией на соответствующую тему («О пути, истине и жизни»). И, конечно же, местным деятелям на поприще духовного исправления сограждан как раз кстати оказалось наследие земляка, всегда носившего в котомке «еврейскую Библию», то есть Ветхий Завет.

К этому же времени затевается издание «Украинского вестника», выходящего на средства университета, с целью «сообщать

справедливое понятие о здешнем крае и способствовать по возможности успехам просвещения» (1816. № 1). Среди сотрудников журнала оказался вездесущий Гесс де Кальве, повсюду искавший возможности выслужиться и подняться на очередную карьерную ступень, срочно сочинивший статейку «Сковорода — циник нынешнего века», где мудрый «старчик» (то есть бродячий учитель) сравнивался с Диогеном и проявлял легкую склонность к мистицизму. В то время как автор первой части заметки «Сковорода, украинский философ» был скорее панегирист и выдумщик, второй — Иван Филиппович Вернет, выходец из Швейцарии, с такой же витиеватой, «барочной» биографией, как и Гесс де Кальве, — выступил как непредвзятый критик «старчика».

При всей антипатии к Сковороде (в свое время назвавшем Вернета «мущиною с бабьим умом» и «дамским секретарем») он стремился подражать ему в странническом образе жизни. В юности Вернет служил писарем у Суворова, затем гувернерствовал в харьковских домах, увлекся идеей Руссо об опрощении, при этом стыдился собственной бедности и, не гнушаясь в средствах, искал роскоши и комфорта часто посредством проживания в домах состоятельных господ, развлекая их глубокомысленными рассуждениями, потешая народ причудами: мог окунуться в реку в одежде, затем, пока она сохла на прибрежных кустах, стоя в воде, читать газету. По воспоминаниям Вернета, Сковорода не любил его, предпочтение в общении отдавал немцам и малороссиянам, был хотя и талантлив, но груб в рассуждениях.

Однако следует отметить, что в то время как Вернет был лично знаком со Сковородой, Гесс де Кальве знал о нем лишь с чужих слов и порой для ровности изложения мог присочинить и кое-что от себя относительно жизни «старчика», полагаясь на воображение. Тем временем на просьбу занять место профессора в Харьковском университете Гесс де Кальве получает отказ (плохо читал пробные лекции и на ужасной латыни написал свое прошение), так что, опубликовав еще несколько квазинаучных статей («О чихании, или о причинах желания при сем здоровья» и отрывок из неизданного сочинения «О суеверии»), он переключается на минералогию и в 1822 г. становится управляющим Луганского литейного завода.

Зато за жизнеописание Сковороды берутся уже в другом месте — в Великороссии, в Первопрестольной.

В тот год, когда Гесс де Кальве высказал желание занять место в Харьковском университете, Иван Снегирев, сын профессора философии Московского университета Михаила Матвеевича Снегирева, был назначен преподавателем по кафедре римской словесности и древностей, опубликовав две работы на латинском языке. Однако на этом и прекратились его сочинения по классической филологии, поскольку молодого преподавателя потянуло на изучение как московской старины, так и русской древности в целом. В 1820 г. Снегирев избирается в члены Общества любителей русской словесности, через два года зачитывает здесь свое рассуждение о русских пословицах, изданное вскоре отдельной брошюрой, а 17 августа 1823 г. записывает в дневнике, что ездил к издателю П. П. Свиныну и «отдал ему свою пиесу о Сковороде» [6, с. 211]. «Пиеса» была принята, и вскоре в «Отечественных записках» за 1823 г. (часть 16, кн. 42, 43) появилась статья «Украинский философ Григорий Саввич Сковорода». Свою работу Снегирев основал на текстах Коваленского, Гесса де Кальве и Вернета, кроме того пользовался сведениями об украинском философе от двух почтенных особ, лично его знавших, а также и рукописными его сочинениями.

Следующая работа о Сковороде как об украинском философе появится спустя десять лет — в 1834 г., в альманахе «Утренняя звезда», стараниями другого любителя старины, только малороссийской — Измаила Срезневского («Отрывки из записок о старце Григории Сковороде, украинском философе»). Впрочем, данная работа также несколько не меняла сложившегося облика народного мудреца из Малороссии. Однако следующая публикация стала предметом особого рассуждения, и Сковорода предстал перед читателем в новом образе.

Дальше всех пошел в интерпретациях значения его жизни и творчества Александр Хиждеу, румын по происхождению, опубликовавший в «Телескопе» статью «Григорий Варсава Сковорода: историко-критический очерк. Отрывок первый. Общее основное понятие о Сковороде, объясненное из его собственного сознания» (Ч. XXVI. 1835. № 5, 6). С 1822 г. Хиждеу учился в благородном пан-

сионе при Кишиневской духовной семинарии, в 1830 г. окончил юридический факультет Харьковского университета, где проявил интерес к изучению фольклора. В 1832 г. поселился в бессарабском городке Хотине, работал в местном ремесленном училище, женился на дочери литовского помещика Елизавете Теофиловне Даушке и в октябре того же года послал в Московский цензурный комитет «Избранные сочинения Сквороды», обещая в итоге издать 6 томов. Далее в журнале «Одесский вестник» (№ 37, 1833) был опубликован его очерк «Сократ и Скворода», через два года следует публикация в «Телескопе», представленная как первый из задуманных 11 очерков! Также автором указано, что эта работа является кратким извлечением из его рукописи «Gregor Skoworoda's Lebenswandel und wirkungskreis, oder historisch-kritische würdigung seiner Schriften, als Beitrag zu einer Geschichte der slawischen volkswisheit, in Briefen an Joh. Jos. Geres, prof. an der Universitet zu Munchen» («Образ жизни и сфера деятельности Григория Сквороды, или историко-критическая оценка его трудов как вклада в историю славянской народной мудрости, в письмах к Й.-Й. Герресу, проф. Мюнхенского университета»).

Примечательно, что адресатом письма здесь указан профессор Геррес — один из тех немцев, идеи которого привлекли внимание членов «Общества любомудрия», пытающихся избавить общество от любви к «французским говорунам».

Собственное имя мыслителя, полагает Хиждеу, отнесенное к другому в качестве прилагательного, не в состоянии выразить его достоинства с необходимой полнотой и правильностью и, даже будучи добросовестно избрано, возвышает или унижает одного перед другим. Но если для удобнейшего объяснения призвания Сквороды непременно требуется сравнение его с другим мыслителем, чтобы через данное объяснить искомое, то в таком случае он решается назвать его не «украинским циником», Диогеном (как его нарекли Гесс де Кальве и с некоторыми оговорками Вернет, затем повторил Снегирев), а «русским Сократом». Уловив новые веяния, Хиждеу изложил жизнь и учение Сквороды согласно духу «охранительных начал» Уварова. При этом свои заключения он основывал главным образом не на тех сочинениях, которые принадлежат Сквороде и дошли до нас, а на тех, которые сам Скворо-

да не перечисляет в списке своих трудов. Например, текст, где он прямо говорит, что принял на себя задачу быть русским Сократом, взят Хиждеу из неизвестного исследователям сочинения «Софросина, сиречь, толкование на вопрос: “Что нам нужно есть” и на ответ: “Сократа!”». Другой отрывок, где философ выступает русским патриотом, позаимствован из сочинения «Книжечка о любви до своих, нареченная Ольга православная», которого также нет ни в одном списке. Но желая при спросе на «народность» поднять на щит мыслителя из народа, Хиждеу пошел так далеко, что путем ловко исполненных подлогов сделал Сковороду невольным апологетом уваровской триады.

Эта «пиеса» сразу же была замечена широким кругом читателей, и вскоре в «Молве» (газете мод и новостей при «Телескопе») Николай Иванович Надеждин поместил отклик на статью Хиждеу малоросса Ореста Евецкого, заявившего, что Сковорода есть не что иное, как «отпечаток настоящего малороссийского юродивого, которого не столь удачные сколки можно встретить в этой стороне довольно часто» [7, с. 154].

Но сам Надеждин придерживался иного мнения и в статье «Европеизм и народность в отношении к русской словесности», основываясь на материале Хиждеу, начал и закончил свое рассуждение, написанное исключительно в духе охранительных начал, цитированием Сковороды. «Отчего же мы, русские, боимся быть русскими? — вопрошал в той статье Надеждин, ординарный профессор по кафедре словесности Московского университета. — Отчего нам стыдиться даже наших штей, нашего квасу, когда англичанин с гордостью воспевает свой ростбиф и пудинг, когда немец считает нектаром свое пиво, которое, сказать по совести, нельзя взять в рот православному русскому? Отчего нам не хвалиться своим богатством, драгоценным наследием удалых предков, когда француз не ступит шагу, чтобы не вскричать, оглянувшись во все стороны: “Я француз, я родился бравым”» [8, с. 259–260].

Начав свою статью словами «народного русского мудреца» Сковороды, заканчивает Надеждин им же: «Всяк должен узнать свой народ и в народе себя. Русь ли ты? будь им: верь православно, служи царице правно, люби братию правно. Немец ли ты? немецче-

ствуй. Француз ли? французуй. Татарин ли? татарствуй. Все хорошо на своем месте и в своей мере, и все красно, что чисто, природно, т. е. не подделано, не подмешано, но по своему роду!.. Всякое дело спеет собою, и наука спеет собою. Клубок сам собою покатится с горы, отними только ему препятствующий претыкания камень. Не учи его катиться, а только пособляй!.. Русь нерусская видится мне диковинкою, как если бы родился человек с рыбьим хвостом или с собачьею головою!» [8, с. 264]. Итоговый вывод Надеждина — основанием нашему просвещению положены отныне православие, самодержавие и народность, и относительно литературы эти понятия можно сократить в одно: если наша словесность будет народной, то она естественным образом будет в то же время и православной, и самодержавной.

Свои выводы сделал Краевский, ведущий в «Журнале Министерства народного просвещения» актуальный раздел «Обозрение русских газет и журналов», в перечне значимых явлений за первую половину 1835 г. Но прежде чем обратиться к положениям его «Обозрения...», укажем на ряд сопутствующих событий.

С 1834 г. Краевский становится помощником редактора «Журнала Министерства народного просвещения», где, как уже указывалось, помимо официальных документов, публиковались научные работы, рецензии на книги, причем не только на русские новинки, но и на европейские. Краевский сам давал регулярные и обстоятельные обозрения периодики, пояснив это тем, что именно его время может быть названо «веком журналов», поскольку журнал «сделался насущной потребностью, необходимостью каждого утра, каждого вечера» [9, с. 94]. Прельщая читателей широтой обзора литературы, он все же призывал их не забываться, не подражать иноземному, поскольку, хотя мы и должны быть европейски просвещенными, но в первую очередь нам следует оставаться русскими, у нас «есть свой ум, свое сердце, свой язык, своя вера, своя история...» [9, с. 98]. И вот во время очередного ознакомления с состоянием печатной продукции он обращает внимание на журнал «Телескоп», где для просвещенной публики предлагалось три статьи: «Суждение Шеллинга о философии Кузена», «Иммануил Кант» и «Григорий Варсава Скорода».

Последний, как считает Краевский, принадлежит к числу людей самых необыкновенных, и у нас он едва ли не первый и не единственный, кто умел простонародным языком выражать высокие истины и удачно сочетать идеи философии со словами Св. Писания, так что их сокровенный смысл при его способе аллегорического объяснения становился доступным каждому, глубоко проникая в душу. И если верно мнение, что «народ должен иметь свою собственную, созданную особым развитием его особенного духа философию, в которой, как в высшем простейшем выражении всех элементов народной жизни, соединены были бы основные понятия его ума, лучшие верования его сердца, оригинальное воззрение на природу», то именно в Сковороде мы и можем увидеть «росток русской народной философии», хотя он, к великому сожалению, до сих пор не получил дальнейшего развития, не дал плодов. И потому-то нам, полагал Краевский, должно быть интересно все, относящееся к этому простому и бесхитроственному мыслителю, «скрывавшему под одеждой простолюдина ум, просвещенный наукой, и душу, отличающуюся резким типом народного характера, глубоко русскую и вместе с тем способную отторгаться от мелочной видимости, чтобы постоянно стремиться в сферу бесконечного и вдохновенно созерцать Творца в величии творения Его» [10, с. 670–671].

Завершив обзор статьи Хиждеу на оптимистической ноте («Кажется, никогда время столь не благоприятствовало появлению творений оригинального русского мыслителя: теперь более чем когда-либо вкус направлен к своему, к народному»), Краевский вскоре сам предпринял дополнительные шаги в популяризации Сковороды, исходя из того образа, который он нашел у Хиждеу. Возглавив вскоре «Литературные прибавления к “Русскому инвалиду”», Краевский в самом начале 1837 г. открывает газету программной статьей «Мысли о России», где среди прочего противопоставляет отвлеченным и черствым западным рационалистам нашего «простонародного философа», начавшего «созидать народную русскую философию, сливая мысль с верованием и умозрения философские объясняя простыми словами Священного Писания, в то время как Европа и не заботилась еще об этом, когда еще не являлись в ней ни Шеллинги, ни Гегели, ни Баадеры» [11, с. 10].

При такой интерпретации творчества Сковороды неудивительно оживление издательской работы в соответствующем тематическом направлении, и стараниями Московского попечительного комитета «Человеколюбивого общества» в 1837 г. были опубликованы сразу четыре сочинения «созидателя народной русской философии», а через два года — еще одно: «Басни Харьковския»; «Беседа, нареченная Двое. О том, что блаженным быть легко»; «Дружеский разговор о душевном мире»; «Убогий Жайворонок. Притча»; «Брань архистратига Михаила со Сатанюю, о сем: легко быть благим». Также следует отметить и «Опыт истории философии по Рейнгольду» (СПб., 1837), автор которого — Надежин — подытожил свой труд следующим образом: из обозрения философии последнего периода видно, что «философствование во всей силе своей» обнаруживается в Германии, в то время как в других «образованных государствах» не видно ни одного самостоятельного мыслителя: в Англии процветает богословие, но нет философских систем, философия Франции представлена аббатом Ботеном, в нашем отечестве преподается философия, «выбираемая большею частью из немецких философов», однако «ростком русской народной философии, русским Сократом, по сознанию ученых... должно почтить Григория Варсаву Сковороду» [12, с. 237–248].

Таковы были этапы понимания истинного назначения «старчика» Сковороды: издания его сочинений на волне масонского увлечения самопознанием, затем популяризация жизни и учения при увлечении мистицизмом в контексте деятельности Библейского общества и, наконец, интерпретация его творческого наследия в свете «охранительных начал». В итоге перед россиянами предстал «русский Сократ» с малоросским говором, странствовавший по окраине империи с Ветхим Заветом и флейтой, любитель эмблем и символов — Григорий Саввич Сковорода, среди прочих давший основания говорить о «народной русской философии».

Вскоре у редакции «Журнала Министерства народного просвещения» появился повод для радости и национальной гордости: в «Ученых записках Императорского Казанского университета» напечатана работа архим. Гавриила — настоятеля Зилантова

монастыря, а также профессора кафедры философии местного университета, основное назначение которой было стать новым отечественным учебным пособием для студентов. Завершающая часть «Понятия об истории философии», появившаяся сначала в «Ученых записках» Казанского университета и представленная в виде книги, была посвящена исключительно российским философам, и Сковорода — один из пантеона отечественных любомудров (История философии. Ч. 6: «Русская философия». Казань, 1840).

Таковы своеобразные итоги преобразований российской системы народного просвещения в целом и философского образования в частности: пытаясь опереться во внешней и внутренней политике на собственные начала, мы обрели к середине XIX в. своих русских философов и национальную философию, соответствующую по форме европейской, но превосходящую ее по содержанию, потому как именно она ведет к истине и гарантирует спасение души и сохранение Отечества. И в качестве типичного представителя национальной философии соотечественникам был представлен «русский Сократ» Григорий Сковорода. С тех пор рассуждения о национальной философии и русском мыслителе станут типичными, войдут в число рабочих проблем для историков отечественной мысли и сформируется особый раздел в корпусе историографических работ.

Литература

1. Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1834. Ч. 1. С. 49–50.
2. Краевский А. А. Современное состояние философии во Франции и новая система сей науки, основанная Ботеном // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1834. Ч. 1. С. 317–377.
3. Журналистика. Обзор газет и журналов в первую половину этого года. 2. Философия // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1837, Ч. XV, С. 193–194.
4. Жихарев С. П. Записки современника. М., Л., 1955. С. 21–22.
5. Юрий Никитич Бартенев (по его бумагам) // Русский архив. Историко-литературный сборник. М., 1897. Т. 3. Вып. 11. С. 405–443.
6. Дневник Ивана Михайловича Снегирева // Русский архив. Историко-литературный сборник. М., 1902. Выпуск 6. С. 183–218.

7. Евецкий Ор. Замечание на статью Хиждеу — Григорий Варсава Скворода // Молва. М., 1835. Т. X. № 36. С. 151–154.
8. Надеждин Н. И. Европеизм и народность в отношении к русской словесности // Телескоп. М., 1836. № 2. С. 203–264.
9. Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1834. Ч. I. С. 91–117 («Обозрение русских газет и журналов»).
10. Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1836. Ч. IX. № 3 («Обозрение русских газет и журналов»). С. 660–678.
11. Литературные прибавления к «Русскому инвалиду», или Литературная газета. СПб., 1837. № 2. С. 10.
12. Надеждин Ф. С. Опыт истории философии по Рейнгольду. СПб., 1845.

References

1. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. SPb., 1834. Ch. 1. S. 49–50. (In Russian)
2. Kraevskij A. A. (1834), *Sovremennoe sostoyanie filosofii vo Francii i novaya sistema sej nauki, osnovannaya Botenom* [The current state of philosophy in France and the new system of this science, founded by Boten], *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, SPb., Ch. 1, S. 317–377. (In Russian)
3. *Zhurnalistika*. (1837), *Obzor gazet i zhurnalov v pervuyu polovinu etogo goda*.
2. *Filosofiya* [Journalism. Survey of newspapers and magazines in the first half of this year. 2. Philosophy], *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, SPb., Ch. XV, S. 193–194. (In Russian)
4. Zhiharev S. P. (1955), *Zapiski sovremennika* [Notes of the Contemporary]. M., L., 1955. S. 21–22. (In Russian)
5. *Yurij Nikitich Bartenev (po ego bumagam)* [Yuri Nikitich Bartenev (on his papers)], *Russkij arhiv. Istoriko-literaturnyj sbornik*, M., 1897. Vol. 3. Vyp. 11. S. 405–443. (In Russian)
6. *Dnevnik Ivana Mihajlovicha Snegireva* [Diary of Ivan Mikhailovich Snegirev], *Russkij arhiv. Istoriko-literaturnyj sbornik*, M., 1902. Vyp. 6. S. 183–218. (In Russian)
7. *Eveckij Or. (1835), Zamechanie na stat'yu Hizhdeu — Grigorij Varsava Skovoroda* [A remark on the article Hijdeu — Grigory Barsawa Skovoroda], *Molva*. Moscow, 1835. Vol. X. no. 36. S. 151–154. (In Russian)
8. *Nadezhdin N. I. (1836), Evropeizm i narodnost' v otnoshenii k russkoj slovesnosti. Teleskop*. Moscow, no. 2. S. 203–264. (In Russian)
9. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. SPb., 1834. CH. I. S. 91–117 («Obozrenie russkih gazet i zhurnalov»). (In Russian)
10. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. SPb., 1836. CH. IX. No. 3 («Obozrenie russkih gazet i zhurnalov»). S. 660—678. (In Russian)
11. *Literaturnye pribavleniya k «Russkomu invalidu», ili Literaturnaya gazeta*. SPb., 1837. No. 2. S. 10. (In Russian)
12. *Nadezhin F. S. (1845), Opyt istorii filosofii po Rejnгоl'du* [Attempt of the history of philosophy by Reinhold. SPb. (In Russian)

УДК I (091)

**Формирование культуры философствования
в Киевской духовной академии:
вклад Ивана Михайловича Сковрцова
(1795–1863)**

О. Д. Мачкарина

В статье на примере анализа философского наследия И. М. Сковрцова раскрываются особенности духовно-академического философствования как сложного культурно-исторического явления, сформировавшегося на основе мирового духовного наследия. На основе представленного критического анализа идей софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, Зенона, Эпикура, Григория Нисского, И. Канта и других ученых раскрываются философские взгляды русского философа на мир, подчеркнута его приверженность онтологическому дуализму Декарта, соединенному с априорными формами чувственности и рассудка И. Канта, дополненными идеей Бога как источника знания и добра. Подчеркнуто особое внимание философа-академиста к гносеологическим проблемам, его стремление примирить веру и разум в познании, установив приоритет веры. Раскрывается понятие «всесовершенное» знание, наделенное богословом признаками неперменного, вечного, бесконечного, определяется место философии в структуре познания и ее роль как гармоничной системы истин. Обсуждая проблемы человека, Сковрцов отстаивает парадигму поврежденности человеческой природы и ее предрасположенности к совершенствованию, поднимает вопросы воспитания и образования в семинариях и духовных академиях, настаивая на необходимости «духовного просвещения». Особое внимание Сковрцовым уделено этическим проблемам, обсуждаемым им на основе критики философских взглядов И. Канта и философов эпохи античности: проблеме «свободы воли» и нравственному закону, идеям нравственности и добродетельности человека, долга и ответственности человека перед человечеством и самим собой. В статье подчеркивается роль философа-богослова И. М. Сковрцова в развитии философской мысли, его стремление преодолеть субъективизм критической философии, отстаивать идею единства рационального и «сердечного» в познании и нравственности, характерную для русской религиозной философии.

Ключевые слова: русская религиозная философия, И. М. Сковрцов, история философии, критическая философия И. Канта, нравственный закон, идеи нравственности и добродетельности человека, проблема воспитания и образования, онтологический дуализм, проблема человека, проблема разума и веры в познании, истина, идея Бога.

FORMING A CULTURE OF PHILOSOPHIZING IN THE KIEV THEOLOGICAL ACADEMY: THE CONTRIBUTION OF IVAN MIKHAILOVICH SKVORTSOV (1795–1863)

O. D. Machkarina

In the article on the example of the analysis of the philosophical heritage of I. M. Skvortsov the peculiarities of spiritual-academic philosophy as a complex cultural-historical phenomenon formed on the basis of the world spiritual heritage are revealed. On the basis of the presented critical analysis of the ideas of sophists, Socrates, Plato, Aristotle, Zeno, Epicurus, G. Palama, Grigory Nissky, I. Kant and others the philosophical views of the Russian philosopher on the world are revealed, his adherence to the ontological dualism of Descartes, connected with the a priori forms of sensuality and reasoning of I. Kant, supplemented by the idea of God as a source of knowledge and goodness, is emphasized. Special attention of the philosopher-academist to the Gnoseological problems, his aspiration to reconcile faith and mind in knowledge is underlined, the priority of faith. The concept of “all-perfect” knowledge, endowed by the theologian with the signs of unchangeable, eternal, infinite, is revealed, the place of philosophy in the structure of knowledge and its role as a harmonious system of truths is determined. Discussing human problems, Skvortsov defends paradigm of the depravity of human nature and its predisposition to perfection, raises issues of education and training in spiritual academies, insisting on the need for “spiritual enlightenment”. Skvortsov paid special attention to ethical issues discussed by him on the basis of criticism of the philosophical views of I. Kant and philosophers of the era of antiquity: the problem of “free will” and moral law, the ideas of morality and goodness of man, duty and responsibility of man to humanity and himself. The article emphasizes the role of the philosopher and theologian I. M. Skvortsov in the development of philosophical thought, his desire to overcome the subjectivism of critical philosophy, to defend the idea of unity of rational and “heart” in knowledge and morality, characteristic for Russian religious philosophy.

Keywords: Russian religious philosophy, IM Skvortsov, the history of philosophy, the critical philosophy of I. Kant, the moral law, the ideas of morality and goodness of man, the problem of upbringing and education, ontological dualism, the problem of man, the problem of reason and faith in knowledge, truth, the idea of God.

Православное духовно-академическое философствование представляет собой своеобразное, сложное культурно-историческое образование, истоки которого обнаруживаются в духовном наследии Древнего мира, отцов и учителей Церкви, в философских исканиях европейских мыслителей и, конечно же, в лоне русской философской и религиозной мысли и духовно-академической науки. Для данного типа философствования характерен синтез раз-

личных мировоззренческих парадигм при обязательном условии их совместимости с базовыми положениями философского теизма. По нашему мнению, православный философский теизм — это весьма значимое, самобытное достижение русской религиозной философии, его ярких представителей, которое оценивается как перспективное и плодотворное для развития русской философской культуры.

Исследование русской религиозной философии имеет, на наш взгляд, и нравственный аспект, поскольку позволяет устранить ту несправедливость, которая существует в отношении философского наследия духовно-академических ученых, таких как И. М. Скворцов и его ученики: В. Н. Карпов, С. С. Гогоцкий, О. Новицкий, и многие другие религиозные философы, творчество которых до сих пор не изучено в полной мере и характеризуется недооценкой их вклада в становление и развитие русской философской культуры.

Иван Михайлович Скворцов стал той фигурой в русской духовно-академической философии, которая способствовала формированию культуры философствования в Киевской духовной академии, а затем посредством его учеников оказала влияние на развитие философского свободомыслия в Санкт-Петербургской духовной академии, в Киевском университете св. князя Владимира. Духовные академии на протяжении всего XIX в., несмотря на настороженное, а подчас и враждебное отношение к философии со стороны власти вплоть до запрещения преподавания и закрытия кафедр философии в университетах, оставались кузницей профессиональных философских кадров.

Необходимо отметить, что изучению философских дисциплин в академиях отводилась особая роль, предусмотренная еще в рекомендациях М. М. Сперанского, автора проекта Устава духовных академий 1809 г., отразившего особенность государственной политики в отношении философии — прежде всего сформировать у слушателей академий способность мыслить самостоятельно. Устав предусматривал подготовку «просвещенного духовенства», способного понимать и толковать тексты, обладать способностью к критическому анализу, вырабатываемой в различных философских дискуссиях.

Устав Духовных академий 1814 г., доработанный митрополитом Филаретом (Дроздовым), предписывал преподавателям особую методику преподавания философских дисциплин, включающую разбор со слушателями дискуссий «славнейших философов, дабы дать им понятие про истинный дух философии», знакомство с наилучшими методами исследования, отработку навыков метафизических исследований. Целью такой подготовки являлось формирование в учениках способности самостоятельного поиска в обширной философской литературе, основ систематической мыслительной культуры, культуры критического анализа.

Долгое время философские курсы в академиях читались на латыни и представляли собой переработанные иностранные руководства по философии. Готовили преподавателей академий в основном за границей, где они знакомились с трудами философов, по учебникам которых затем составляли свои лекционные курсы. Круг авторов учебников был четко определен: Х. Вольф, Ф. Баумейстер, Ф.-С. Карпе и др. Полный академический курс был рассчитан на четыре года и предполагал, помимо изучения Священного Писания, богословия, истории и иностранных языков, знакомство с философскими дисциплинами: логикой, психологией, метафизикой и, конечно же, с историей философии, с «философской историей во всем ее пространстве», которой уделялось особое внимание.

Философская мысль в духовных академиях отличалась оригинальностью, особым интересом к философии, спецификой рецепций и интерпретаций философских текстов, философского наследия эпохи античности, Средневековья и Нового времени, особенно И. Канта, Г. Фихте, Ф. В. Шеллинга, Г. Гегеля. Философы-богословы сочетали в своем творчестве религиозные и рациональные подходы к толкованию идей, стремясь примирить веру и разум, втягивая в обсуждение нравственные проблемы, проблемы свободы и ответственности, судьбы человека и социальной правды, стремясь создать особую «православную философию». В. В. Зеньковский назвал характер развития философских идей в духовных академиях «церковной задачей» [1, с. 128], которую богослов Скворцов И. М. в работе «Христианское употребление философии, или философия св. Григория Нисского» (1863) обозначил как необхо-

димось «согласить одно требование»: «все покорять вере и Божественному откровению» с «потребностью свободного мышления», [2, с. 129], а для этого использовать философию. В академиях продолжало сохраняться отношение к философии как к «служанке» богословия.

Важную роль в развитии интереса к философии в Киевской духовной семинарии, преобразованной в дальнейшем в духовную академию, сыграл выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Иван Михайлович Скворцов (1795–1863), направленный в 1817 г. в Киев для обучения юношества, ставший в дальнейшем наставником и ординарным профессором в Киевской духовной академии, основателем киевской религиозно-философской школы. С 1819 г. профессор И. М. Скворцов занимает кафедру философии, разрабатывает и читает ряд важнейших курсов, всей своей деятельностью демонстрируя убежденность в значимости воспитания и образования для формирования духовности человека. Будучи глубоко компетентным в различных науках, таких как математика, физика, история, философия, богословие, о чем писал Н. И. Барсов, готовя в 1884 г. к публикации письма И. М. Скворцова [3, с. 229], богослов стремился развить у студентов интерес к знаниям. Как историк философии профессор требовал от своих учеников знания философских текстов, их вдумчивого прочтения и глубокого анализа. Посредством прочтения первоисточников и их переводов на русский язык он добивался от обучающихся понимания смыслов и приращения знаний, способности рефлексировать на основе собственных мировоззренческих установок.

В течение длительного времени в Киевской духовной академии Скворцов преподавал математику, физику и философские науки: логику, метафизику, историю философских систем, опытную психологию, нравственную философию и другие. С 1831 г. свои курсы богослов стал читать на русском языке, тем самым добиваясь глубокого понимания слушателями содержания дисциплин. Скворцов много писал, в том числе и философские работы, посвященные анализу философского наследия Древнего мира, Средних веков и Нового времени, которые отличались особой критикой и скептицизмом. Его внимание привлекали различные философские учения и идеи, критику которых Скворцов использовал для

обоснования собственных философских позиций, видения мира, человека и Бога.

Профессор Скворцов И. М. стал одним из основателей важного академического журнала «Воскресные чтения», созданного в Киевской духовной академии и предназначенного для публикаций переводных трудов и статей наставников и профессоров академии, и его редактором, что, по его справедливому мнению, должно было способствовать распространению знаний.

Необходимо отметить, что современники Скворцова неоднозначно оценивали его творчество. Так, например, богослов и публицист Н. И. Барсов выделил И. М. Скворцова из всех преподавателей академии как «верующего философа и мыслящего богослова», как автора ряда «заметных» сочинений, хотя и не отличающегося особой «плодовитостью» и оригинальностью ученых работ [3, с. 229], как «влиятельного законоучителя и духовника», знатока церковного права [4], и как нравственную, «светлую личность». Историк и писатель В. И. Аскоченский в своем обобщающем труде о Киевской духовной академии назвал Скворцова «искренним тружеником науки», исключительно на котором лежал весь круг философских наук [5, с. 70].

Руководствуясь учебниками Х. Вольфа, затем Ф. Х. Баумейстера, профессора согласно указанию Проекта духовных академий готовили лекции как критическое историко-философское обозрение. Философские курсы в Киевской духовной академии отличались «нарочитой обширностью» и включали в себя все — от логики до истории философских систем. Особое внимание в процессе обучения уделялось «философствующим грекам»: «высшей созерцательности» Платона, «практическим урокам» Сократа [5, с. 74] и Аристотеля — а также философской системе Шеллинга [5, с. 73]. Одной из целей такого подхода к программе курса в академии было прежде всего желание противопоставить православную философию западноевропейской, как православие противостоит католицизму. Посредством изучения различных трудов достаточно большого круга авторов: Тертуллиана, Оригена, Августина, Бэкона, Локка, Спинозы, Декарта — у студентов академии формировалось понятие об «истинном духе философии», развивался вкус к философским исследованиям, расширялось знание о методах

познания, «человеческий ум освобождался от заблуждений» и постигал «источник всякой премудрости» [5, с. 74].

Ивана Михайловича Скворцова отличало особое отношение к философии, сложившееся у него под влиянием идей Г. Лейбница и Х. Вольфа, Ф. Х. Баумейстера и И. Г. Винклера, венского философа Ф. С. Карпе, критического рационализма И. Канта, субъективного идеализма Г. Фихте, философии Ф. Шеллинга. Это влияние прослеживается в его философских текстах, в оценках тех или иных позиций, в том числе в критике философских идей эпохи античности. Необходимо отметить, что к рационализму как к философскому течению Скворцов относился объективно, отмечая его положительные и отрицательные стороны. В качестве положительной черты он отметил демонстрацию возможностей разума в постижении истины, в том числе и в вере. Отрицательным признал стремление рационалистов объяснить «тайны веры» из самого разума. Тогда, как пишет в своем дневнике богослов, рационалист превращается в рыбу, «выброшенную на сушу из своей родной стихии» [6, с. 195].

В 1819 г. на собрании студентов, посвященном открытию Киевской духовной академии, в своей речи профессор философии и математики И. М. Скворцов признает, что философия — это «величественное и прекрасное произведение духа нашего», «удивительное и великолепное здание», предназначенное преимущественно «для достижения потребностей духа нашего» [7, с.49–50], для постижения метафизического начала, посредством которого могут быть разрешены существующие противоречия.

В философии Скворцова присутствует мысль о том, что истинным предназначением философии является посредничество между естественными науками и христианством. В соответствии со своими религиозными убеждениями богослов представляет философию «святилищем, в котором истинные мудрецы, открывая тайны природы, открывали бы вместе собственное святилище сердца и на скрижалях его читали вечный закон Высочайшей Премудрости и свое предопределение» [7, с. 50]. Именно таким истинным мудрецом для Скворцова стал Григорий Нисский — пример древних учителей церкви: они, «хорошо знакомые с философией, пользовались ею для блага христианства» [2, с. 129], «для совершеннейшего познания человеческого» [2, с. 130].

В трудах Григория Нисского Скворцов различает философию, принадлежащую одному разуму, и философию, содержащуюся в откровении. Он отметил, что Григорий Нисский не отрицал значимости наук (геометрии, астрономии и др.) в познании Бога, тем самым укрепив свою позицию о единстве разума и веры в познании, философии и религии.

Русский богослов соглашается с утверждением св. Григория об ограниченности человеческого разума, с тем, что разум не может видеть «первых оснований откровения истины», но вместе с тем разум позволяет связать истины веры с другими истинами. Чтобы познать истину, человек должен познать самого себя и «из собственной природы», как пишет богослов, познать Бога [2, с.136] На основе сравнительного анализа Скворцов обнаруживает сильное влияние философии Аристотеля и неоплатоников на Гр. Нисского, на его представление о мире и человеке, возможность применения философии к толкованию Писания.

Отдает должное внимание теолог и взглядам св. Григория на проблему человека, в которых также обнаруживает влияние идей Платона, Аристотеля, стоиков Клеанта и Хризиппа. Вслед за ними он обосновывает идею поврежденности «человеческой природы» [8, с. 88], склонность человека к чувственным и корыстным действиям, необходимость его нравственного совершенствования, используя для этого, как и Григорий Нисский, философию и богословие: «философия нравственная и естественная может быть в сочетании с любознательным высшим, духовным» [2, с. 131]. В своем творчестве Иван Михайлович Скворцов принимает сформулированную Гр. Нисским мысль как парадигму, на основании которой выстраивает собственную философию, изложенную им в текстах и применяемую в критическом анализе философских текстов.

В своих сочинениях философ-академик постоянно подчеркивал значимость истории философии как отражения во всей своей полноте усилий мировой философской мысли, направленных на решение определенных задач. Он был убежден в необходимости изучения философских идей, созданных человечеством, несмотря на их противоречивость, неустойчивость, временность, руководствуясь стремлением познания истины: «истинная философия есть искренняя любовь истинной мудрости» [7, с.51]. И

в этом процессе познания как скептик Скворцов призывал к критическому анализу «блистательных умоположений», подразумевая, что начало истинной философии находится в Боге. Заметим, что в скептицизме, присущем Скворцову, прослеживается влияние субъективизма Г. Фихте, его убежденности, что «наука и ее критика взаимно поддерживают и объясняют друг друга» [9, с. 11]. Однако он не стал сторонником ни одной философской системы, хотя и отражал в своих позициях взгляды многих последователей вольфианцев и картезианцев.

Первая обязанность философии, согласно русскому богослову, — путем анализа разумной природы нашего духа открыть основные элементы истины и, очистив их от посторонней примеси, изложить в ясных и точных понятиях.

Философия — это наука, из которой «заимствуют свет и основания прочие науки» [7, с. 50]. И как наука она обладает «твердыми основаниями» — истинами, обусловленными единым началом, началом метафизическим, выходящим за пределы опытного знания, «за горизонт человеческих чувств и разума» [7, с. 52]. Совокупность этих истин Скворцов называет *philosophia prima*. Философствующий ум «стремится к полному и всестороннему познанию целостности всех вещей — к полной совершеннейшей истине». Это есть *philosophia secunda*.

Поиск метафизического начала философии становится предметом интереса богослова-философа И. М. Скворцова. Руководствуясь убеждением, что все имеет причину, Скворцов стремится объяснить «последнюю» причину какого-либо действия как метафизическое начало, из которого выводимо знание о мире и человеке, как из общего источника истины [7, с. 52]. Это знание «всесовершенное», знание «чистое и ясное» [7, с. 53], где отсутствуют противоречия, знание как совокупность всех совершенных знаний. Опираясь на утверждение И. Г. Фихте, что «всесовершенное» знание — это «основоположение» любой науки, которое «не может быть доказано, но должно быть предположено как условие его возможности», как «достоверность основоположения в себе» [9, с. 20], И. М. Скворцов в духе православной традиции дополняет определение понятия «всесовершенного» знания признаками неперменного и вечного, бесконечного знания, всегда «само в себе полного»

и самодостаточного [7, с. 53]. Русский философ таким дополнением включает разум в структуру религиозного сознания. В итоге он утверждает: всесовершенное знание — это знание, свойственное только Богу или Уму Всесовершенному [7, с. 54].

Рассматривая философию как гармоничную систему истин, обусловленную единым началом, Скворцов включается в обсуждение философских вопросов, среди которых он выделяет следующие: о мире (о соотношении мира вещественного и мира духовного; о сущности и существовании); о возможности познания; о пространстве и времени; о пределах совершенствования мира; о Боге.

Поиск ответов на обозначенные вопросы заставляет богослова обратиться к философскому наследию Плотина, Г. Паламы и других ученых. Необходимо отметить, что богослов пропускает взгляды античных мыслителей через призму оценок Цицерона, которому отдает предпочтение, что проявляется в схожести некоторых убеждений И. М. Скворцова и Цицерона. Вместе с тем нельзя не отметить и наличие критики Цицерона в вопросах толкования им природы человека и ее поврежденности, в представлении об истинном удовольствии, о справедливости, о воздержании и мужестве. Подвергнута критике и теория счастья Цицерона, построенная на удалении скорби, на определении цели деятельности разумного существа как порядка и согласия с самим собой, в то время как богослов считал, что счастье — это предмет преимущественно чувств и разума, оно постигается с помощью философии. В этом проявилась субъективная религиозная позиция философа.

В своем представлении о мире Скворцов придерживается, как и Р. Декарт, принципа онтологического дуализма о гармоничном сосуществовании мира духовного и мира материального, образующих единое целое, в котором все взаимосвязано. Каждая вещь обладает сущностью и существованием, содержит в себе идею вещи и ее внутреннюю возможность.

Поднимая вопрос о сущности пространства и времени, Скворцов обращается к гносеологическим идеям И. Канта и поддерживает его мысль о том, что пространство и время — априорные формы чувственности. Априорными формами рассудка являются категории и «чистые» первоначальные понятия.

Решая вопрос, совершенен ли мир, Сковрцов, опираясь на опытное знание, утверждает, что мир «усовершеншаемый», но не совершенный. Он находится в движении к совершенству благодаря данным ему Богом средствам к достижению «высших концов».

Обсуждая традиционную для философии тему соотношения веры и разума в познании, теолог Сковрцов подчеркивает приоритетность религиозной веры: «Я не верю ни Аристотелю, ни Платону, ни самому себе; одной Всесовершенной Премудрости желал бы я верить» [7, с. 55]. И дополняет: «Я в вечной тьме незнания и заблуждений». Но вместе с тем, включив разум в структуру религиозного сознания, Сковрцов не отводил разуму такую же важную роль в формировании религиозных идей, как вере. Вера и разум, с его точки зрения, — две различные формы познания религиозных истин. Вера в широком смысле — это непосредственное чувство истинности, единственным учителем истины может быть только Бог, и если этого в философии не признать, то эта философия слепа. Безумна та мудрость, утверждает Сковрцов, которая отвергает учение откровенное [7, с. 55. В отличие от Канта русский философ допускает наряду с существующей высшей истиной реально существующее не-Я, «что-то от вечности» [10]. Вера для него — гарант знаний человека: «Необходимо, чтобы уже во мне была истина для того, чтобы я что-то принимал за истину» [10, с. 502].

Разделяя взгляды Р.Декарта, Сковрцов высказывает сомнение в том, что в познании «мое представление точно согласуется с предметом», поскольку любое представление субъективно, как и субъективно опытное знание. Вступая в дискуссию с Дж. Локком, теолог признает, что человеческий разум «не есть простая доска, назначенная быть картиною» [7, с. 56], и, продолжает он, «есть уже картина, правда, еще слабая и неясная, но уже имеющая образ своего первообразного» [7, с. 56].

В качестве высшей способности человека, данной ему от природы, философ определяет разум (ум), содержащий в себе «высшую идею», в которой «сокрыт и весь созерцаемый мир, и все божественные истины» [7, с. 56]. Поэтому, приходит к выводу богослов, мыслить (уму) — значит мыслить сообразно идее Бога [7, с. 57]. В итоге И. М. Сковрцов признает истинным только то, что «таковым видит и признает ум в идее Ума Всесовершенного» [7,

с. 58]. Бог в его гносеологии — единственный источник истины, а человек «достигает знаний и истины чрез себя самого», соединяя веру и разум [7, с. 58].

Скворцов настаивает на том, что истина не имеет степеней вероятности, она всегда равна самой себе. К этой истине человек должен стремиться, и в этом ему поможет философия, предназначение которой, как считает философ-академист, посредством решения сложных метафизических вопросов дать возможность человеку «возвыситься» к идее Бога. Скворцов выделяет в философии два уровня: созерцательный и деятельный. Понимание высшей идеи человеком — это уровень философии созерцательной, философия деятельная — это уровень реализации усвоенных человеком знаний. Философия созерцательная и деятельная имеют одно начало, это произведение разума (ума). Но различны предметы двух уровней философии: предмет философии деятельной — честное и доброе; предмет философии созерцательной — истинное и верное. Они находятся в гармонии и единстве. Скворцов объясняет единство религиозным догматом: истина в Боге, как в уме всесовершенном, добро — его «воля всесвятая». Истина и благо есть то, подытоживает богослов, чего хочет Бог.

В поисках понимания «блага» и «истины» Скворцов обращается к истории философии, к философам эпохи Античности и пишет работы «О философии Плотина», «Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека», в которых подвергает анализу и критике взгляды Эпикура, Цицерона, стоиков, академистов. В основе дискуссии с античными авторами учений о благе Скворцов опирается на парадигму поврежденности природы человека (первородности греха). Природа человека предназначена к совершенствованию, пределы которого человек не знает, но сама себя природа восстановить не может. Философ замечает, что Эпикур, Цицерон, академисты, стоики стремятся выявить смысл жизни человека, апеллируя непосредственно к человеческой природе, к его инстинкту самосохранения и стремлению найти совершенное счастье. Согласно Эпикуру, человек, как любое живое существо, стремится к удовольствию — в этом и состоит крайнее благо, счастье человека. Но проблема в том, что сам он не знает, в чем состоит истинное удовольствие [11, с. 66].

Прежде всего русский религиозный философ критикует Эпикура за то, что он в качестве критериев крайнего блага принимает человеческие чувства (удовольствие и неудовлетворенность) и относит счастье к чувству, не учитывая роли разума в определении степени удовлетворенности. Скворцов подчеркивает, что разум с помощью философии учит человека умеренности в наслаждениях, учит избегать страха и скорби, но само стремление избежать страха и скорби в его оценке не является добродетелью.

Выражая явный интерес к философии Цицерона и даже разделяя отдельные его позиции, И. М. Скворцов выясняет причины резкой критики Цицероном этики Эпикура, установившего в качестве критериев высшего блага человека удовольствие, которое и назвал целью нравственности: «сама добродетель желательна только для удовольствия» [11, с. 69]. В трактовке Эпикура такие добродетели, как мудрость, которая учит нас различать добро и зло; воздержание, удерживающее нас от чрезмерности в удовольствиях; мужество, освобождающее нас от страха; справедливость, обеспечивающая любовь и уважение других, оказываются предназначенными только для удовольствия человека и его пользы. Тогда возникает вопрос: в чем состоит истинное удовольствие? Эпикур указывает, что в наслаждении, которое испытывают душа и тело, причем удовольствий души в его оценке больше телесных, поскольку в отличие от тела, наслаждающегося в настоящем, душа ощущает и прошлое (в наших воспоминаниях), и будущее (в наших мечтах). Цицерон не только не принимает за истину данную мысль, что подтверждает и Скворцов, но и обнаруживает противоречия в самой этике Эпикура, в его утверждении, что удовольствия души производятся от удовольствий тела. Вместе с тем это эпикурейское утверждение не противоречило в целом распространенному в античности представлению, что источник удовольствия в чувственности, а душа — это высшая часть чувственного мира.

Как подчеркивает русский философ, Цицерон справедлив был в том, что нельзя свести к добродетели все то, что приносит пользу и удовольствие. Уже в самой природе человека заложены основания справедливости. Однако несмотря на то, что И. М. Скворцов придерживается позиции Цицерона в защите добродетели, подчеркивает превосходство его мысли над эпикурейскими нрав-

ственными идеями и присущий ему дух благочестия и гражданской добродетельности, богослов видит глубокие различия между языческими (античными) и христианскими добродетелями, языческой мудростью (мифологизмом) и христианской смиренностью перед Промыслом Божиим [11, с. 73].

Русский философ дает свое определение понятию «добродетель». Добродетель — это нравственная сила воли [12, с. 143], действующая сообразно нравственному закону. Но возможна добродетель только с истинной религией, если же действия несообразны с божественным законом, то это зло или грех. Добродетель способствует достижению человеком счастья. Совершеннейшая добродетель — это высочайшее человеческое благо, подытоживает И. М. Скворцов.

Русский философ выделяет степени добродетели человека: первая степень — умеренность и воздержание; вторая — человеколюбие, действие по влечению своего сердца; третья — доброта, справедливость, жертвенность; четвертая — совершенное благочестие, любовь к Богу, самоотвержение. Это и есть добро ради добра — высшее проявление добродетельности. Низшее же проявление — нравственное зло, эгоизм, когда человек «крайним благом» определяет индивидуальное благо.

Не обходит вниманием Скворцов и этику стоиков, их поиск крайнего блага. Изучая этические взгляды стоиков и Эпикура, он обнаруживает общее в том, что античные философы отталкиваются от природной сущности человека, от его естественных наклонностей, склонности к добру, способности к самосовершенствованию, к достижению высшего блага. В отличие от Эпикура и Цицерона, в философии стоиков богослова заинтересовало учение о двойственной природе человека, о единстве души и тела, предпочтение блага души благу тела, удовольствию. В этике стоиков, а именно в «согласной с собой» деятельности, богослов обнаруживает общие черты с этикой долженствования И. Канта. Этика стоиков, опирающаяся на гордость, презрение ко всему и равнодушие, неприемлема для И. М. Скворцова, так как в этой этике, по оценке богослова, нет истинной всеобщей любви, сторонником которой он был: «Не видно в их теориях надежды на будущую жизнь, нет учения о смирении и покорности» [11, с. 85].

И, конечно же, неприемлема для него была и мысль о том, что человек — «полный властелин себя» [11, с. 85], способный сопротивляться своей судьбе и противостоять ее превратностям, как, например, у Зенона и стоиков, мысль, одобряющую самоубийство, что богослов расценивает как покушение на право Божие, ведь жизнь и другие блага — дар Божий.

Не нашел Цицерон ответа на вопрос, что есть подлинное счастье, и в учении академиков, что отметил Скворцов. Академики признают, что для всего живого не существует единого блага, а следовательно, и счастья. Для человека благо — жить в согласии со своей природой, но поскольку человек от природы обладает единством тела и души, искать совершенства необходимо и в теле, и в душе. Условие счастья — совершенство души и тела. Скворцов подчеркивает, что академики акцентируют наше внимание на совершенстве души, а в душе предпочитают совершенства, зависящие от воли человека — мудрость, мужество, рассудительность и справедливость.

Античные мыслители-академисты различали и врожденные совершенства — способность к познанию и память, которые должны способствовать формированию нравственных добродетелей. Но они, как считает Скворцов, не увидели в человеке несовершенства его природы: в теле — зародышей болезней и смерти, в душе — «расстройства» сил и склонности к греху. Если, продолжает Скворцов, человеку удастся ликвидировать эти недостатки, тогда можно будет говорить о «совершенствовании нашей природы» и о счастье человека.

Все поиски Цицероном основ счастья Скворцов оценивает как неудачные. Он обращается к этике И. Канта и соединяет ее с религиозной философией. В результате вновь возвращается к тезису о поврежденности человеческой природы и необходимости «стараться быть лучше» [8, с. 89]. Скворцов отмечает значимую в его оценках ошибку И. Канта в том, что немецкий философ противопоставил нравственность в человеке всем другим его добродетелям, но при этом настаивал на признании его целостности, на идее единства и взаимообусловленности души и тела.

В работе «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» Скворцов подчеркнул значение критической

философии И. Канта в том, что немецкий философ открыл три величайшие истины: недостаточность нашего разума в познании сверхчувственных вещей («Критика чистого разума»); невозможность обоснования нравственности («Критика практического разума»); ущербность и развращенность природы человека («Религия в пределах одного разума») [8, с. 86]. Но вместе с тем, отмечая глубокое уважение Канта к нравственному закону, Скворцов выявляет и недостатки его философии. В качестве главного недостатка русский философ назвал односторонность: «Кант смотрит на одну нравственную часть человека и как бы забывает, что человек есть не одна воля, но и разум, и чувства, и животная природа» [8, с. 116].

Нравственное чувство у Канта стало безрелигиозным, что вызвало резкую критику богослова: практический разум стал всем. Более того, и религию, в понимании Скворцова, Кант ограничил нравственностью. Как считает философ-академик, Кант отделил истину от Церкви, и Бог стал для человека незаметным. «В одностороннем учении не может быть духа и истины» [8, с. 117], как и без религиозного чувства не может быть нравственности. Нравственность Скворцов относит не только к благу человека, но и к Богу. Изучая «Критику чистого разума», он констатирует, что Кант в его понимании «довольствуется одним идеалом разума» [8, с. 92] и с помощью разума старается ответить на ряд важных вопросов: почему человек, стремясь к совершенству, никогда его не достигнет; можем ли мы быть уверены в неизменности добра? Скворцов видит противоречия в предлагаемых немецким философом ответах, расценивая их как ответы софиста. Сам же Скворцов обращается к «Правде Божией», руководствуясь не только доводами Канта, но и аргументами из текста Писания.

Для разума практического в философии И. М. Скворцова нравственность становится главным условием. Он, в отличие от Канта, средством побуждения нравственности считает Бога, а целью — любовь к Богу и к ближнему своему. Он отмечает склонность человека к добру, возможность подавления зла в человеке только посредством «всецелого изменения сердца» [8, с. 107] как на уровне ноуменальном (в идее) — один раз и навсегда изменить правило человеческих действий, так и на уровне феноменальном — путем

постепенного самосовершенствования, воспитания и образования.

В поисках нравственного совершенства, понимания того, что есть счастье, каковы его критерии, Скворцов считает необходимым определить идеал совершенного человека. Для этого он анализирует труды философов разных эпох и в том числе работы И. Канта, в которых, как пишет русский философ, идея совершенного человека приобрела другой ракурс, она превратилась в идею нравственности. Доводы Канта об идее без веры совершенного человека в Иисусе Христа Скворцов считает неполными и потому ошибочными. Для самого философа-богослова идеалом совершенного человека был Иисус Христос, поскольку этот идеал не производил сам разум. В христианстве это идеал в лице Богочеловека, в котором человек находит все для своего совершенства [8, с. 91] и подражания.

На основе критического анализа работ немецкого философа Скворцов высказывает мысль об ошибочности взглядов И. Канта на проблему человека, которая, как считает богослов, вытекает из идеализации разума [8, с. 92], из различения в человеке мира ноуменального и феноменального, из ошибочной интерпретации Священного Писания. «Цель Канта только нравственная и в одном разуме», — пишет Скворцов [8, с. 93].

Чтобы изменить человека, сделать его добродетельным, необходимо, чтобы он сам был готов отстаивать добродетели, противостоять злу, объединиться с людьми для совместной борьбы со злом. Долг рода человеческого — оставить состояние естественное, состояние войны, и создать общество гражданское, руководствующееся нормами общественной морали. Такое общество, согласно Скворцову, требует от человека и от общества в целом новых правил общежития и высокого нравственного совершенства, поскольку форму действий (нравственность) будут определять заповеди [8, с. 94].

В своей нравственной философии, которую Скворцов выстраивает на основе изучения этических взглядов античных философов, философов Нового времени и особенно учения И. Канта, став популяризатором его идей в России, русский религиозный философ сосредоточивает внимание на определении истоков добродетели,

настаивая, как картезианец, на рациональном обосновании нравственности. Скворцов, изучая труды своих предшественников, готовя курс лекций по нравственной философии, создал систему нравственной философии, включив науку права, или справедливости, в науку о добродетели, или Ифику. Нравственная философия, согласно Скворцову, должна заниматься изучением и систематизацией законов нравственных.

Важным вопросом для Скворцова остается существование нравственного закона. Он констатирует наличие законов в физической природе, например, для животных инстинкт самосохранения — это закон необходимости. Свободная деятельность находится под контролем самого человека. Законы свободной деятельности таковы, что человек сам на себя возлагает необходимость действовать сообразно осознанию важности поступков [12, с. 130]. Сообразность деятельности с законом Скворцов называет законностью действий, а «сообразность самого правила нашей воли с законом есть нравственность действий» [12, с. 131]. Соответствие действий человека нравственному закону Скворцов называет долгом, или «угодностью закону».

Основу нравственного закона Скворцов видит во «внутреннем» сознании человека, в сознании «достоинства и недостойности» [12, с. 131] нравственного — врожденных качествах, таких как совесть, любовь к жизни, склонность к общежитию, чувство истины. Русский философ уверен в том, что в человеке от природы заложены «законы добра» и «законы истины», благодаря которым он формирует социальные связи и отношения, создает общности. У всех народов «воспитание и законы различны, но чувство нравственности у всех одно» [12, с. 132]. Источником нравственности в философии Скворцова остается Бог, поэтому это особый закон, добродетель, которая содержится и в чувствах, и в разуме, и в самой воле человека. В чувствах это осознание красоты добра, в разуме — божественная истина, в воле человеческой — расположение к добру. Главная проблема — воспитание и образование человека, его воли к добру, его нравственности. Для этого, считает И. М. Скворцов, необходима нравственная философия.

Нравственный закон существует независимо от человека, он неизменен, всеобщ и не теряет своей обязательной силы. Дей-

ствия сообразно закону Сковрцов называет законными действиями, а правила человеческой воли, сообразные с законом, — нравственными. Он исходит из убеждения и принятого им догмата: человек по своей природе несовершенен, он способен совершать как добро, так и зло, руководствуясь при этом правилами своей воли, поэтому ему необходимо соизмерять свою деятельность с законом, тогда его действия становятся нравственными, сообразными с долгом.

В основе нравственности, согласно И. М. Сковрцову лежат «свободная воля» человека и «правильный закон». Правильный закон — это закон нравственный, принимаемый человеком как необходимость, которая налагает на него обязанность действовать сообразно осознанию его важности [12, с. 130]. Эта истина раскрывается человеку с годами, по мере его взросления, «в летах зрелости».

Чтобы понять, существует ли свободная воля, необходимо определить, в чем же состоит свобода. Есть ли свобода у человека? Каковы ее свойства? В «Записках по нравственной философии» И. М. Сковрцов определяет свободную волю как свободу нравственную, как способность человека «определять самого себя к действию, по представлении известной цели» [12, с. 126]. Обозначив актуальные вопросы, философ уверен, что без ответов на них невозможно понять сути нравственности, объяснить истоки добродетели. Нельзя истоки добродетели свести к пользе человека или к страху перед «худыми последствиями», как, например, это делали в духе своего времени представители Эллады. Истоки добродетели русский философ видел в самом человеке, в его разумной природе. «Добродетель достойна искания сама по себе», — пишет Сковрцов [11, с. 70]. Человек способен выбирать между добром и злом, оправдывать себя или обвинять, свободно «определять себя к действию», но вместе с тем велика и роль внешних обстоятельств: образования, воспитания, которые не гарантируют выбора человеком нравственных поступков, но способствуют формированию нравственности, чувства долга и ответственности, способности сознательно осуществлять свой выбор.

Проблеме воспитания и образования И. М. Сковрцов уделял особое внимание. Он понимал всю значимость воспитания и об-

разования для подрастающего поколения, а также важность для укрепления религиозной веры в умах своих учеников, правильной организации учебного процесса в духовных училищах и семинариях. Для этого профессор считал необходимым ввести в курс обучения богословие, философию, словесность, а в высших училищных классах, кроме названных наук, еще и математику, историю, языки, в том числе и местные, а также сельскохозяйственных наук и врачебные наставления. Свою позицию философ-академик объяснял тем, что «разум не может изъяснить, как можно поврежденному человеку самому собою обратиться к добру: это непрекаемая истина» [8, с. 90]. И только через познание и научение человек сможет противостоять злу и быть нравственным.

Скворцов подчеркивал, что уповать только на одно воспитание человека нельзя, поскольку «воспитание может усилить или ослабить в нас чувство нравственное, но не может дать его нам или совсем истребить его в нас» [12, с. 131–132]. Нельзя не учитывать еще и природной склонности человека к чувственным и корыстным действиям. Но в целом это не отрицает наличия свободной воли, а лишь доказывает «поврежденность» нашей природы, склонность выбирать то действие, которое, как пишет Скворцов, подтверждая тем самым идею Локка, в данный момент человеку принесет большую пользу, поэтому он может допустить ошибку и принять кажущееся добро за истинное. Этот выбор Скворцов называет «оптическим обманом». В нем человек руководствуется только чувством, но продолжает сохранять в себе возможность обратиться к разуму и отказаться от кажущегося блага, тем самым доказав наличие свободной воли. Примером такого выбора Скворцов называет «обращение на добрый путь самых закоренелых злодеев» [12, с. 128] и, напротив, безнравственные поступки добродетельного человека.

Свобода человека относительна: «В нас есть начало свободное... как существенная принадлежность свободы разумной» [12, с. 129]. Абсолютной свобода сможет стать только тогда, когда человек освободится от «побуждений, враждебных нравственности», считает богослов.

Обсуждая проблему начала нравственности, И. М. Скворцов указывает на источники морали. Следуя догматам христианства,

в качестве первого источника нравственности он называет Бога, который проявляется в человеке как разумно-свободная воля. Два других возможных источника морали русский философ, обращаясь к работе И. Канта «Критика практического разума», называет материальными и формальными. Материальные начала (4 субъективных и 2 объективных) — это предметы наших желаний. Формальные начала нравственности — это образ «действия» (форма), сообразный с законом нравственности, другими словами, это предписание того, как поступать, чтобы удовлетворить закон [12, с. 138]. Всем началам материальным, как утверждает богослов, Кант противопоставляет одно формальное начало, которое он формулирует в виде категорического императива.

Скворцов подвергает жесткой критике сам категорический императив, заявляя, что данное предписание «придуманно» и совмещает в себе нравственное и нравоучительное, имеющие отношение к материальным началам нравственности как субъективные (внешние) и объективные (внутреннее) начала. Кроме того, богослов считал, что Кант упустил третье начало нравственности — материально-формальное, которое показывало бы человеку то, «к чему должно стремиться, и то, как должно стремиться» [12, с. 140]. Таким образом, это начало определяло бы и форму, и содержание деятельности. Скворцов предлагает свою формулировку правил материально-формального начала. Первое правило: «стремись к совершенству, свойственному природе человеческой, сообразуясь с понятием сего совершенства»; второе правило: «исполняй во всем волю Божию». Но богослов вынужден был констатировать, что все эти правила в существе своем неопределенные. Они являются содержанием нашего разума, который не имеет «чистой добродетели», четких ориентиров добра.

В нравственной философии Скворцова единственным верным руководством для человека объявляется откровение, из которого человек должен вынести для себя «светоносные истины». В откровении богослов находит действующие начала нравственности, что позволяет ему не только отвергнуть этическое учение рационалистов, прежде всего Канта, но и предложить свою формулировку категорического императива: «Поступай таким образом, чтобы правило воли твоей было достойно Бога» [12, с. 141].

Разрабатывает богослов и руководство к нравственному совершенствованию: «исправление сердца» — изменение побуждений и «исправление жизни» — изменение всего поведения. Долг человека — стремиться к совершенству, но так как полного совершенства нет, то каждую ступень нашего движения мы должны принимать как приготовление к совершенству.

Человек — существо социальное, способное выжить благодаря совместной с другими деятельности, стремящееся к общению и созданию организованного на принципах солидарности общества, объединенного идеей общего блага. Человеческое общежитие определяется самой природой этих отношений: отношений отца и сына, младшего и старшего, граждан и власти. Эти отношения выстраиваются на основании внутренней и внешней свободы, регулируются присущими им законами, поскольку для человека всегда существуют ограничения. Внутренние законы, вытекающие не только из внутренней свободной деятельности, желаний, намерений, мыслей, но и из законов «чисто нравственных», законов, определяющих внутренне содержание действий человека, законов божественных, — это законы совести, или «законы честности», которые Скворцов формулирует так: «Действуй всегда по внутреннему убеждению и сообразности действия твоего с благом других» [12, с. 134]. Критерий выбора для человека — его совесть.

Внешняя деятельность человека и собственно его внешняя свобода регулируются «законами справедливости», которые имеют характер отрицательности и внешности, законами, определяемыми должными отношениями людей и ограничивающими сферы его деятельности. Главное правило «закона справедливости»: «Не стесняй свободы другого и не нарушай прав ближнего твоего» [12, с. 134]. Скворцов относит данный закон к законам нравственным, поскольку считает, что главным побуждением человека к деятельности является нравственность.

Каждый человек стремится сохранить свои права и цели. В обществе долг человека — жить не для себя, а для других. Под другими подразумевается все человечество, организованное на принципах любви и уважения. Долг каждого члена общества — «почитать жизнь и собственность другого». Однако Скворцов подчеркивает, что человек не должен забывать и о себе, о своем счастье и совершенстве.

Каждый человек в обществе самостоятельно избирает для себя цели, но следует правилу: дозволено все, что не препятствует благу общему [12, с. 135]. Находясь в обществе, человек должен заботиться о внешней и внутренней его безопасности, следовать своему долгу человека, гражданина, воина, родителя, супруга, ученого, правителя и осознанно реализовывать его в своей деятельности. Это и есть проявление добродетели.

Родители должны воспитывать детей так, чтобы они стали нравственно добрыми и полезными для общества [12, с. 173]. Воспитание должно быть построено не на страхе или рабском повиновении, а на любви и доверии. Самое лучшее воспитания детей — это родительский пример. От детей требуется уважение и благодарность родителям, помощь в старости.

Человек как гражданин государства должен воспитать в себе добродетели, среди которых русский философ называет любовь к отечеству, к семье, к самому себе и ближнему. В человеке должны быть сформированы такие добродетели, как прямодушие и великодушие. К прямодушию Скворцов относит честность, правосудие, благодушие, позволяющие человеку стать достойным гражданином, наполненным любовью к человечеству и уважением к закону, желанием хранить его нерушимость. Великодушие состоит в мужестве, благородстве, благочестии. Лучшая награда для человека — исполнение воли Бога. Обязанность же каждого — способствовать общему благу, терпеливо нести тяготы жизни, охранять внутреннюю и внешнюю безопасность отечества.

В обществе каждый человек занимает определенное место, выполняет обязанности, предписанные ему занимаемой должностью, и должен в себе воспитывать определенные добродетели. Интерес вызывают обязанности ученых. Скворцов считает, что предметом их деятельности является истина. Долг ученого — не исправлять прежнее, а обогащать человечество новыми знаниями.

В этической философии И. М. Скворцова прослеживается важная мысль о том, что в поиске высшего блага человек должен всегда помнить: «Нельзя всем быть учеными, богатыми и знатными, но всем можно и нужно осознавать свое человеческое достоинство». Только тогда богатый не будет гордиться случайным достоинством, а бедный не будет завидовать.

Таким образом, подводя итог, мы должны отметить, что И. М. Скворцов внес значительный вклад в формирование культуры философствования, работая в Киевской духовной академии. Вся его деятельность была посвящена идее просветительства. Как историк философии Скворцов возбуждал интерес к философскому наследию не только у своих учеников, но и у коллег, настаивая на необходимости глубокого прочтения философских текстов и работы с ними. Его ученики несли соответствующую философскую культуру в другие академии, университеты, распространяя интерес к философии. Скворцов способствовал развитию философской мысли, стремясь включить философию в познание «божественных истин», «всесовершенного знания», определяя ее важную роль в познании, обосновывая идею единства веры и разума. В. Н. Карпов продолжит дело учителя в стенах Санкт-Петербургской духовной академии и разовьет его в своих трудах, опираясь на гносеологические и этические идеи И. М. Скворцова, преодолевая субъективизм критической философии И. Канта и отстаивая идею единства рационального и «сердечного» в познании и нравственности.

Литература

1. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ростов-на/Д: Феникс, 2004. С. 128.
2. *Скворцов И. М.* Христианское употребление философии, или философия св. Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. 1863. III. № 10. С. 129–160.
3. *Барсов Н.* Письма протоиерея И. М. Скворцова к преосв. Иннокентию, Архиепископу Херсонскому // Скворцов И. М. Сочинения в 2 т. / под ред. Н. Г. Мозговой, А. Г. Волкова. Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. С. 229.
4. *Скворцов И. М.* Записки по церковному законоведению. Киев, 1848.
5. *Аскоченский В. И.* История Киевской духовной академии по преобразованию ее в 1819 году. СПб., 1863.
6. *Дневник протоиерея Ивана Михайловича Скворцова* // Скворцов И. М. Сочинения в 2 т. Т. 1. Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. С. 186–229.
7. *Скворцов И. М.* Метафизические начала философии // Аскоченский В. И. История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863. С. 49–67.

8. Сковрцов И. М. Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека // Сковрцов И. М. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. С. 65–85.

9. Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. / сост. В. Волжский. СПб.: МИФРИЛ, 1993. С. 7–65.

10. Последнее сочинение Иоанна Михайловича Сковрцова // Труды Киевской духовной академии. 1863. № 8. С. 508–520.

11. Сковрцов И. М. Критической обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Сковрцов И. М. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. С. 86–119.

12. Сковрцов И. М. Записки по нравственной философии // Сковрцов И. М. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. С. 120–185.

References

1. Zenkovsky V.V. (2004), *History of Russian Philosophy*, Rostov-on-Don, vol. 1, p.128.

2. Skvortsov I. M. (1863), Christian use of philosophy or the philosophy of St. Gregory of Nyssa in *Works of the Kiev Theological Academy*, no. 10, pp.129–160. (In Russian)

3. Barsov N. (2014), Letters of Archpriest I.M.Skvortsov to preov. Innocent, Archbishop of Kherson in Skvortsov IM *Sochineniya*, Kiev, p. 229. (In Russian)

4. Skvortsov I. M. (1848), *Notes on ecclesiastical jurisprudence*, Kiev, p. 266. (In Russian)

5. Askochensky V.I. (1863), *The history of the Kiev Theological Academy, to transform it in 1819*, Saint-Petersburg. (In Russian)

6. Skvortsov I. M. (1863), Diary of Archpriest Ivan Mikhailovich Skvortsov, *Sochineniya*, vol. 1, Kiev, pp.186–229. (In Russian)

7. Skvortsov I. M. (1863), Metaphysical principles of philosophy in *Askochensky, V.I. The history of the Kiev Theological Academy, according to its transformation*, in 1819, St. Petersburg, pp. 49–67. (In Russian)

8. Skvortsov I. M. (2014), A critical review of Kant's religion within the limits of one mind in Skvortsov I. M. *Sochineniya*, Kiev, vol. 1, pp. 86–119. (In Russian)

9. Fichte I. G. (1993), On the concept of science learning, or the so-called philosophy in Fichte I. G. *Sochineniya*, MIFRIL Publ., Saint-Petersburg, vol. 1, pp.7–65. (In Russian)

10. *The last essay of John Mikhailovich Skvortsov in Proceedings of the Kiev Theological Academy* (1863), no. 8, pp. 508–520. (In Russian)

11. Skvortsov I. M. (2014), Critical review of the teachings of the ancients about the true good of man in Skvortsov I. M. *Sochineniya*, Kiev, vol. 1, pp. 65–85. (In Russian)

12. Skvortsov I. M. (2014), Notes on moral philosophy in Skvortsov I. M. *Sochineniya*, Kiev, vol. 1, pp.120–185. (In Russian)

УДК 1 (091)

Учение П. Е. Астафьева о свободе воли

Д. Г. Миронов

Цель статьи — проанализировать учение П.Е. Астафьева о свободе воли и моральной ответственности. Достижению этой цели способствуют две задачи: во-первых, реконструкция основных моментов учения Астафьева, во-вторых, сопоставление его с теми учениями, которые предлагались современниками. В статье используются методы рациональной реконструкции и историко-философских сопоставлений. Ключевой тезис статьи: на разных этапах своего творчества Астафьев приводил разные аргументы, затрагивающие разные аспекты проблемы свободы воли, но связанные единым представлением о том, что воля является деятельной силой, способной к самоопределению. В согласии с поставленными задачами статья делится на две части. В первой осуществляется реконструкция. В рукописях 70-х годов Астафьев стремился прежде всего доказать возможность свободы воли, для чего прояснял специфику целесообразных действий. В работах 80-х годов он пытался уже продемонстрировать действительность свободы воли, для чего анализировал и критиковал существовавшие тогда психологические интерпретации феномена усилия. В интерпретации самого Астафьева усилие оказывается элементарной формой деятельной силы. Во второй части статьи решение Астафьевым вопроса о совместимости свободы воли и детерминизма сопоставляется с решениями тех мыслителей, которые представляли одобряемое Астафьевым направление в психологии, — Лотце, Власслава и Вундта. Решение Астафьева избегает тех сложностей, которые могут порождать рассмотренные концепции. Оно сводится к утверждению того, что принцип причинности не ограничен в своей значимости, но имеет ограниченную сферу применимости. Астафьев устанавливает несколько условий для применимости принципа причинности, и воля эти условия не выполняет. В системе «критической монадологии» Астафьев показывал, как возникают данные условия, и тем самым приводил аргумент в пользу необходимости свободы воли.

Ключевые слова: Астафьев, свобода воли, моральная ответственность, детерминизм, причинность.

P. E. ASTAFIEV'S DOCTRINE OF FREE WILL

D. G. Mironov

The purpose of the article is to analyze P.E. Astafiev's doctrine of free will and moral responsibility. Two objectives contribute to the achievement of this goal: first, the reconstruction of the main points of Astafiev's teachings, and secondly, its comparison with those teachings that were proposed by Astafiev's contemporaries. In the article the comparative method and the method of rational reconstruction are used. The key thesis of the article is that at different stages of his work Astafiev gave different argu-

ments concerning different aspects of the problem of free will, but connected with a single idea that the will is an active force capable of self-determination. In accordance with the objectives, the article is divided into two parts. In the first part of the article, a reconstruction is carried out. In his early manuscripts (1874–76) Astafiev has sought, primarily, to prove the possibility of free will, for which purpose he clarified the characteristic features of reasonable actions. In the works of the 80s, he was already trying to demonstrate the reality of free will. To do this, he analyzed and criticized the then existing psychological interpretations of the phenomenon of effort. According to Astafiev's own interpretation effort is an elementary form of active force. In the second part of the article Astafiev's solution to the problem of compatibility of free will and determinism is compared with solutions of those thinkers who represented the direction approved by Astafiev in psychology — with solutions of Lotze, Vladislavlev and Wundt. Astafiev's solution avoids the difficulties that can be generated by the considered conceptions. It boils down to the assertion that the principle of causality is not limited in its significance, but has a limited scope of applicability. Astafiev establishes several conditions for the applicability of the principle of causality, and the will, as an active force capable of self-determination, does not fulfill these conditions. In the system of "critical monadology" Astafiev showed how these conditions arise and thus argued for the indispensability of free will in *all-inclusive world-view*.

Keywords: Astafiev, free will, moral responsibility, determinism, causality.

Вопрос о свободе воли, о совместимости веры в свободу воли с убеждением в причинной связи событий занимал в творчестве Петра Евгеньевича Астафьева центральное положение. Философская система Астафьева, так называемая «критическая монадология», строится на том допущении, что воля есть деятельная сила, способная к самоопределению, и свобода есть свойство такой силы. В нашей статье будет проанализировано учение П. Е. Астафьева о свободе воли: в первой части мы реконструируем учение Астафьева о деятельном начале и свободе как сущностном свойстве этого начала, во второй — рассмотрим, как Астафьев отвечает на вопрос о совместимости учения о свободе воли с принципами научного объяснения мира.

РЕКОНСТРУКЦИЯ УЧЕНИЯ АСТАФЬЕВА О СВОБОДЕ ВОЛИ

Наиболее полно учение П. Е. Астафьева о свободе воли представлено в двух его сочинениях — опубликованной посмертно рукописи «Опыт о свободе воли» (1874–1876 гг.) и в связанной с об-

суждением этого вопроса в Московском психологическом обществе развернутой полемической статье «К вопросу о свободе воли» (1889 г.).

В «Опыте о свободе воли» Астафьев связывает вопрос о свободе воли с вопросом о возможности нравственных действий, ответственных поступков. Первое условие приписывания агенту ответственности, согласно Астафьеву, заключается в том, что для оценивающей агента внешней стороны субъект, совершивший действие, и субъект судимый должны совпасть, предстать как одно и то же лицо. Второе условие, позволяющее говорить именно о нравственной ответственности, сводится к тому, что сам агент должен уметь судить о себе как о деятеле, совершившем действие, как об источнике злых или добрых деяний. Первое и второе условие вместе, согласно Астафьеву, требуют того, чтобы агент имел возможность совершать свои действия полностью самостоятельно, не определяясь к тому или иному деянию ни внешними факторами, ни внутренним унаследованным природным механизмом. Следовательно, условия вменения агенту нравственных действий предполагают свободу этого агента, поскольку свобода должна быть определена как независимость «не только от внешних влияний, но и от собственной определенности» [1, с. 10].

Для решения вопроса о свободе воли важно, согласно Астафьеву, исследовать не все вообще совершаемые человеком действия, а лишь такие, в которых человек имеет возможность судить о самом себе. Собственно, Астафьев различает несколько типов действий. Есть действия «первично автоматичные»: таковы «целесообразные действия животных, регулируемые частью врожденным механизмом движения (инстинктов), частью психологическими ассоциациями» [1, с. 86]. Есть действия «сознательно намеренные» (или «сознательно планомерные»), от которых Астафьев отличает действия «вторично автоматичные»; последние представляют собой «механическое повторение актов, которые перед тем часто совершались сознательно» [1, с. 86]. Итак, первая особенность сознательных, намеренных, планомерных действий заключается в том, что они лежат в основе механически повторяемых действий. Этот признак окажется весьма важным для Астафьева в его психологических работах первой половины 80-х годов.

Например, в работе «Понятие психического ритма как научное основание психологии полов» (1882) Астафьев попытался выстроить всю свою теорию психических ритмов на том предположении, что бессознательные, автоматичные действия возникают из действий сознательных и произвольных; он даже доказывал то, что «до образования тех высших сфер психической жизни, которые одни мы в настоящее время застаем сознательными, психическая работа, сознательность (конечно, в совершенно иных формах, чем известные на нашей ступени развития!) сосредоточивались в сферах, для нас теперь уже почти вполне бессознательных, потому что уже вполне организованных, то есть в сферах так называемой животной и даже растительной жизни» [2, с. 31–32]. Однако в «Опыте о свободе воли» приведенная гипотеза пока еще не интересовала Астафьева: в сознательных действиях для него был важен аспект целеполагания. Определяющим признаком действий, которые мы запланировали, в которых мы воплощаем наш замысел, является сознание цели. Существенно при этом то, что сознание цели определяется совсем не так, как оно могло бы определяться при воздействии внешних факторов (среды или физиологических условий). Цель должна быть подобрана и установлена, а акт установления цели предполагает, согласно Астафьеву, суждение деятеля о своих возможностях, о самом себе. «Сознаваемая мной, как мной поставленная и только через меня имеющая осуществиться, через меня возможная, цель не определяет моего сознания сама по себе с такою же готовою, данною силой, как мотивы, чувства и т. п., не определяет меня, следовательно, как причина (ибо всякая причина дана с готовою определенностью)» [1, с. 81]. В сознательно намеренных действиях цель задается, конструируется сознанием, из чего следует, что цель не может сознаваться как что-то самостоятельное и независимое от деятеля; цель дана сознанию лишь как нечто возможное, и для своей реализации, чтобы стать чем-то действительным, она предполагает ее предварительную оценку, обсуждение. А обсуждение цели, после которого следует ее признание или непризнание, предполагает предварительное суждение деятеля о самом себе. Но суждение деятеля о самом себе является также непременным условием нравственных поступков, и именно поэтому возможность продемонстрировать свободу сознатель-

но намеренных действий представляется Астафьеву как возможность доказать нравственную свободу в человеческих поступках: «Чем намеренное действие по существу своему исключительнее, менее может быть вторично-автоматичным, больше требует предварительного обсуждения... — тем больше было совершено актов обсуждения целей... а следовательно, и актов суждения деятеля о себе, тем вероятнее, что действие, следовательно, имеет нравственный характер и сопровождается сознанием свободы, возможности для себя иного» [1, с. 91].

Из каких факторов вообще складывается действие и будут ли эти факторы с необходимостью определять сознательно намеренное действие? Традиционно действие понималось как результат реакции деятеля на мотивы, а сама реакция рассматривалась как нечто производное от характера деятеля, общего направления его воли. В «Опыте о свободе воли» Астафьев пытается показать, что ни один из указанных факторов (мотив, характер) не может с необходимостью, подобно действию причин, определить сознательно намеренное действие. Во-первых, мотивы — это не просто представления сознания: представление становится мотивом в силу реакции на него деятеля, а сама эта реакция обуславливается чувствами удовольствия и неудовольствия, которые выступают посредниками между представлениями и волей, они могут наделять представления разной значимостью для деятеля, могут видоизменять мотивы, ослаблять одни и усиливать другие. Последнее обстоятельство, согласно Астафьеву, говорит в пользу того, что мотивы не следует трактовать как причины: причины заранее даны с уже определенной силой, а мотивы свою силу должны еще только получить. Во-вторых, характер как фактор весьма неопределенный; если характер сводить к физическим и анатомическим особенностям организма деятеля, то сами эти особенности могут рассматриваться лишь как общие условия, без которых не была бы возможна деятельность вообще, но которые никогда не могут детерминировать всю определенность результатов деятельности агента. Если же характер понимается как «общее направление воли», то о воле как о факторе Астафьев говорит, что она «есть понятие чистой деятельности» [1, с. 51]. А единственным источником понятия чистой деятельности может служить только самосо-

знание — акт, в котором деятель относит свои действия к самому себе. Такая спекулятивная трактовка воли несколько изменится в более поздних работах Астафьева. Пока же для него важно только продемонстрировать, что ни один из факторов, образующих сознательно намеренное действие, не определяет это действие с необходимостью. Показав, что сознательно намеренные действия не определены чем-либо как причинами и зависят только от деятельности сознающего самого себя деятеля, Астафьев, как он считает, показывает, что свобода воли возможна.

Совсем другой вопрос — как показать, что свобода воли действительна. В «Опыте о свободе воли» Астафьев утверждал, что действительность свободы воли может удостоверить личное сознание. Именно в личном сознании нам дана «чистая деятельность», которую Астафьев трактует как самосознание. Это самосознание может проявляться двояко (может иметь две формы): как воля и как мышление. Таким спекулятивным способом ученый пытался показать, что «нельзя говорить о воле без мысли и о мысли без воли» [1, с. 53], что воля сознательна, а сознание деятельно. Неспекулятивному объяснению последнего утверждения посвящены психологические сочинения Астафьева 80-х годов, проясняющие и то, в каком смысле воля может быть дана во внутреннем опыте.

Свои психологические исследования Астафьев стремился согласовать с новыми тенденциями в развитии психологии. Они были заметны в трудах таких психологов, как Лотце, Вундт, Владиславлев. Эта группа ученых, как подчеркивал Астафьев в работе «Чувство как нравственное начало» (1886), составляла такое направление в психологии, которое заметно отличалось от господствовавшего еще недавно. В старом направлении отрицалось «самостоятельное, из себя деятельное начало душевной жизни», и как следствие «за исходную точку всего душевного развития признавалось возбуждение отвне, из мира объективного, а поскольку этот мир дан субъекту через познавательные формы, то и в этих формах (ощущениях, представлениях, понятиях) видели первичное в душевном развитии» [3, с. 22].

В направлении, которое на Западе представлял Вундт, а в России — Владиславлев, признавалась самостоятельность начала ду-

шевной жизни, а за это начало, за то, что наиболее полным образом выражает жизнь субъекта, его самоопределение, принималась воля. Признаком наличия воли здесь, однако, служило наличие не сознания цели, а деятельного напряжения, усилия. Занимаясь психологическими исследованиями, Астафьев, до того полагавший, что в личном сознании нам дана чистая деятельность, именно в чувстве усилия обнаружил то неспекулятивное основание произвольных действий, посредством которого можно было бы показать действительность свободы воли.

В работе «К вопросу о свободе воли» Астафьев уже пытался решить задачу путем корректной, непредвзятой интерпретации данных, предоставляемых внутренним опытом. В прежней, «интеллектуалистской», психологии воля рассматривалась как нечто производное от ощущений или представлений. Соглашаясь с тенденциями, приносимыми развитием новой психологии, Астафьев заявляет, что не «состояния ощущения, представления, их ассоциаций и т. п. своим механическим взаимодействием слагают волю», а «деятельное начало, воля, лежит, наоборот, в основе всех этих состояний интеллекта, от самых элементарных до самых высших и сложных» [4, с. 346–347]. Собственно, уже ощущение должно пониматься как результат некоторой деятельности, осуществляемой с помощью деятельных движений и напряжения внимания, причем каждая такая деятельность сопровождается чувством напряжения, затрачиваемого усилия.

Чувство усилия дает нам представление о деятельном начале, о воле. Усилие — не просто данное нашего опыта, а, согласно Астафьеву, основная форма деятельной силы. Без этой формы невозможно ни сознание вообще, ни в особенности сознание себя деятельным; без нее невозможны произвольные, регулируемые живым существом движения. В психологии, которая трактует сознание только как отражение «внешних» физиологических процессов во «внутренней точке зрения», в которой психическое понимается чисто отражательно, созерцательно-бездеятельно, чувство усилия пытаются редуцировать к простому отражению в психической форме чисто физиологического процесса. Против возможности такой редукции Астафьев выдвигает два основных возражения.

Первое — своего рода «феноменологический аргумент». Если чувство усилия сводится к простому ощущению совершившегося физиологического движения, то тем самым искажается характер самого чувства усилия: сознание совершившегося движения будет «сознанием смены двух последовательных состояний, но вовсе не тем совершенно специфическим чувством усилия, которое так хорошо известно нам и в форме иннервационных напряжений, и в форме напряжений внимания» [4, с. 356].

Второе возражение — аргумент успешности приспособления живых существ. Простое «бездеятельное» сознание смены состояний может сопровождать и автоматические движения, как таковое оно не способно регулировать произвольные движения, но именно они позволяют живым существам приспосабливаться к изменчивым условиям среды. Приспособление к новым условиям предполагает, что существо совершает регулируемые им движения, а регулировать движение — значит направлять их и умерять в момент свершения; это едва ли будет возможным, если у существа совсем нет чувства усилия как регулятора, некоторого деятельного начала.

Почему чувство усилия служит ключом к решению вопроса о свободе воли? Согласно Астафьеву, вопрос о свободе воли — это вопрос о способности воли к самоопределению. Правильная трактовка чувства усилия позволяет показать, что воля деятельна и что этот деятельный характер воли нельзя представить как движение, передаваемое в совокупности сменяющихся состояний. Воля (в случае непредвзятой трактовки данных внутреннего опыта) предстает как полностью саму себя определяющая сила, ведь «акт усилия не определен своими данными состояниями, но определяет себя ставимыми им самим состояниями, регулирует себя в самом своем совершении» [4, с. 359].

Итак, действительность свободы воли, согласно Астафьеву, можно показать, если непредвзято отнестись к данным внутреннего опыта; непредвзятость отношения достигается критикой старой, «интеллектуалистской» психологии, рассматривающей волю только как производный феномен и трактующей сознание как пассивное отражение физиологических процессов. При этом возможность свободы воли доказывается в результате исследова-

ния специфики сознательно намеренных действий. И в ранних, и в поздних своих работах Астафьев выражал единое убеждение, что имеется некоторая деятельная сила, творческое начало, способное к самоопределению и действительному порождению нового, и что эта деятельная сила дана нам во внутреннем опыте, «личном сознании». В работе «Опыт о свободе воли» эта сила понималась как самосознание (или как «чистая деятельность»), а в работах 80-х годов — как воля (не бессознательная и метафизическая, как в системах Шопенгауэра и Э. ф. Гартмана, а сознательная; элементарнейшей формой воли является усилие, элементарнейшей формой сознания — самочувствие).

АСТАФЬЕВ О СОВМЕСТИМОСТИ СВОБОДЫ ВОЛИ И ДЕТЕРМИНИЗМА

Учение о деятельной силе и свободе как свойстве этой силы перед его защитником неизменно ставит один вопрос: как можно совместить такое учение с убеждением в причинной взаимосвязи событий и «каузальной замкнутости» мира? Решению этого вопроса посвящена немалая часть рассуждений Астафьева о свободе воли. Для того чтобы прояснить специфику решения ученого, мы сопоставим его с решениями, которые предлагали «одобряемые» им мыслители — Лотце, Вундт и Владиславлев. Заметим, что найденное Астафьевым решение легло в основу его философской системы, «критической монадологии», эпистемологическим фундаментом которой служит различение функций воли в знании и вере.

Для начала отметим, что учению Астафьева о свободе воли, особенно представленному в сочинении «Опыт о свободе воли», наиболее близким оказывается учение Рудольфа Германа Лотце¹⁶, для которого ответ на вопрос о свободе воли являлся необходимым условием ответа на вопрос о возможности нравственных действий. Согласно Лотце, нравственные действия возможны по-

¹⁶ Все основные моменты учения Лотце о свободе воли, представленные в самых разных его сочинениях (и в «Микрокосме» прежде всего), с возможной полнотой реконструированы Максом Вентшером в работе «Проблема свободы воли у Лотце» [5]. В нашем изложении взглядов Лотце мы будем ориентироваться на эту статью М. Вентшера.

стольку, поскольку возможно ничем не ограничиваемое самоопределение нашей воли. Возможность самоопределения воли подразумевает, что нет таких факторов, которые полностью определяли бы решение воли.

Волю Лотце рассматривал как такой элемент душевной жизни, который неустранимо присутствует в каждом душевном состоянии. Вообще каждое психическое состояние складывается из трех элементов — воли, чувства и представления. Чувства являются своего рода посредниками между волей и представлениями; именно чувства удовольствия и неудовольствия наделяют представления той или иной значимостью для нас и превращают в мотивы. Сами мотивы не обладают какой-то роковой силой, скорее, свою силу они заимствуют от возникающих по их поводу чувств удовольствия и неудовольствия, а чувства, в свою очередь, выражают совокупную реакцию действующего существа. По реакции и последующим поступкам сторонний наблюдатель получает возможность судить о характере деятеля.

Согласно Лотце, в тех или иных поступках деятельная личность всецело выражает себя; реакция личности не зависит полностью ни от внешних факторов, ни от унаследованной внутренней природы. Лотце полагал, что сознание личности не стоит уподоблять весам, показания которых определяются «весом» отдельных мотивов: мотивы не обладают каким-то определенным собственным весом, скорее, они наделяются весом в зависимости от того, что представляет собой данная личность. Из этого не следует, что решения воли лишены оснований, просто основания не должны пониматься как извне данные, заранее определенные причины, они свободно, непредопределенно полагаются волей, совершающей те или иные поступки личности.

Как такое учение о свободе воли Лотце согласовывал с убеждением в причинной взаимосвязи событий? Он признавал, что элементы, составляющие главное содержание наблюдаемых событий, взаимодействуют закономерным образом. Однако при этом он подчеркивал, что законы играют исключительно предсказательную роль: любой закон говорит только о том, какое следствие наступит в том или ином случае его применения. Но ни в одном из законов нет указаний на то, что определяет сами случаи при-

менения, — на источник возникающих случаев. Законы для Лотце — не более чем набор инструментов, позволяющих вторгаться в привычный ход событий.

Схожим способом он трактует и принцип причинности: этот принцип сводится к тому, что каждая причина влечет за собой закономерно определенное, вычисляемое действие и что каждое событие, наступающее в мире, может рассматриваться как такая причина. Эта трактовка принципа причинности совсем не предполагает, что каждое событие должно рассматриваться как действие, закономерно произведенное предшествующими событиями.

Итак, стратегия, предлагаемая Лотце для решения вопроса о совместимости свободы воли и детерминизма, заключается в поиске таких формулировок для принципа причинности, при которых сохранялось бы инструментальное понимание научного закона и не исключалась возможность самоопределения воли.

Другие решения предложили Михаил Иванович Владиславлев и Вильгельм Вундт. Владиславлев трактовал вопрос о свободе воли как вопрос о «способности свободной инициативы деятельности» [6, с. 538]. В силу того что в опыте все происходит согласно принципу причинности, способность инициативы можно попытаться объяснить только исходя из «сверхопытной» стороны жизни души. За такую сверхопытную сторону Владиславлев признает «первоначальное положительное содержание» души или «априорные акты воли». Эти «априорные акты воли» (или «глубинные хотения») возникают вместе с возникновением самой души и образуют ее природу. Глубинные хотения «служат основами, на которых развивается дальнейшая человеческая деятельность» [6, с. 540]. Отдельные действия и поступки следуют из конкретных («поверхностных») хотений и влечений, при этом конкретные хотения и влечения не определяются мотивами с необходимостью, поскольку есть еще и «психическая энергия», которая может сосредоточиваться в одних хотениях и рассеиваться в других, вследствие чего мотивы будут приобретать или терять силу. «Во всех этих случаях сосредоточения энергии воля, в сущности, самоопределяется: через одни *modi* ее вызываются другие, и последние решения принадлежат опять-таки воле. Она сильно желает некоторых целей, средств, потому что более или менее глубоко хочет их.

Мы приходим таким образом к факту хотений, которым ничто не предшествует, которые обуславливаются одной волею. Эти хотения как априорные акты начинают собой ряд действий земной жизни, и к ним же постоянно возвращается душа, как к последним *deally rationis*, ничем не обусловленным, кроме ее собственной, таковой, а не другой, природы» [6, с. 544].

Вундт трактовал свободу как «способность существа непосредственно определяться в своих поступках самосознательными мотивами» [7, с. 33]. «Самосознательно» поступает тот, кто поступает в согласии со знанием о том значении, которое мотивы и преследуемые цели имеют для него. Поступать самосознательно способна каждая цельная личность, сформировавшаяся в ходе сознательного развития и не измененная болезнью или подавляющим внешним влиянием. По Вундту, вопрос о свободе воли сводится к возможности действовать вопреки принуждению, и для решения вопроса совсем не требуется отрицать принцип причинности. Согласовать учение о свободе воли с детерминизмом можно, согласно Вундту, если признать, что есть два типа причинности — причинность механическая (физическая) и причинность духовная (психическая).

Понятие механической причинности предполагает принцип эквивалентности причины и действия и включает в себя понятие материальной субстанции. Для понимания же деятельности сознания и воли необходимо руководствоваться принципом «возрастающей духовной энергии», который «не может иметь никакого другого значения, кроме того, что результаты деятельности воли хотя и определяются известными психическими причинами, но еще не содержатся в самых этих причинах» [7, с. 36]. Своеобразие понятия психической причинности заключается в том, что для психических явлений «мы можем определить только общее направление, в котором они последуют, но никак не частную форму, которую они примут» [7, с. 37]. То, что наступление психических событий нельзя предсказать с достоверностью, составляет не недостаток, а специфическую особенность духовной причинности.

Итак, мы рассмотрели решения, предложенные Лотце, Владиславлевым и Вундтом. С каждым из них связаны определенные трудности. В решении Лотце спорной представляется сама страте-

гия произвольных формулировок; решение Владиславлева предполагает не вполне ясное понятие «глубинных хотений»; решение Вундта порождает сложности, связанные с понятием ментальной каузальности. Для решения, предложенного Астафьевым, эти трудности совсем не страшны (правда, приемлемость его решения во многом зависит от допустимости различения внутреннего и внешнего опыта). В краткой форме оно сводится к следующему: принцип причинности значим безусловным образом и не терпит никаких ограничений, но только в рамках своей сферы применимости — в области предметов объективного познания, внешнего опыта, и этот принцип исключает из своей сферы применимости предметы внутреннего опыта. Убеждение в свободе воли и убеждение в каузальной замкнутости мира совместимы в силу того, что первое действительно в сфере субъективного опыта, второе — в сфере объективного опыта, и две эти сферы опыта комплементарны друг другу.

О возможности такого решения Астафьев говорит в «Опыте о свободе воли». Дело в том, что источником представления о свободе является личное сознание человека. Некоторые понятия, служащие вспомогательными средствами в познании мира, не могут быть сформированы объективным сознанием и заимствуются из субъективного сознания. Именно таким оказывается понятие действующей силы. В объективном мире нами наблюдаются только последовательность и сосуществование явлений, а представление о явлении, из себя порождающем другое явление, и о силе, производящей изменение и движение вне человека, привносится во внешний опыт из опыта внутреннего; прототипом действующей силы «человеку может служить только сознаваемое им в себе усилие его воли» [1, с. 14]. Конечно, понятие действующей силы может быть исключено из числа значимых в сфере объективного познания, но разве нельзя из этого заключить, что понятия, значимые в сфере объективного познания, ничего не будут значить в сфере субъективного познания? Да, считает Астафьев, такое заключение вполне допустимо: не все понятия, применимые в области предметов внешнего опыта, можно применить в области предметов внутреннего опыта. «Понятие причины, пишет Астафьев, применимо *a priori* в области объектов для другого и из другого,

но оно неприменимо к тому, что есть не объект для другого, а — объект для себя и в себе» [1, с. 117–118].

Подробно о том, почему принцип причинности нельзя применить к предмету внутреннего опыта, воле как деятельной силе, Астафьев говорит в работе «К вопросу о свободе воли». Применение принципа причинности регулируется определенными условиями. Принцип причинности можно применить к тому, что предстает как совокупность сменяющихся однородных состояний, повторяющихся в разных формах и комбинациях одно и то же содержание. «Там, где в целом явлении после всего процесса разложения его на элементы и построения из них остается нечто несводимое на сложение и взаимодействие найденных элементов, где целое не есть точная сумма или произведение слагаемых или множителей, т. е. своих элементов, — там и целое признается необъяснимым из причин» [4, с. 338]. Применение принципа причинности к некоторому явлению также предполагает, что состояния, составляющие явление, определены и принцип причинности нельзя применить там, где состояние не определено заранее, а определяется в момент своего существования. Наконец, принцип причинности требуется применять там, где предметы опыта соотносятся «внешним» способом, где отношение, допустимое между элементами, имеет только внешний характер. «Все изменения в этом мире внешних отношений и определений отвне сводятся только к изменению относительных положений в пространстве, производящих новые группировки данного в нем и только пространственно-определенного содержания» [4, с. 341]. Ни одному из этих условий не отвечают предметы внутреннего опыта. Согласно Астафьеву, волю как деятельную силу нельзя представить в форме последовательности определенных, внешне соотносящихся, завершенных состояний.

Ограниченность сферы применимости принципа причинности, наличие условий для его применения к предметам опыта Астафьев пытался объяснить в своей поздней системе «критической монадологии». Ограничение познания объектами, между которыми имеются только внешние отношения, поиск тождественных элементов в содержании происходящих событий, установление количественных соотношений в последовательности явлений — все это оказывается делом деятельной силы, «моей воли — моего хотения иметь

предметное, не случайное и субъективное, но соответствующее какой-либо не зависящей от меня действительности знание» [8, с. 75]. Заметим, что сама возможность такого объяснения ограниченности сферы применимости принципа причинности выступает аргументом в пользу свободы воли как свойства деятельной силы и против тех учений, которые Астафьев называет «детерминизмом». Критическая монадология оказывается способной объяснить как объективное, научное знание, так и веру в свободу воли, не искажая при этом специфики объективного и субъективного опыта, тогда как детерминизм, отрицая специфику субъективного опыта, объявляет тем самым и ничего не значащей веру в свободу воли. Иными словами, необходимость свободы воли, т.е. воли как деятельной силы и свободы как свойства этой силы, доказывается необходимостью построения единого мировоззрения, в котором с одинаковой серьезностью признается и научное знание, и личная вера.

Литература

1. Астафьев П. Е. Опыт о свободе воли (Из посмертных рукописей). М.: Унив. тип., 1897.
2. Астафьев П. Е. Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М.: Унив. тип., 1882.
3. Астафьев П. Е. Чувство как нравственное начало. М.: тип. Л. Ф. Снегирева, 1886.
4. Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. Труды Московского психологического общества. Вып. III. М.: Тип. А. Гатцука, 1889. С. 269–360.
5. Wentscher M. Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze // Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern. Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag, 1902. S. 157–202.
6. Владиславлев М. И. Психология. Исследования основных явлений душевной жизни. Т. 2. СПб.: Тип. В. Безобразова и комп., 1881.
7. Вундт В. Этика: исследование фактов и законов нравственной жизни // Русское богатство. 1888. Т. 2, отд. 3 и 4.
8. Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической монадологии). М.: Унив. тип., 1893.

References

1. Astafiev P. E. (1897), *Essay on the Freedom of the Will (From Posthumous Manuscripts)*, Universitetskaja tipografija Publ., Moscow. (In Russian)

2. Astafiev P.E. (1882), *The Concept of Mental Rhythm as a Scientific Basis of Gender Psychology*, Universitetskaia tipografiia Publ., Moscow. (In Russian)

3. Astafiev P.E. (1886), *Feeling as a moral principle*, Tipografiia Snegireva Publ., Moscow. (In Russian)

4. Astafiev P.E. (1889), Revisiting the Freedom of the Will in Grot, N.Ia. (ed.) *O svobode voli. Opyty postanovki i resheniia voprosa. Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva*, Issue 3, tipografiia Gattsuka Publ., Moscow, pp. 269–360. (In Russian)

5. Wentscher M. (1902), *Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze in Riehl, A. (ed.) Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. S., pp. 157–202.

6. Vladislavlev M.I. (1881), *Psychology. An Investigation of the Basic Phenomena of Mental Life*, vol. 2, tipografiia Bezobrazova Publ., St. Petersburg. (In Russian)

7. Wundt W.M. (1888), *Ethics: An Investigation of the Facts and Laws of the Moral Life*, zhurnal "Russkoe bogatstvo", vol. 2, St. Petersburg. (In Russian)

8. Astafiev P.E. (1893), *Faith and Knowledge in the Unity of Worldview (An Essay on the Beginnings of Critical Monadology)*, Universitetskaia tipografiia Publ., Moscow. (In Russian)

УДК I (091)

Концепция культуры И. М. Гревса¹⁷

Е. О. Розова

В статье рассматривается концепция культуры профессора Петербургского университета И. М. Гревса (1860–1941) и прослеживается влияние этой концепции на его исторические исследования. В отечественной медиэвистике начала XX в. можно условно выделить две основных школы — московскую и петербургскую. Ключевым отличием в изучении Средних веков здесь выступает предмет: для трудов московской школы оказывается более актуальным исследование социально-экономических аспектов, в то время как для петербургской, главой которой можно считать Гревса, центральной линией становится именно культурная история. Способ реконструкции мирозерцания определенной эпохи Гревс как раз находит в культурной истории, основанной на генетическом и всемирно-историческом методе. Эти методологические установки анализируются на примере его ключевых работ. Ис-

¹⁷ Статья подготовлена в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ имени М. В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: фило-софско-теоретическое осмысление».

следуются основные источники влияния на его методологию, связь с идеями немецкого философа Г. Риккерта и французского историка Фюстеля де Куланжа. Анализируется критика Гревсом исследований Г. Эйкена, Л. П. Карсавина. Делается вывод о динамическом единстве культуры и истории в его творчестве. Прослеживаются линии дальнейшего влияния его концепции культуры на философию культуры русского зарубежья.

Ключевые слова: И. М. Гревс, культура, история, Средневековье, русское зарубежье, медиевистика.

IVAN GREVS CONCEPT OF CULTURE¹⁸

E. O. Rozova

The article is devoted to the concept of culture in works of historian, Saint-Petersburg University professor Ivan Grevs (1860–1941). It shows the influence of this concept on his historical research. In Russian medieval studies of the early twentieth century was two main research schools: in Moscow and in St. Petersburg. The main difference in these two ways of research of the Middle Ages is the subject: for the works of the Moscow school is more relevant study of socio-economic aspects, while for St. Petersburg school, the head of which was Grevs, cultural history becomes the central line. Grevs's way to reconstruct the worldview of a certain epoch in a cultural history based on the genetic and world-historical methods. These methodological principles are analyzed on the example of his main works. Ways of influence and connection with the ideas of Heinrich Rickert and Fustel de Coulanges are investigated. The article also shows Grevs critique of historical research made by Heinrich Aiken and Leo Karsavin. In conclusion it shows the idea of dynamic unity of culture and history in his conception. The article also traces the lines of further influence of his concept of culture on the philosophy of culture in Russia Abroad.

Keywords: Ivan Grevs, culture, history, Middle Ages, Russia Abroad, medieval studies.

В начале XX в. в российской науке происходит активное развитие медиевистики, с которым оказывается тесно связано имя профессора Петербургского университета И. М. Гревса (1860–1941). В университете Гревс был известен прежде всего своими семинарами по истории западного Средневековья, которые взрастили целую школу медиевистов-западников, в числе которых были такие ученые, как Г. П. Федотов, Л. П. Карсавин, О. А. Добиаш-Рождественская.

¹⁸ The publication was prepared within the framework of the leading scientific school of Lomonosov Moscow State University “Transformations of culture, society and history: philosophical and theoretical understanding”.

стенская, Н. П. Анциферов, А. И. Хоментовская и др. Семинары Гревса сыграли значительную роль как в формировании мировоззрения его учеников, так и в дальнейшем развитии всей дисциплины. В отечественной медиевистике начала XX в. можно условно выделить две основных школы¹⁹: московскую и петербургскую. Ключевым отличием в изучении Средних веков здесь выступает предмет: для трудов московской школы оказывается более актуальным исследование социально-экономических аспектов, в то время как для петербургской, главой которой можно считать Гревса, центральной линией становится именно культурная история.

И действительно, согласно Гревсу, задача исторического познания заключается прежде всего в познании развития человеческой культуры. В университетских лекциях по истории Средних веков он говорил: «В понятие “всемирная история” должно входить изображение всякого явления, в котором так или иначе проявляется развитие человеческой жизни. Она должна воспроизводить по возможности в целом виде весь процесс культурного развития человечества как в социально-политической, так и в экономической, материальной, религиозно-нравственной и научно-художественной областях. Она должна исследовать и изображать явления этих разных категорий, как они обнаруживаются в жизни разных времен и народов, имея в виду их общие результаты, их взаимодействия, их значение в общем ходе развития человечества» [2, с. 8]. Здесь мы также обнаруживаем и основные для Гревса методологические принципы исторического исследования. Первый важнейший для него принцип — «генетический метод», согласно которому исследуется ряд взаимообусловленных изменений, представляющих собой единый процесс, все элементы культуры ставятся в причинно-следственную связь при обязательном условии раскрытия индивидуального своеобразия. Вторым главным принципом исторического познания для Гревса — «всемирно-историческая точка зрения», исходя из которой история понимается как развитие всего человечества и базируется на идее единства всего человеческого рода. Метод этот предполагает рассмотрение

¹⁹ Подробнее об отечественной медиевистике этого периода и формировании научных школ см. [1].

конкретных исторических процессов в неотъемлемой связи с более широкими контекстами, установление взаимосвязи явлений как внутри конкретной эпохи, так и в отношении развития всего человечества.

В работе 1925 г. «Кровавая свадьба Буондельмонте. Жизнь итальянского города в XIII веке» Гревс наглядно демонстрирует свой метод. Рассматривая отдельный эпизод развернувшейся цепи кровного мщения, произошедший во Флоренции в начале XIII в., Гревс выводит генезис противостояния гвельфов и гибеллинов, являющийся ключевым для всей истории Средневековой Италии, при этом четко прослеживая в этом генезисе переплетения политических интересов с частными, а также с традициями и культурными устоями той эпохи. Но историк и здесь следует далее, вписывая значение развития итальянских городов в общую культуру Европы и всего человечества. Стоит отметить, что Гревс был одним из основоположников изучения в России западноевропейского средневекового города. Не случайны его пристальное внимание к итальянским городам в дореволюционных работах и университетских семинариях, его регулярные выездные школы со студентами в Италию. Гревс прямо писал, что город — это колыбель и средоточие культуры и поэтому должен быть одним из центральных предметов исторического исследования. С этим во многом связан и тот факт, что в середине 1920-х годов Гревс, не имевший возможности работать в университете, активно стал заниматься методическими вопросами экскурсионного дела, в том числе обеспечивая актуальные нужды складывавшейся советской системы образования. В «Кровавой свадьбе Буондельмонте» Гревс раскрывает целую панораму жизни Флоренции этого периода, в книге мы находим и особенности архитектуры, и описание социальной структуры города, семейных традиций и положения женщины, праздников, образовательных институций, специфики поэзии, кухни, а также повседневной жизни флорентийцев и быта города. Этот момент важен для методологии Гревса, в исследовании культуры он опирается на изучение быта, пытаясь таким образом выявить наиболее характерные культурные черты той или иной эпохи и человека этой эпохи. «Центр тяжести исторического знания в наше время составляют не события, а быт, культура и притом в социологи-

ческом ее понимании как системы, находящейся в постоянном взаимодействии отношений экономических и социальных, юридических и политических с их отражением в различных областях культуры духовной, которые, имея и самостоятельный притом интерес тоже, входят в это понятие быта» [3, с. 3], — писали составители многотомной «Общей истории европейской культуры», выпущенной под редакцией Гревса. Следуя этому принципу, Гревс подробно и красочно описывает быт флорентийцев, как бы вживую погружая читателя в жизнь средневекового города: «Количество блюд, дозволявшихся в составе пиршества (вечери — *cena*), во избежание излишества и щеголяния роскошью ограничивалось законом; но за деньги можно было для парадных случаев получать льготы от властей на превышение нормы «во славу города». Мясные блюда подавались целыми окороками, дичь — целыми птицами или животными. Начинался обед часто с печенки, залитой маслянистым ароматическим соусом. Затем следовала вареная козлятина, павлин, подававшийся в украшении его перьев, вареные телячьи внутренности (*trippa alla fiorentina*, как и теперь), блюда из окрашенного студня, выливавшегося в различные формы, приправленного шафраном, миндальным молоком и различными острыми специями. Очень любили древние флорентийцы угощаться жареным гусем, фаршированным чесноком и айвой. Гастрономические вкусы людей того времени сильно отличались от нынешних. Теперь предпочитают легкую, тонкую, разнообразную кухню; тогда очень склонны были к тяжелым блюдам, сдабривали их мускусом, амброй, бензоом и другими крепкими приправами, которые расстроили бы современный желудок. Ценили количество и сытность, аппетиты были сильные, пищеварение выносливое. Главное, центральное крупное жаркое (*arrosto*) — *pièce de résistance* — окружали мелким мясом и дичью и другими продуктами, своеобразно приготовленными, как смешанный обильный гарнир. Впрочем, много мяса ели только у богатых на праздничных обедах. Пища же простых людей была всегда главным образом растительная (хлеб, овощи, фрукты). Подавалось и мучное печенье из тяжелого теста, галеты и пряники, но настоящее тонкое пирожное проникло во флорентийскую кухню из Франции значительно позже» [4, с. 61–62]. В этом отношении ученик Гревса

Г. П. Федотов справедливо называет своего учителя «историк-художник» [5, с. 127].

В рамках этой же всемирно-исторической исследовательской установки Гревс критиковал использование термина «Средние века», «Средневековье». Он считал этот термин условным и не подходящим к новой исторической задаче — познанию развития человеческой культуры. Внутри «средневекового тысячелетия не обнаруживается единой самостоятельной фазы в развитии общей культуры» [6, с. 5], — писал Гревс в предисловии к книге немецкого историка Г. Эйкена «История и система средневекового мирозерцания». В термине «Средневековье» нет объединенного содержания. Конечно, Гревс соглашался с тем, что этот термин более применим к периодизации истории Западной Европы, но даже в этом случае культурного единства оказывается недостаточно, так как эти десять веков были слишком разнообразны и по течению времени, и по разнице локаций. «Мы могли бы попробовать определить Средневековье, указав на его отличительные черты — феодализм и католичество, — пишет Гревс, — но и это определение нельзя считать рабочим. Феодализм существовал не только в Европе, в раннем и позднем Средневековье мы обнаруживаем его далеко не везде». Кроме того, в этот период существовали и иные политические формы, говорит Гревс, подразумевая, например, монархию Карла Великого или города-республики. То же касается и католицизма, которым, по мнению историка, нельзя исчерпать всю религиозную жизнь Европы этого периода. Конечно, Гревс не предлагает вычеркнуть этот термин из истории полностью, но указывает на принципиальную необходимость его уточнения при постановке исследовательских задач.

Изложенные выше методологические установки генетического и всемирно-исторического исследования непосредственным образом связаны с определенным пониманием сущности культуры. Исходная интуиция Гревса по преимуществу формируется вокруг тезиса о единстве человеческой культуры как в пространстве, так и во времени. Гревс указывает на непрерывность в развитии культуры человечества, которая утверждается через реализацию в истории общезначимых ценностей. Именно эти ценности и обеспечивают единство исторического процесса, развития всей куль-

туры. Вопрос о том, каким образом культура оказывается единой для всего человечества (не только европейского), четко Гревсом не проясняется, скорее, формулируется как задача для дальнейших исторических исследований — поиска универсальных культурных оснований. «Понятие “всемирная история” в полноте своего объема имеет лишь теоретическое значение методологического принципа. Реально же оно должно быть ограничено. Можно даже сказать, что всеобщая история есть преимущественно история европейских народов, так как Европа оказалась специальной сценой, в пределах которой главным образом совершался культурно-исторический процесс в том периоде безгранично долгой жизни человечества, который доступен нашему изучению. В наше время благодаря успехам доисторической археологии и антропологии является возможным более прежнего изучать и развитие внеевропейских народов» [2, с. 9–10]. Согласно мыслителю, в культуре следует различать два основных уровня: внешний — изменчивый и преходящий, представляющий ткань исторических событий и явлений, и внутренний — ее сущность, заключающую в себе накапливаемые вечные начала и ценности, наличием которых и определяется сама культура. Именно эти вечные начала, которые, реализуясь в ходе исторического развития, составляют истинную природу человеческого бытия, и являются ключевым отличием человеческого мира от животного; это то, что «создается жаждою истины и творчеством добра: это — идеи и идеалы, постепенно и постоянно вносящие смысл в действительность, претворяющие ее в себя» [7, с. 285]. Здесь Гревсом разрешается и вопрос о соотношении временного и вечного: эти ценности, их реализация (т. е. по сути — культура), «проецируют человечество в вечность» [7, с. 288], таким образом и обеспечивая связь времен, фундирующую единство всей человеческой культуры.

В связи с этими аргументами в термине «Средневековье» Гревса, помимо вышеизложенного, не устраивает еще и закладываемая в нем прерывность — Средние века, которые якобы разделяют две более значительные эпохи. Гревс анализирует восприятие средневековой культуры в разные эпохи. Интеллектуалы эпохи Просвещения, пишет Гревс, видели в Средневековье прежде всего «темные века», упадок культуры и отсутствие выдающихся дости-

жений. Позже романтики наделили Средневековье хотя и более положительным значением, но, по мнению Гревса, неадекватным содержанием, придавая эпохе налет мистицизма, накала и проч. Все это не имеет отношения к реальным фактам, пишет историк, Средневековье не представляло собой пробела в развитии европейской культуры, а наоборот, являлось существенным звеном этого развития, вплотную следовавшим античности и питавшим ростки новой европейской культуры. «Варваризация была лишь корою, которая тогда накрыла Европу, да и то не сплошь. Под нею оставался богатый фонд античного наследия» [6, с. 7]. Отсюда и любовь Гревса к изучению именно переходных периодов истории²⁰: работы, посвященные поздней Римской империи, разного рода проторенессансам как наиболее насыщенным культурным содержанием (в смысле зарождения новых культурных явлений) эпохам, исследования, посвященные Данте, Дино Компаньи и др.

Несомненно, в таком подходе к культуре, привязке ее к общезначимым ценностям есть влияние баденской школы неокантианства, главным образом Генриха Риккерта (1863–1936)²¹. Было бы неверно считать, что Гревсом проводилась четкая неокантианская линия исследований, однако если проанализировать его попытки определения культуры, то становятся ясны общие установки. Главное сходство обнаруживается в самом уходе от попыток предметного определения. Гревс пишет, что в подходах к культуре мож-

²⁰ В своей первой вступительной лекции в университете в январе 1890 г. Гревс говорил: «Римская империя представляет переходную эпоху, лежащую между двумя отделами всемирной истории — древним миром и Средними веками, не разделяющая, а вернее, связующая. Мне незачем настаивать на том, что не может существовать резкой границы между двумя крупными отделами истории человечества, что эти отделы представляют лишь последовательные направления, которые принимают историческое движение. <...> Такие эпохи бывают всегда особо интересны — они ведь представляют конец (завершение) старого развития, начало (возникновение) нового и соприкосновение (взаимодействие) того и другого. Как переходная эпоха, как время перелома религиозного и научного мировоззрения, культуры, общественного строя» [8, с. 225].

²¹ Гревс ссылается на него в том числе в своей статье «О культуре (Мысли при чтении «Переписки из двух углов» Вячеслава Иванова и М. О. Гершензона». СПб.: Альконост, 1921). В этом аспекте Гревс упоминает также и известный текст 1905 г. П. Б. Струве и С. Л. Франка «Очерки философии культуры», где дается схожее определение культуры.

но обнаружить два ключевых лагеря: западноевропейский, в котором культура воспринимается и исследуется главным образом как материальная культура, как техника (как борьба и победа над природой); и русский подход, в котором культура чаще сводится исключительно к духовной ее составляющей. Историк отмечает узость обоих подходов. Культура, по мнению Гревса, — это весь человеческий мир, и поэтому главная ее черта — это «неограничиваемая экстенсивность», так как человек стремится объять, познать, «овладеть через мысль и волю» всем, что было, есть и будет. Именно поэтому исчерпывающее определение культуры, попытки упаковки ее в некоторую формулу всегда оказываются безуспешными. Определение, которое дает Риккерт, созвучно интуициям Гревса: «Культура как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности. <...> Во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком» [9, с. 55]. Примечательны здесь и приводимые Гревсом слова В. В. Розанова относительно этимологии слова культура (от лат. *colere* — пахать, возделывать землю, чтить, любить, обитать, стараться о чем-либо, украшать себя, убираться, торжествовать, праздновать, почитать подарками; *colere intes se* — любить друг друга; *colere studia* — предаться наукам): «Прямо великое слово, в уровень библейским строкам, где то же говорится о человеке, это ему удел — в поте лица возделывать землю, а в праздник украсить и помолиться Богу. <...> Перечтем еще раз все значения и увидим, что в них не замечен хотя бы крупинкою оттенок вражды, раздора, ненависти. Ничего. Ни одного темного чувства. В “культуру” входит один свет, благородный чистый свет. <...> Соединиться на предметах мы не можем, каждый любит свое, — и мы избираем новый лозунг всемирного соединения: не предметы, а эта нить из сердца нашего к предметам» [7, с. 313–314].

Помимо идей Риккерта, гревсовская концепция культуры несет на себе следы влияния методологии французского историка Фюстеля де Куланжа (1830–1889). Гревс неоднократно обращался

к нему в ранний период своего творчества, который следует считать периодом формирования его исследовательских взглядов. Он написал предисловие к русскоязычному изданию труда Фюстеля де Куланжа «История общественного строя древней Франции» (1901–1916), статью о нем в энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (1902) и статью о его книге «Римский колонат» (1886). Центральной для Гревса стала идея французского историка о непрерывности развития человеческой истории, которую последний развивал в работе по древней Франции, критикуя существующие теории о начале Средних веков и происхождении феодализма. Фюстель де Куланж пытался опровергнуть представления о том, что слабая Римская империя пала, сгинув под натиском сильных варваров. Он пишет, что движущей силой всегда является культура, которой в данном столкновении обладала именно империя, в то время как германцы были достаточно слабы, чтобы полностью поглотить развитую римскую культуру как в организационном аспекте своего существования, так и в религии. Поэтому неверным было бы считать, что новая культура рождалась на руинах старой, скорее, происходило переплетение двух разных течений, и деятельным началом все же стало именно римское. В энциклопедической статье Гревс пишет относительно этой работы Фюстеля де Куланжа: «Ему принадлежит очень важная заслуга в разрушении совершенно неправильного взгляда на ход истории как на ряд катаклизмов, сменявших резко одну эпоху с ее цивилизацией и носителями другою. Он ясно доказал, что при объяснении постепенного перехода одного типа исторического существования в другой следует понимать как движущую причину не расы, выдвигавшиеся одна после другой, но всю совокупность культурного наследия, которое каждая эпоха оставляет позднейшей» [10, с. 940]. Однако отметим, что Гревс не принимает всех исследовательских позиций французского историка безоговорочно, крайние позитивистские установки последнего не были близки Гревсу, ориентацию на общее движение эволюционного потока при игнорировании индивидуальности он отвергал и выступал против обезличивания истории.

В качестве источника влияния, точнее в данном случае — взаимовлияния, следует указать еще идеи поэта и философа Вячеслава

Иванова (1866–1949). Интересно, что в знаменитом споре о культуре В. Иванова и М. Гершензона²² Гревс оказывается ближе именно к Иванову²³ с его чувством преемственности истории и связи времен. Иванов писал Гершензону, что культура «есть память не только о земном и внешнем лику отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто общаются этим посвящениям! Ибо последние были даны через отцов для их отдаленнейших потомков, и ни одна иота новых когда-то писем, врезанных на скрижалях единого человеческого духа, не прейдет» [11, с. 42]. Гревсу как историку эта позиция оказывается созвучнее, указание на вечное содержание культуры — это «необходимый реальный образ для разумения смысла мира и жизни» [7, с. 300], — пишет Гревс. Во многом этот отклик был продиктован текущей исторической ситуацией. Находясь в непростых жизненных и исторических условиях, конечно, Гревс разделял общую констатацию поразившего мир духовного и культурного кризиса, и в поиске выхода из него он, очевидно, примыкает к ивановскому переживанию культуры²⁴ как «живой сокровищницы даров»,

²² Речь идет о книге «Переписка из двух углов» В. Иванова и М. Гершензона, написанной в форме двенадцати писем авторов друг другу, когда они жили в одной комнате здравницы для работников науки и литературы в Москве. Книга вышла в Петербурге в 1921 г. и на фоне последствий Первой мировой войны, революций и постоянно констатируемого философами и писателями кризиса культуры вызвала широкий отклик в среде отечественных и европейских интеллектуалов, стала одним из важнейших русских культурфилософских текстов. Гревс одним из первых отозвался на спор своих друзей статьей «О культуре (Мысли при чтении «Переписки из двух углов» Вячеслава Иванова и М. О. Гершензона)». Однако эта статья, написанная в 1921 г., была опубликована лишь в 1999 г.

²³ Стоит отметить, что Гревс был лично знаком с обоими авторами, с Ивановым его связывала дружба и общий научный интерес к истории Италии и творчеству Данте.

²⁴ По поводу участия Гревса в споре о культуре см. статью «Третий угол (И. М. Гревс в пространстве переписки “Из двух углов” В. И. Иванова и М. О. Гершензона)» В. П. Корзун и А. В. Свешникова. В этой статье с говорящим названием авторы при определении позиции Гревса следуют позиционированию самого мыслителя, вслед за ним утверждая, что он не занимает чью-то одну сторону, а скорее добавляет некие свои интуиции без претензии на их философский статус. Однако оказывается достаточно сложным проследить несогласие автора с позицией Иванова, в то время как неприятие и зачастую непонимание позиции Гершензона оказывается очевидным. Здесь есть определенное несовпадение

а не гершензоновскому как «системы тончайших принуждений». В этом же ключе Гревс не принимает и концепции Шпенглера, критикуя ее за излишнюю пессимистичность. В начале своего отклика он пишет: «Это важно и нужно в такой момент, когда происходит роковой перелом истории, кризис быта и кризис мирозерцания, всеобщий надрыв, — важно и нужно, чтобы раздался голоса, о том заговорившие, особенно среди нашего упадка печати, онемения слова, утеснения литературной свободы, когда отнят простор для выражения индивидуальных исканий вечной правды и дух коснеет под гнетом временных партийных лозунгов, захвативших господство над нынешним, преходящим днем. Хорошо, что поднято знамя с образом культуры в такую пору, когда она потрясена, когда картина жизни невольно рисует призрак грозящего варварства. Должно думать о культуре, когда постоянно слышишь о ее “сумерках”, о наступающей ночи» [7, с. 279]. Поэтому, конечно, во многом формулируемая здесь Гревсом позиция оказывается связана с анализом современного ему кризиса и поиском выхода из него. Однако текст представляется интересным и в качестве попытки профессионального историка сформулировать четко свои взгляды на культуру, в том числе фундирующие его исторические исследования. Возможность преодоления культурного кризиса, чувство неразрывного единства культуры с человечеством и во времени — эти мысли являются общими для Иванова и Гревса.

Воплощением культуры в конкретную эпоху, согласно Гревсу, является мирозерцание. Это один из ключевых терминов для его концепции, под которым историк понимает некоторую общую

дискурса, прямо апологетический текст Гревса, хотя и имеющий теоретическую составляющую, все же выпадает из «комнаты» Иванова и Гершензона, тексты которых не предполагают наличие, а точнее — возможность существования реальных оппозиций. Формат «Переписки» удачно позволяет продемонстрировать антиномии, лежащие в сущности культуры и механизмах ее динамики, однако охватить культуру полностью, найти ей выход из нее самой и уйти от трагичной культурной динамики зиммелевского типа оказывается возможным только при прочтении «Переписки» в ее целостности. Любой анализ в смысле расщепления на верные и неверные аргументы в данном случае будет упрощением, влекущим очередное ускользание понимания многогранности сущности культуры. Отклик Гревса — скорее повод для историка сформулировать свои мысли о культуре, давно питающие его работы, и подчеркнуть новые созвучные ему идеи.

картину мира, характерную для эпохи, а также осознание людьми своего существования, внутренних целей своего внешнего бытия. Миросозерцание — «это обоюдное и взаимное действие мира на человека, претворение мира в сознании человека и человечества и переработка мира сознанием человека и человечества, слияние мира и человека в виде “космизации” человека миром и “спиритуализации” мира человеком. Сила мира движет человека к познанию и уразумению его смысла, и сила человека, уразумевающего смысл мира, вносит как бы душу и усовершенствование в самый мир» [7, с. 286]. Способ реконструкции миросозерцания определенной эпохи Гревс как раз находит в культурной истории, основанной на генетическом и всемирно-историческом методе. При этом Гревс выступает против двух характерных крайностей в исследовательских подходах к миросозерцанию: во-первых, он критикует сведение всей эпохи к построениям исключительно философов, или шире — интеллектуальной элиты; во-вторых, он выступает против попытки нахождения некоторого общего знаменателя эпохи, видя в этом насилие над реальным положением дел.

В первом случае Гревс рассматривает применение этого термина Генрихом Эйкенем, реконструирующим это миросозерцание в работе 1887 г. «История и система средневекового миросозерцания» как некоторую теологическую или философскую систему, «сознательную, построенную разумом идеологию» [6, с. 10], основываясь на текстах крупнейших мыслителей эпохи. Гревс, анализируя его подход, пишет, что такое исследование не представляет реконструкции миросозерцания, а является лишь историей одной богословской системы. Миросозерцанием, пишет Гревс, обладают не только мыслители. Историк указывает на недопустимость игнорирования всех иррациональных элементов, указывая, что воображение, поэзия, эмоции, суеверия, фантазмы являются столь же полноправными элементами системы миросозерцания.

Второй эпизод гревсовской критики неверного исследовательского ракурса связан с именем его ученика, впоследствии крупного религиозного философа Л. П. Карсавина²⁵. Его магистерскую

²⁵ Подробнее об отношениях Л. П. Карсавина и И. М. Гревса см. [12] и упоминающуюся уже [2].

и докторскую диссертации по религиозной истории Средневековой Италии Гревс, учитывая все положительные стороны этих трудов, не принял: «...слишком велика и несколько беспорядочна, в ней много сырого, много и лишнего, так что опознаться среди груды не всегда хорошо расположенных фактов довольно трудно» [13, с.82]. Основной предмет критики вызвала попытка исследовать религиозную жизнь Средневековья, основываясь на «религиозности масс», посредством изучения «среднего человека». Понятие «среднего человека» у Карсавина не сводится к представителям народной массы, нижних слоев, малообразованных и бескультурных. Для него средний человек — это некоторое среднее большинство, круг людей «не слишком темных, но и не слишком просвещенных», которые, однако, и определяют сущность религиозности. Таким образом, «средний человек» — это скорее рабочее понятие, взятое в методологических целях (Карсавин приводит в пример такие выражения, как «человек эпохи», «человек Возрождения»), означающее носителя религиозного фонда эпохи (или его части)²⁶. Но как изучать этого «среднего человека»? И Карсавин, и Гревс отмечают тот факт, что источников для изучения крайне мало или же нет вообще. Можно, конечно, обратиться к редким «второстепенным» источникам, но, так как этого материала недостаточно, Карсавин приходит к следующему методологическому решению. Выдающаяся религиозность есть, по мнению Карсавина, доведенная до крайности религиозность средняя, т. е. в выдающихся религиозных личностях некоторые черты, присущие «среднему человеку», достигают очень высокого развития. В связи с этим такая выдающаяся личность становится очень наглядной и показательной при изучении «религиозности масс». Карсавин даже использует такую метафору: чтобы увидеть среднюю религиозность, надо «притушить яркость» выдающихся религиозных деятелей. Понятие среднего человека и методика его изучения и стали основным предметом критики Гревса. Его не удовлетворило само понятие среднего человека, т. е. такое его специфическое

²⁶ При этом Карсавин не исключает и действительное существование человека, который мог бы быть носителем всего религиозного фонда, общего для его эпохи.

использование. Гревс пишет, что это понятие у Карсавина является размытым. Даже если ученому и удастся найти такого среднего человека, то это точно не большинство, а явное меньшинство в обществе тех времен. Кроме того, попытки «притушить» Франциска Ассизского и вывести из него среднего человека вызывают у Гревса жесткое неприятие. По мнению Гревса, во-первых, неверно подводить разницу между выдающимся богословом и средним человеком к такому количественному критерию. Во-вторых, основной религиозный фонд, утверждает Гревс, у масс и у выдающихся в религиозном отношении личностей неодинаков, соответственно, и какое-либо сведение одного к другому невозможно. Кроме того, Гревс отмечает, что Карсавин и сам часто путает понятия среднего человека в предложенной им трактовке и в обычном понимании, т. е. обывателя. Карсавин постоянно путает понятия массы, среднего человека и выдающейся индивидуальности, считает Гревс. По его мнению, Карсавин изучает не религиозность масс или среднего человека, а «религиозность избранного идеалистического меньшинства». Гревс пишет, что религиозность среднего человека — это некий общий знаменатель, обобщение от единиц, вывод общих черт, но вывести их невозможно, так как слишком мало источников, а «окрашивать обывателя полинявшими цветами Франциска Ассизского» — значит отдаться заблуждению. Вывод Гревса заключается в том, что в том понимании, которое предлагает нам Карсавин, средний человек вообще не представляет научного интереса, так как в принципе малорелигиозен. Религиозность масс — это народная религия, религия обывателей, совокупность «религиозных элементов в жизни малокультурного, необразованного большинства в населении страны» [14, с. 343], — пишет Гревс. А средний человек Карсавина — неудачный методологический оборот, в котором запутался и сам автор.

Сложно сказать, что в теоретических взглядах Гревса первично: его концепция исторического развития, которая таким образом аффицировала его формулировки понятия культуры, или же некоторая изначальная концепция культуры, которая повлияла на его исторический метод. Скорее, в его творчестве стоит признать понятия культуры и истории неразрывно связанными и представляющими некоторое динамическое единство.

Педагогическая и профессорская деятельность Гревса оставила значительный след в российской исторической науке. Его профессиональная карьера сложилась таким образом, что самореализация произошла более в работе с учениками, нежели непосредственно в исследованиях. В 1899 г. после выхода первой книги историка «Очерки из истории римского землевладения (преимущественно во времена империи). Т. 1», была запланирована вторая часть этого труда. Однако в скором времени ученик Т. Моммзена Отто Гиршфельд опубликовал основательную статью по земельной собственности в Римской империи, таким образом как бы «подрезав» замысел Гревса. Это стало ударом для Гревса, он на долгое время отошел от занятий историей поздней империи и обратился больше к исследованию городов и культуры Средних веков. В это же время он стал активнее заниматься педагогической деятельностью, проводить регулярные семинары и собирать вокруг себя талантливых учеников. В результате Гревс и сам признавал, что реализовал себя скорее в своих учениках и университетских занятиях, нежели собственно в науке. Многие его ученики разделяли эту позицию: Л. П. Карсавин в процессе вышеупомянувшегося конфликта фактически отказался признавать исследовательский авторитет учителя, Г. П. Федотов в личной переписке называл его «дамский профессор», В. В. Вейдле писал, что больше в нем было педагога, нежели ученого. Однако отрицать вклад Гревса в историческую науку было бы безосновательно, скорее, его можно считать опосредованным, так как количество подготовленных им выдающихся историков и философов значительно. О его семинарах остались, в частности, следующие воспоминания: «Под вдохновляющими и зовущими к труду впечатлениями его лекций и практических занятий на всю жизнь слагались вкусы и научные привычки его учеников, навсегда определялись многие элементы их исторического мировоззрения» [15, с. 36]. Примечательно, что Гревсу удалось взрастить целую школу медиевистов, часть из которых осталась на профессиональном поприще, другие же стали выдающимися философами. Интересен и тот факт, что в результате Октябрьской революции в школе условно образовались две ветви: советская и эмигрантская. Среди учеников Гревса есть как выдающиеся советские историки: О. А. Добиаш-Рождественская, А. И. Хоментов-

ская, Н. П. Анциферов, Е. Ч. Скржинская и др., — так и мыслители, оказавшиеся в эмиграции: Г. П. Федотов, Л. П. Карсавин, В. В. Вейдле, епископ Кассиан (Безобразов), К. В. Мочульский и др. Через эту «философскую» ветвь учеников Гревсу удалось оказать влияние и на становление русской философии культуры. В русском зарубежье особенно активно будет развиваться религиозная философия культуры, одной из особенностей ее станет тесное переплетение с философией истории. Насущные культурные задачи, стоящие перед русскими эмигрантами — сохранение, развитие и трансляция русской культуры, — будут постоянно обращать их к осмыслению исторического пути России. Бурные политические события XX в. будут усиливать этот интерес. Одной из центральных тем внутри философии культуры русского зарубежья станет вопрос о прерывности истории и ее смысле. Эти вопросы будут ставить в своих работах и Г. П. Федотов, который в эмиграции будет активно заниматься историей культуры Древней Руси, и Л. П. Карсавин, который чуть позже примкнет к евразийскому течению. Прервалась ли история России с приходом советской власти? Есть ли какой-то непреходящий смысл, скрывающийся за злобой дня и ускоряющегося течения времени? Имеет ли смысл пребывающее во времени культурное творчество и есть ли у него каналы связи с вечностью? Некоторые ответы на приведенные вопросы в значительной степени отталкивались от взгляда на культуру, который развивал Гревс на своих университетских занятиях.

Литература

1. *Свешников А. В.* Иван Михайлович Гревс и петербургская школа медиевистов начала XX века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
2. *Гревс И. М.* История Средних веков: лекции, читанные в Санкт-Петербургских высших женских курсах в 1892–1893 гг.: составлены слушательницами 3 курса. СПб.: Литогр. Руднева, 1892–1893. Ч. 1–2.
3. Общая история европейской культуры / под ред. И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Н. И. Кареева, М. И. Ростовцева. Т. 1. СПб.: Брокгауз — Ефрон, 1908.
4. *Гревс И. М.* Кровавая свадьба Буондельмонте. Жизнь итальянского города в XIII в. Л.: Брокгауз — Ефрон, 1925.
5. *Федотов Г. П.* Собрание соч. в 12 т. Т. 12. Письма Г. П. Федотова и письма различных лиц к нему. М.: Тэтис Паблишн, 2008.
6. *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. М.: URSS, 2011.

7. Гревс И. М. О культуре (Мысли при чтении «Переписки из двух углов» Вячеслава Иванова и М. О. Гершензона, Петербург: «Альконост», 1921) // Мир историка: идеалы, традиции, творчество. Омск: Курьер, 1999. С. 279–318.
8. Человек с открытым сердцем. Автобиографическое и эпистолярное наследие И. М. Гревса. СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004.
9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
10. Гревс И. М. Фюстель де Куланж // Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб.: Брокгауз — Ефрон, 1902. Т. 36а.
11. Иванов В. И., Гершензон М. О. Переписка из двух углов. М.: Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006.
12. Свешников А. В. Как поссорился Лев Платонович с Иваном Михайловичем (история одного профессорского конфликта) // Новое литературное обозрение. 2009. № 96. С. 42–72.
13. Гревс И. М. Рец. На: Л. П. Карсавин «Очерки религиозной жизни Италии XII–XIII вв.» // Научный исторический журнал. 1913. № 1. С. 80–91.
14. Гревс И. М. Новый труд по религиозной истории Средневековой Италии в русской научной литературе // ЖМНП. 1913. № 12. С. 336–405.
15. Каганович Б. С. Русские медиевисты первой половины XX века. СПб.: Гиперион, 2007.

References

1. Sveshnikov A. V. (2016) “*Ivan Mihajlovich Grevs i peterburgskaya shkola medievistov nachala XX veka*” [Ivan Mikhailovich Grevs and St. Petersburg School of Medievalists of the early twentieth century], Centr gumanitarnyh iniciativ, Moscow, St. Petersburg, Russia.
2. Grevs I. M. (1892–1893) “*Istoriya srednih vekov: lekicii, chitannyye v Sankt-Peterburgskih vysshih zhenskikh kursah v 1892–1893 gg.: sostavleny slushatel'nicami 3 kursa*” [The History of the Middle Ages: lectures given at the St. Petersburg Higher Courses for Women in 1892–1893: compiled by 3 year students], Rudnev Lithography, St. Petersburg, Russian Empire.
3. Grevs I. M. (ed.) (1908) “*Obshchaya istoriya evropejskoj kul'tury*” [General history of European culture], vol.1, Brockhaus — Efron, St. Petersburg, Russian Empire.
4. Grevs I. M. (1925) “*Krovavaya svad'ba Buondel'monte. ZHizn' ital'yanskogo goroda v XIII v.*” [Bloody wedding of Buondelmonte. The Life of the Italian city in the XIII century], Brockhaus — Efron, Leningrad, USSR.
5. Fedotov G. P. (2008) “*Sobranie sochinenij v 12 tomah. T. 12. Pis'ma G. P. Fedotova i pis'ma razlichnyh lic k nemu*” [Collected Works in 12 volumes, vol. 12. Letters of G. P. Fedotov and letters of various persons to him], Tethys Publishing, Moscow, Russia.
6. Aiken H. (2011) “*Istoriya i sistema srednevekovogo mirosozercaniya*” [The history and system of the medieval worldview], URSS, Moscow, Russia.
7. Grevs I. M. (1999) “On Culture (Thoughts on reading Gershenzon and Ivanov «Correspondence between Two Corners»” in Ryzhenko, V. G. (ed.), *Mir istorika, idealy, tradicii, tvorchestvo* [World of historian: ideals, traditions, creativity], Kur'er, Omsk, Russia.

8. Vahromeeva O. B. (ed.) (2004) “*CHelovek s otkryтым serdцем. Avtobiograficheskoe i epistolarynoe nasledie I. M. Grevsy*” [A man with an open heart. Autobiographical and epistolary heritage of I. M. Grevs], SPbSU Publishing House, St. Petersburg, Russia.
9. Rickert H. (1998) “*Nauki o prirode i nauki o kul'ture*” [Science and history: A critique of positivist epistemology], Respublika, Moscow, Russia.
10. Grevs I. M. (1902) “Fustel de Coulanges” in Brockhaus F. A. and Efron I. A. (ed.) *Encyclopedic Dictionary*, Brockhaus — Efron, St. Petersburg, Russian Empire.
11. Gershenzon M. O. and Ivanov V. I. (2006) “*Perepiska iz dvuh uglov*” [Correspondence between Two Corners], Vodolej Publishers; Progress-Pleyada, Moscow, Russia.
12. Sveshnikov A. V. (2009) “How Lev Platonovich quarreled with Ivan Mikhailovich (the story of one professorial conflict)”, *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literature Review], vol. 96, pp. 42–72.
13. Grevs I. M. (1913) “Book review on Leo Karsavin «Essays on the religious life of Italy XII–XIII centuries»”, *Nauchnyj istoricheskij zhurnal* [Historical research Journal], no. 1, pp. 80–91.
14. Grevs I. M. (1913) “New Russian research on the religious history of medieval Italy”, *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Ministry of National Education Journal], no. 12, pp. 336–405.
15. Kaganovich B. S. (2007) “*Russkie medievisty pervoy poloviny XX veka*” [Russian medievalists of the first half of the 20th century], Hyperion, St. Petersburg, Russia.

УДК I (091)

Идейные истоки и цивилизационные перспективы историософии евразийства

А. М. Соколов, Н. В. Кузнецов

Статья посвящена проблеме интеллектуальных истоков и социокультурных оснований историософии евразийства. Авторы делают попытку произвести смысловое различие между понятиями «философия истории» и «историософия». В частности, они отмечают, что философии истории присущ ретроспективный интерес к прошлому, который задает логику социального развития до настоящего момента. Настоящее при таком подходе рассматривается как завершающая стадия исторического процесса, поэтому философия истории выступает всегда с позиции оценивания прошлого. Для историософии характерен интерес к перспективам будущего как осуществлению того, что задается деятельностью людей настоящего. Авторы утверждают, что историософское понимание бытия человека в мире является более высокой степенью самосознания свободы. С их точки зрения историософская тенденция в наиболь-

шей степени нашла выражение в России и Германии. Это объясняется особым цивилизационным статусом этих государств в структуре европейской цивилизации. В Германии историософская тенденция реализовалась в геополитических стратегиях. В России она реализовывается в контексте евразийского мирозерцания. Евразийство как научно-философское направление представляет собой попытку концептуализации национальной идеи современной России. Оно родилось из глубокого, исторически выстраданного многими поколениями переживания единства и целостности огромного пространства, обладающего непреодолимой силой и стремлением себя выразить, переформатировать свою дикую, необузданную, манящую прелесть в совершенную красоту человеческой культуры. В заключение авторы показывают причины различия историософских моделей Германии и России.

Ключевые слова: Историософия, философия истории, геополитика, национальное самосознание, самосознание свободы, буржуазная цивилизация, евразийство, цивилизационная инициатива.

THE IDEOLOGICAL ORIGINS OF CIVILIZATION AND PROSPECTS FOR THE HISTORIOSOPHY OF EURASIANISM

A. M. Sokolov, N. V. Kuznetsov

The article is devoted to the problem of intellectual origins and socio-cultural foundations of the historiosophy of Eurasianism. At the beginning of their research they make an attempt to make a semantic difference between the concepts of “philosophy of history” and “historiosophy. In particular, they note that the “philosophy of history” is characterized by a retrospective interest in the past, which sets the logic of social development to the present moment. The present in this approach is considered as the final stage of the historical process. Therefore, the philosophy of history is always from the position of assessing the past. For historiosophy is characterized by the interest of the future prospects, as the implementation of what is given by the activities of the people of the present. The authors argue that historicism understanding of human existence in the world is a higher degree of consciousness of freedom. From their point of view, the historiosophical tendency is most pronounced in Russia and Germany. Eurasianism as a scientific and philosophical trend is a conceptualization of the national ideas of modern Russia. This is due to the fact that all of humanity experiences the unity and integrity of a vast space, which makes it strive to express, transform its wild, unbridled, alluring charms into the perfect beauty of human culture. This is due to their special civilizational status in the structure of European civilization. In Germany, the historiosophical trend was realized in geopolitical strategies. In Russia, it is implemented in the context of the Eurasian worldview. In conclusion, the authors show the reasons for the difference between the historiosophical models of Germany and Russia

Keywords: Historiosophy, philosophy of history, geopolitics, national consciousness, self-consciousness of freedom, bourgeois civilization, Eurasianism, civilizational initiative.

Что такое историософия? Как правило, это понятие отождествляют с философией истории. И в этом есть определенный резон хотя бы потому, что сам термин был введен в употребление польским младогегельянцем Августом Цешковским (по сведениям Н. И. Кареева) в связи с полемикой по поводу философско-исторической концепции великого предшественника. Современная справочная и учебная литература чаще всего выражает ту же точку зрения. Наряду с этим хорошо известно мнение В. В. Зеньковского, видевшего в историософичности отличительную черту именно русской философской традиции. В самом деле, нельзя не согласиться с тем, что историософский мотив принижает практически всю философскую мысль России, начиная с Илариона Киевского. И Золотой век русской философии от П. Я. Чаадаева до Н. А. Ильина нельзя представить вне вопрошания о месте России в мировой истории.

И все-таки для начала мы бы хотели содержательно уточнить понятие «историософия». Коль скоро оно составляет отдельный элемент нашего языка, оно должно иметь и особенное содержание. Из истории русской философии мы знаем, что первую развернутую дефиницию историософии попытался дать Н. И. Кареев. Как известно, в его толковании она стало методологическим дополнением философии истории. В частности, он писал: «Под «историософией» я разумел совокупность теоретических принципов, которыми следует руководствоваться при построении философии истории как философского обозрения судеб человечества в прошлом с точки зрения совершающегося в истории прогресса» [1, с. 13]. Принимая в расчет то, что Кареев считал себя в первую очередь социологом, мы можем согласиться с И. Д. Осиповым: «Философия истории Кареева занимала место между кардинально отличающимися друг от друга религиозной историософией и историческим материализмом» [2, с. 142]. Не вдаваясь далее в подробности, обратим внимание на суждение А. В. Малинова, который совершенно справедливо отметил, что попытка Н. И. Кареева различить философию истории и историософию «скорее всего, может привести к обратному результату — их отождествлению» [3, с. 40]. Для нас это уточнение важно потому, что, на наш взгляд, именно здесь коренится суть отличия историософии от философии истории.

Следуя классической, данной Аристотелем методологической установке, всякое сущее определяется в соответствии с материальной причиной и целевой, то есть тем из чего, и тем *для* чего. Так вот, исходя из этого можно говорить, что философия истории рассматривает порядок становления действительности, или мира, как упорядоченного бытия, в ретроспективе его истока. Историософия же рассматривает тот же предмет в перспективе его осуществления, смыслового завершения. Для собственно философии истории наличное состояние бытия представляет собой безусловную данность, очевидный смысл которой проясняет смысл всех предшествующих событий. И гегелевское понимание истории — наилучшая демонстрация такого понимания истории.

Очевидно, что историософская методология принципиально отличается от философско-исторической. Философия истории преимущественно спекулятивна, потому что «изначально владеет» истинной картиной мира, согласовывая с ней искусно и искусственно отобранный материал из прошлого. Мы хорошо можем видеть это в классической гегелевской системе. То же самое мы видим в неолиберальной концепции от Ф. Фукуямы, в которой выражен ценностный постулат буржуазной цивилизации, утверждающий ее историческое, если не сказать «космическое», совершенство.

Историософия в настоящем видит прежде всего принципиальную незавершенность, даже хаотичность. Она стремится «схватить» эту хаотичность неким финальным принципом, на смысловом горизонте которого безобразность настоящего сможет получить космическое оправдание. Историософский взгляд служит некой апологетикой настоящего из будущего. Историософия в своем основании предельно позитивна, так как имеет дело с подлинно фактическим, эмпирическим материалом, схватываемым не спекулятивным сознанием, а практическим, деятельным разумом, спасающим себя в окружающем хаосе. Такой разум осуществляется только при условии, если он принимает решения, руководствуясь конструктивной интуицией, истинность которой определяется степенью созидательности деятельности. Отсюда и методологический отбор материала осуществляется по критерию отношения к созиданию. Для практического разума каждый акт — вопрос

жизни и смерти. Любой неверный шаг чреват гибелью. Но зато для него возможность сделать каждый последующий шаг — это и утверждение его самостоятельности (свободы), и подтверждение истинности выбранного направления, и все более отчетливое представление об избранной цели.

Степень отчетливости представления о цели — это основание социальной самоорганизации людей, генерирующих цивилизационный формат сознания, точнее, общественного сознания, становящегося субъектом исторического процесса. Единство сознания множества индивидов превращает их в подлинно разумных людей, понимающих друг друга, совместно, без принуждения действующих в силу отчетливости представления опознанной избранной цели. Именно поэтому для историософии первостепенным оказывается вопрос о субъекте истории, его происхождении и истоках. И в связи с этим нам бы хотелось высказать несколько соображений о влиянии германского духа и немецкой мысли на формирование евразийского мировоззрения в России. Тема эта кажется нам чрезвычайно актуальной, во-первых, потому, что по нашему глубокому убеждению идея Евразии есть подлинная, настоящая *цель* цивилизационного пути России, задача, которую недопустимо не решить. И, во-вторых, мы должны отдавать себе отчет обо всех аспектах, составляющих исполненность нашего самосознания. Наличие в нем германского элемента не может быть игнорировано в силу его закономерности, указывающей на определенное соучастие России и Германии в цивилизационном процессе.

Итак, идея Евразии как *цель* — это та идея, постижение которой населением России означает оформление в единое национальное *целое* — народ России. Зрелость национального самосознания — это не просто самобытная культура созерцательного присутствия в мире. Это способность самостоятельного принятия решений и реализации их в соответствии с логикой цивилизационного процесса, сложившейся с учетом его содержательной специфики. Пространственный аспект в цивилизационном процессе России играет принципиальную структурообразующую роль.

С высокой вероятностью можно утверждать, что ни один из известных в истории народов не воспринимал себя сам и не был вос-

принимаем другими народами в смысловом горизонте протяженно-пространственного определения. Для пояснения этого утверждения приведем два примера. Первый — ироничные рассуждения первого философски мыслящего русского ученого — П. Я. Чаадаева: «Вся наша история — продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел [4, с. 480]. <...> Чтобы заставить себя заметить, нам пришлось растянуться от Берингова пролива до Одера» [4, с. 330]. Как ни странно, приоритетность, если не сказать априорность географического, пространственно-протяженного фактора, осознанная Чаадаевым еще несколько десятилетий назад, оставалась теоретически неразрабатываемой русской научной мыслью. Второй пример взят из книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», вышедшей 1869 г.: «Взгляните на карту, — говорил мне один иностранец, — разве мы можем не чувствовать, что Россия давит на нас своею массой, как нависшая туча, как какой-то грозный кошмар» [5, с. 32]. Лишь к концу XIX столетия это упущение стало устраняться сразу по нескольким направлениям.

Одно из таких направлений открылось в связи возникновением и утверждением собственно евразийского дискурса. И хотя изначально этот дискурс имел исключительно геолого-географический смысл, тем не менее его академическое и мировоззренческое расширение угадывалось уже тогда. Тем более замечательно, что все это в значительной степени происходило в контексте русско-германского научного сотрудничества.

Здесь логичным будет начать с истории понятия «Евразия». Так еще выдающийся немецкий географ, натуралист Александр Гумбольдт, обозначая термином «Азия» оба евразийских континента, вероятно, в первой трети XIX в. уже видел в Европе только западную полуостровную часть огромного материка. Далее Карл Густав Ройшле в 1858 г. в «Справочнике по географии» (*Handbuch der Geographie*) использовал термин *Doppelerdtheil Asien-Europa* («Двоеземье Азия-Европа»), сохраняя приоритетность восточной территории по отношению к Западу. И только австрийский геолог Эдуарда Зюсс (1831–1914), который изобрел термин «Евразия», введя его в академическое обращение в книге «Лик земли» (*Das Antlitz der Erde*, 1885), утвердил европоцентристский статус понятия. Примечательно, что данным термином-понятием знамени-

тый ученый не только указывал на условность континентальной границы между Европой и Азией, но и стремился обосновать их геологическое и этническое единство и целостность²⁷.

Эти, казалось бы, внешние по отношению к становлению евразийского мирозерцания обстоятельства удивительным образом сочетаются с колоссальными духовными сдвигами, происходившими в жизни России того времени. На этот период приходится ускорение первой волны индустриализации, распространение капиталистических отношений и буржуазной идеологии. Все это сопровождается и синхронизируется с цивилизационным продвижением в азиатскую часть империи. Но в то же время намечается и неприятие новых ценностных установок, тем более что новая хозяйственная организация и порождаемый ею новый социально-политический уклад вступили в глубинное противоречие с традиционными формами жизни российского общества. Но ведь и бурное развитие капитализма в Германии породило не менее мощное протестное движение. В первую очередь оно, конечно, выразилось в распространении и усилении марксизма и росте рабочего движения. Но и возникновение теоретической геополитики было обусловлено новым статусом Германии в системе капиталистического мироустройства.

Тем самым мы хотим сказать, что историческое место идей Фр. Ратцеля как основоположника геополитики не может быть уяснено вне контекста тех трудностей, с которыми столкнулась Германия в период своего вхождения в число капиталистических держав. Ведь Франко-прусская война выражала один из первых внутриевропейских конфликтов, вызванных противоречиями между экономическими интересами национальных капиталов. Объединение же германских территорий в единое государство было, вероятно, единственно возможным актом, позволившим сохранить немцам национально-политический суверенитет и развить свою

²⁷ Заслуживает внимания и то, как были оценены заслуги Зюсса перед Россией. В 1901 г. он был награжден золотой медалью им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, которой поощрялись преимущественно русские путешественники-географы, «изучавшие Россию, страны, с нею сопредельные, а равно и те из более отдаленных стран, которые имеют отношение к России». А 28 января 1904 г. Зюсс был избран иностранным почетным членом Русского географического общества.

экономическую мощь. Однако других естественных предпосылок для поддержания своего реноме в перспективе развивающегося капитализма у Германии не было. «Распределение» планетарных колоний произошло фактически без ее участия. А капиталистическая система, как известно, не в состоянии функционировать без дешевых природных и трудовых ресурсов и без растущих рынков сбыта. Надо полагать, что именно в свете этих достижений и проблем и возникла «теория жизненного пространства» Фр. Ратцеля.

Но при чем же здесь Россия и евразийское мирозерцание?

В определенном смысле состояние Россия во второй половине XIX в. сопоставимо с тем, в котором находилась Германия. Суть его в трудностях вхождения в мировую капиталистическую систему. Понятно, что трудности России были другого рода, но разрешение их виделось именно в области пространственно-географического самоопределения. Отсюда схожий интерес к проблеме жизненного пространства. Правда, в России она получила иной акцент по причине именно обширности территорий, поэтому у нас вопрос стоял не столько о *расширении*, сколько об *освоении* жизненного пространства. В этой связи интересно проанализировать синхронное развитие своего рода философии пространства в Германии и в России. В первом случае она оформилась в теоретическую геополитику, во втором — в концепцию евразийства. Термином «концепция» нам бы хотелось подчеркнуть, во-первых, то, что евразийство имеет не столько теоретическое, сколько практико-мировоззренческое значение. А во-вторых, то, что евразийство остается неким цивилизационным нарративом, идеалом, как мы указали в самом начале, структурирующим социокультурную деятельность в России.

Говоря об идейном движении, получившем название «евразийство», невозможно обойти тот факт, что из текстов его создателей трудно понять степень влияния кого-либо из предшественников или современников. Так, ныне здравствующий знаток евразийства П. Серио вообще усомнился в знакомстве евразийцев с трудами европейских авторитетов в области географии и геополитики: «Возникает впечатление, что евразийцы совершенно не знали работ своих современников или непосредственных предшественников в области географии и геополитики России. Так, они, по-

видимому, не знали ни антропогеографических теорий Ф. Ратцеля, ни геополитических теорий Дж. Макиндера в применении к русской империи» [6, с. 86].

Действительно, при знакомстве с сочинениями Н. С. Трубецкого и его товарищей обращает на себя внимание отсутствие ссылок на исследования других ученых. И надо сказать, что это касается не только зарубежных, но и русских авторов. Скажем, даже имя В. В. Докучаева, чье учение о почвах оказало огромное влияние на евразийцев, встречается у них как бы между прочим. Но это не должно служить основанием для подозрений в том, что труды Докучаева, Ратцеля, Гумбольдта остались незамеченными русскими мыслителями. Невозможно представить, чтобы географ-экономист, дипломат, преподаватель немецкого университета в Праге Савицкий или ученый филолог-лингвист, стажировавшийся в городе академической славы Фр. Ратцеля Лейпциге, Трубецкой не были знакомы с классиками геополитики. Думаем, дело здесь в том, что по стилю работы евразийцев не претендовали на академизм и рассматривались самими авторами скорее в качестве полемико-публицистических сочинений.

И тем интереснее для нас сегодня провести своего рода небольшую герменевтико-генеалогическую реконструкцию идей евразийцев, чтобы наметить границы тождества и различия конгениальности немецкой и русской философских стилей мышления, отображающих специфику отношения к сущему. И обращение к наследию В. В. Докучаева и Фр. Ратцеля в данном случае будет очень иллюстративным.

Приведем лишь по два фрагмента, в которых обобщены результаты исследований и методологические установки русского и немецкого ученых. Фр. Ратцель: «Почва — конечный результат взаимодействия суши, воды и воздуха. <...> Их взаимодействие и составляет главным образом предмет географического исследования, так как отсюда вытекают почти все те явления, которые могут быть названы географическими» [7, с. 3].

У В. В. Докучаева читаем: «Почва есть такое же самостоятельное естественно-историческое тело, как любое растение, любое животное, любой минерал... оно есть результат, функция совокупной взаимной деятельности климата данной местности, ее рас-

тительных и животных организмов, рельефа и возраста страны, наконец, подпочвы, т. е. грунтовых материнских горных пород...» [8, с. 317].

Если бы не безукоризненный академический авторитет обоих ученых, совпадение этапов их научной деятельности, датировка выхода цитируемых произведений, то можно было бы заподозрить каждого из них в плагиате. На самом же деле в данном случае мы имеем дело именно с конгенитальностью немецкого и русского натуралистов, прошедших одну школу немецкого романтизма, пронизанного идеями И. Г. Гердера и способствовавшего развитию органистских теорий и в естествознании, и в гуманитарных науках.

Вторая пара фрагментов указывает на общую тенденцию удержания синтетичности научного знания, имманентного снятия противоречий, возникающих по причине его возрастающей специализации. Так, у Ратцеля читаем: «Земля носила в себе человека с появления первого зародыша органической жизни, так что все раньше созданное предсказывало человека. Земля воспитала его в борьбе со всеми ее силами и существами, и его частная история тесно переплетается с историей земли вообще» [9, с. 107]. В. В. Докучаев как бы подхватывает эту мысль: «Изучать следует не «отдельные тела, минералы, горные породы, растения и животных; и не отдельные стихии — огонь, воду, землю, воздух... Изучать надлежит их соотношения, ту генетическую вековечную и всегда закономерную связь, какая существует между силами, телами и явлениями, между мертвой и живой природой, между растительными и минеральными царствами, с одной стороны, человеком, его бытом и даже духовным миром — с другой. <...> И именно эти соотношения должны лежать в основе и всего склада человеческой жизни, со включением даже мира нравственного и религиозного» [8, с. 317–318].

Теперь о принципиальном отличии русской науки от западной науки в целом и от немецкой в частности, хотя даже в своем отличии путь, намеченный и В. В. Докучаевым, чуть раньше Д. И. Менделеевым, а после них продолженный Л. С. Бергом, В. И. Вернадским, Н. И. Вавиловым, в высшей степени развивал научные интуиции немецкого романтизма.

Еще раз прибегнем к сравнению Фр. Ратцеля и В. В. Докучаева. Лейтмотивом всех историософских построений немецкого учено-

го выступает принцип борьбы за почву как основу жизни: между растениями, между растениями и животными, между самими животными, наконец, борьба людей с растительностью, с дикими животными, с подобными себе существами. «В истории человечества стремление захватить возможно большее пространство является одной из наиболее могучих сил, и когда мы видим во всей истории прошлых веков и в жизни современных народов, что это стремление к захвату и удержанию за собой возможно большего пространства все более развивается, то это является повторением того, что уже тысячи раз совершалось в растительном и животном царствах» [9, с. 14]. В этих словах сформулирован принцип геополитики как социокультурной стратегии, вобравшей в себя всю полноту капиталистической экспансии. Правоммерно допустить, что появление подобной доктрины было востребовано, как мы уже сказали, в значительной мере ограниченностью перспективы социально-экономического развития Германии конца XIX — начала XX в. Фактически отрезанная от всех океанов, она с трудом могла претендовать на сохранение суверенитета, добытого с колоссальными усилиями, в противоборстве с морскими державами, тем более по правилам, установленным этими самими державами

Положение России совершенно иное. И трудности ее развития издавна были связаны не с ограниченностью жизненного пространства, а с его неосвоенностью, не с исчерпанностью природных ресурсов, а с целесообразным их использованием. Отсюда и ценностные установки исходят из другой мировоззренческой интуиции. Вот как ее определил В. В. Докучаев: «В мире царствует, к счастью, не один закон великого Дарвина, закон борьбы за существование, но действует и другой, противоположный, закон любви, содружества, самопомощи...» [8, с. 319].

Истоки идей, высказанных Фр. Ратцелем, мы видим у Т. Гоббса. Они с легкостью обнаруживают себя в кантовских представлениях о началах истории²⁸ и проникают в будущие геополитические интерпретации истории вплоть до К. Шмитта. Истоки же идей

²⁸ Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка [10, с. 10].

В. В. Докучаева могут быть обнаружены у М. В. Ломоносова и находят свое расширенное толкование в биогеохимии В. И. Вернадского, эволюционной теории номогенеза Л. С. Берга и — что особо хотим подчеркнуть — в историософии евразийства.

Специфический смысл историософии евразийства связывается двумя ключевыми понятиями: «месторазлитие» и «сродственность», или «сродство». Месторазвитие — понятие, изобретенное П. Н. Савицким, — противопоставляет принципу географического детерминизма принцип соответствия между людьми как социальной общностью и природной средой, в которой они себя обнаруживают и реализуют. В статье «Географический обзор России и Евразии» читаем: «Взаимное приспособление живых существ друг к другу в тесной связи с внешними географическими условиями создает свой порядок, свою гармонию, свою устойчивость... Такое широкое общежитие живых существ, взаимно приспособленных друг к другу и к окружающей среде и ее к себе приспособивших, понимается нами как месторазвитие» [11, с. 283].

Лейтмотив евразийцев заключается в настойчивом проведении идеи родства, т. е. структурного соответствия между духовным строем (интеллектуально-волевыми и психофизическими элементами) людей и ландшафтно-климатическим пространством, в которое они входят, удерживаются в нем, осваивают его, раскрывая его и свое внутреннее содержание. Речь не идет ни о какой причине обусловленности. Речь идет о симбиозе, основание которого — субстанция, если угодно, метафизическая встреча человека и природы. В контексте такого миропонимания место новоевропейской концепции общественного договора занимает идея соглашения между человеком и природой.

В рамках теорий Гоббса или Локка подлинность человека обнаруживается в результате договора между отдельными индивидами, породившими гражданский язык и прочие нормы совместного общежития. Евразийцы же намекают на изначальный договор между людьми и природой, основанный на языке космоса, как условие безусловного единства человека и стихии естества (природы). Отсюда происходит идея сродства, разворачивающаяся в учении евразийцев в теоретическое обоснование системы разного рода союзов: языковых, хозяйственно-бытовых, социальных, по-

литических. Так происходит в языковом пространстве Евразии — славяно-тюркско-алтайском. Трубецкой обращает внимание не на генетические различия языков, а на их схожие структурные элементы, выработанные в результате совместного опыта освоения Евразии. Такого же типа приобретенные сходства (сродства) П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский и др. обнаруживают в религиозных, нравственных, эстетических, бытовых формах социокультурной организации различных народов, осваивающих однородное пространство от Балтики до Тихого океана. Таким образом, для евразийцев ключевым фактором цивилизационного развития выступает не дивергенция, различие, дифференциация и, следовательно, конкуренция, а конвергенция, совпадение, сближение и, следовательно, сотрудничество. Отсюда преобладание коллективного хозяйствования, общинная собственность, интернационализм, религиозная веротерпимость, преобладание одной идеологии (идеократия), единоначалие государственной власти.

Проблема России — необъятный ее простор. Русский мир как евразийское пространство — это изобилие, а не просто богатство, это исполненность, «плеромность», т. е. неисчислимость источников благ. Это обстоятельство самым решительным образом предполагает соответствующую стратегию социокультурного освоения такого пространства. Опыт капиталистического освоения евразийского пространства (до революции 1917 г. и после 1991 г.) убедительно продемонстрировал его цивилизационную контрпродуктивность. Так, скажем, конкуренция, проистекающая из последовательного развития принципа частной инициативы, в условиях ресурсного изобилия функционально оказывается деструктивной. Плодотворное соперничество возможно при условии, что противники обладают соизмеримыми (примерно равными) исходными, собственными, т. е. неотчуждаемыми, интеллектуально-волевыми ресурсами. Победителем в каждом цикле противоборства будет тот, кто наиболее изобретателен в использовании своего потенциала. Но едва только конкуренты получают доступ к неограниченному (здесь и сейчас неисчерпаемому) источнику благ, как их изобретательность переориентируется на овладение этим источником. А так как источник неисчерпаем, то владение не означает освоение. Такого рода владение обещает, с одной стороны, субъек-

ту, им обладающему, перенасыщение и обнищание тем, кто к нему непричастен. В экономическом ракурсе пресыщение чревато утратой мотивации предпринимательства, обнищание — социальным взрывом. Видимо, понимая это, евразийцы симпатизировали многим инициативам советской власти в России.

Евразийство как научно-философское направление представляет собой попытку концептуализации национальной идеи современной России. Оно родилось из глубокого, исторически выстраданного многими поколениями переживания единства и целостности огромного пространства, обладающего непреодолимой силой и стремлением себя выразить, переформатировать свою дикую, необузданную, манящую прелесть в совершенную красоту человеческой культуры. «Естественные богатства Евразии и их распределение открывают ей путь к экономической самодостаточности и превращают ее как бы в континент-океан. <...> Единство этого океана-континента отличается весьма своеобразными чертами, которые соответствуют этническому типу евразийца и явственно сказались в истории Евразии» [12, с. 41].

Евразийство сформировалось благодаря тому, что это исторически выстраданное переживание получило методическое, цельное воспитание европейского и в первую очередь немецкого просвещения. Евразийство себя осуществит, актуализирует, если сумеет раскрыть онтологию русской цивилизации, покоящуюся в необъятных глубинах и необозримых просторах степи, лесостепи, тайги и тундры.

В связи с этим отметим еще одно обстоятельство, которое нельзя не учитывать, размышляя об особенностях России. Вот как о нем в своих лекциях по русской истории высказался Н. О. Ключевский, сравнивая исходные условия становления западноевропейской цивилизации и нашего российского мира: «Там бродячий германец усаживался среди развалин, которые прямо ставили его дикие привычки и представления под влияние мощной культуры, в среду покоренных ими римлян, становившихся для него живыми проводниками и истолкователями этой культуры. Восточные славяне, напротив, увидели себя на бесконечной равнине, своими реками мешавшей им плотно усесться, своими лесами и болотами затруднявшей им хозяйственное обзаведение на новоселье, среди

соседей, чуждых по происхождению и низших по развитию, у которых нечем было позаимствоваться и с которыми приходилось постоянно бороться, в стране ненасиженной и нетронутой, прошлое которой не оставило пришельцам никаких житейских приспособлений и культурных преданий, не оставило даже развалин, а только одни бесчисленные могилы в виде курганов, которыми усеяна степная и лесная Россия» [13, с. 48].

Эта сторона нашей «странной» истории никем не принималась в расчет. Но ведь изначальная, «фундаментальная дикость» (неустроенность), «доставшаяся нам в удел», должна быть возведена еще в степень пространственной бескрайности. Европа с ее благоприятными ландшафтно-климатическими и геополитическими условиями возделывалась в продолжение, по крайней мере, трех тысячелетий. Русская история Евразии началась в лучшем случае в конце XVI в. И прошедшие четыре столетия понадобились для того, чтобы приблизиться к пониманию специфики нашей собственной цивилизационной инициативы; к пониманию того, что эта инициатива рождается через усмотрение принципов, которые открываются национальному самосознанию, осваивающему неисчерпаемость евразийского пространства, данного здесь и сейчас, ожидающего проявления того, что вложено в него вечностью.

Литература

1. Кареев Н. И. Историология (Теория исторического процесса) // Социология истории Николая Кареева. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. С. 6–213.
2. Осипов И. Д. Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996.
3. Малинов А. В. Очерки по философии истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2013.
4. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1991.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
6. Серю П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структуризма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1980-е годы / М.: Языки славянской культуры. 2001.
7. Ратцель Фр. Земля и жизнь: сравнительное земледоведение. Т. 1–2. СПб. 1903–1906.
8. Докучаев В. В. К учению о зонах природы. Т. 3. М.: Сельхозгиз, 1949. С. 317–329.

9. Синицкий Л. Д. Политическая география (по Ратцелю). М., 1899.
10. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. в 6 т. М.: Мысль, 1966. С. 5–23.
11. Савицкий П. Н. Географический обзор России и Евразии // П. Н. Савицкий. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 279–294.
12. Савицкий П. Н. Евразийство. Опыт систематического изложения // П. Н. Савицкий. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 13–78.
13. Ключевский В. О. Курс русской истории // В. О. Ключевский. Соч.: в 9 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987.

References

1. Kareev N. I. (2000), *Istoriologiya (Teoriya istoricheskogo processa)* [Historiology (Theory of historical process)], *Sociologiya istorii Nikolaya Kareeva*, SPb., SPbGU, pp. 6–213. (In Russia)
2. Osipov I. D. (1996), *Filosofiya russkogo liberalizma (XIX — nachala XX veka)* [Philosophy of Russian liberalism (XIX — early XX century)]. SPb., SPbGU. (In Russia)
3. Malinov A. V. (2013), *Ocherki po filosofii istorii v Rossii* [Essays on the philosophy of history in Russia] SPb., Intersocis. (In Russia)
4. Sériot P. (2001) *Struktura i tselostnost'. Ob intellektual'nykh istokakh strukturalizma v Tsentral'noi i Vostochnoi Evrope. 1920–1930 gg.* [Structure Et Totalité: Les Origines Intellectuelles Du Structuralisme En Europe Centrale Et Orientale]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ. (In Russian)
5. Chaadaev P. Y. (1991), *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma v 2-h t* [Complete works and selected letters], vol. 1, M., Nauka Publ. (In Russia)
6. Danilevskij N. Y. (2008), *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe], M., Institut russkoj civilizacii Publ. (In Russia)
7. Ratcel' Fr. (1903–1906), *Zemlya i zhizn': sravnitel'noe zemlevedenie* [Land and life: a comparative geography] T. 1–2. SPb. (In Russia)
8. Dokuchaev V. V. (1899), *K ucheniiu o zonakh prirody. Gorizontaľnye i vertikaľnye pochvennyye zony* [The teaching about the zones of nature. Horizontal and vertical soil zones], Tip. SPb. gradonachal'stva, St. Peterburg, Russia.
9. Sinickij L. D. (1899), *Politicheskaya geografiya (po Ratcelyu)* [Political geography (by Ratzel)] Moscow. (In Russia)
10. Kant I. (1966), *Ideya vseobshchej istorii vo vseмирно-grazhdanskom plane* [The idea of a universal history with cosmopolitan intent] Kant I. Sochine-niya v 6-i tomah. Moscow, Mysl' Publ. (In Russia)
11. Savickij P. N. (1997), *Geograficheskij obzor Rossii i Evrazii* [Geographical overview of Russia and Eurasia], P. N. Savickij. Kontinent Evraziya. Moscow, Agraf, pp. 279–294. (In Russia)
12. Savickij P. N. (1997), *Evrazijs'tvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniya* [Eurasianism. Experience a systematic exposition], P. N. Savickij, Kontinent Evraziya. Moscow, Agraf, pp. 13–78. (In Russia)
13. Ključevskii V. O. (1987), *Kurs russkoi istorii* [The course of Russian history], pt. IV in Ključevskii V. O., Sochineniya [Works], in 9 vols., vol. 4, Mysl', Moscow, Russia.

УДК 1(091)

Соотношение универсального и национального в истории отечественной философско-педагогической мысли (избранные персоналии)

Л. Е. Шапошников

В истории русской философии анализ отечественного просвещения занимает видное место. Мы остановимся на рассмотрении взглядов трех мыслителей: Н. М. Карамзина, Ю. Ф. Самарина и В. В. Розанова, так как в их творчестве достаточно подробно освещается интересующая нас тема — соотношение универсального и национального в образовательном процессе. Целью исследования является стремление доказать, что вышеназванные мыслители предложили достаточно эффективную схему взаимодействия универсального и национального компонентов в образовании, при которой сохраняется значение общечеловеческих ценностей и в то же время развиваются «коренные начала» русской нации. В статье используются следующие методы: историко-логический, позволяющий понять логику анализируемых концепций и их преемственность; сравнительный метод, при помощи которого выявляется своеобразие взглядов анализируемых мыслителей; метод историко-философской реконструкции, дающий возможность оценить значение социального контекста в творчестве мыслителей. В результате проведенного анализа выявлено, что названные философы выступали против подражательности в сфере образования и абсолютизации значения универсальных ценностей. Они убедительно доказали значение национального компонента в просвещении, который формирует прежде всего духовно-нравственные ориентиры в поведении личности. Сделан вывод о том, что в рассматриваемых подходах предлагается программа диалектического взаимодействия универсального и национального в образовательном процессе. Она является актуальной и для сегодняшней ситуации в России, реформирующей систему образования.

Ключевые слова: универсальное, национальное, реформа, культура, образование, общество, история.

**CORRELATION BETWEEN THE “UNIVERSAL” AND “NATIONAL” IN
THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY AND PEDAGOGY
(SELECTED PHILOSOPHICAL PORTRAITS)**

L. E. Shaposhnikov

In the history of Russian philosophy the analysis of the role of educational doctrines deserves a close investigation. The present research is centered around scrutinizing the views of three outstanding scholars — N. M. Karamzin, J. F. Samarin and V. V. Rosanov,

since the theme of the interplay of the “universal” and “national” in the educational process has received considerable attention in their works. The prime aim of this paper is to promote the idea suggested by the aforementioned philosophers about the effectiveness of combining the conventional and nationally specific components in education, which could allow preserving the common human values and developing the authentic Russian features. To reach this aim a number of methods was used: historico-logical (enabling to understand the logic of the analyzed concepts and their progression), comparative (allowing to pinpoint the specific features of the scholars’ doctrines) and a method of historical and philosophical reconstruction (providing an opportunity to evaluate the role of the social context in the philosophers’ systems of views). The results of the conducted analysis demonstrate that the scholars under consideration were opposed to the “copying” pattern in the educational sphere as well as attributing the dominant role to the “universal” component. Their main claim laid in positing the national values as the key ones for personal development in the course of education. The paper arrives at the conclusion that the approaches considered put forward an idea about the dialectical interaction of the “universal” and “national” in the process of education. It remains relevant in the contemporary context in Russia that is undergoing a period of educational reforms.

Keywords: universal, national, reform, culture, education, society, history.

Российское образование, с одной стороны, связано с общими процессами, происходящими в интеллектуальной сфере во всем мире, но с другой стороны, образование относится к «коренным началам» образа жизни того или иного народа. Отрыв от национальных корней приводит к потере духовно-нравственных ориентиров в области просвещения; в то же время изоляция от мирового образовательного процесса неизбежно сопровождается застойными явлениями в данной сфере и приводит к научному провинциализму. В этой связи понятно, какая сложная задача стоит перед мыслителями, стремящимися понять образование как важнейший элемент национальной жизни, имеющий сущностную основу, и в то же время как динамично развивающийся процесс, стремящийся ответить на глобальные вызовы времени.

Педагогические идеи, оценка отечественного просвещения присущи большинству известных русских мыслителей. На наш взгляд, взаимодействие универсального и национального компонентов в просвещении достаточно ярко представлено в творчестве Н. М. Карамзина, Ю. Ф. Самарина и В. В. Розанова, на характеристике идей которых мы и остановимся.

Во взглядах Николая Михайловича Карамзина в течение его жизни можно наблюдать сложную эволюцию. В письме к князю П. А. Вяземскому он отмечает, что если молодые люди часто бывают «либералистами», т. е. либералами, жаждущими перемен, то зрелые мужи, к которым историк относит и себя, наслаждаются «деятельностью душевных сил своих, в полной независимости духа, поклоняясь не идолам, а только Богу» [1, с. 369]. Однако Н. М. Карамзин не был пассивным наблюдателем жизни русского государства, а, напротив, до конца дней своих занимал активную гражданскую позицию, пытаясь повлиять на политику властей. В молодые годы он разделял либеральные идеи и был умеренным западником, правда, непоследовательным. С его точки зрения, существует единый всемирно-исторический процесс и все народы идут «вслед друг за другом». Западные страны оказались «впереди Руских по крайней мере шестью веками». И только Петр разорвал «завесу, которая скрывала от нас успехи разума человеческого». Обвинения царя-реформатора в том, что вследствие его действий русский народ потерял свой характер и «нравственную физиогномию», по мнению Карамзина, проистекают «от недостатка в основательном размышлении». Более того, мыслитель делает вывод о том, что «все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Руских» [1, с. 141].

В данных тезисах, несомненно, присутствуют западнические установки, однако уже в «Письмах русского путешественника» есть моменты, выходящие за эти границы. Так, Н. М. Карамзина возмущают те россияне, которые, пусть на исковерканном французском языке, все же пытаются «с Руским не говорить по Руски», и в так называемом «хорошем обществе без французского языка будешь глух и нем». В таком отношении к родному языку проявляется отсутствие «народного самолюбия». В действительности же, как он считает, «наш язык и для разговоров право не хуже других» [1, с. 151]. А ведь язык составляет основу национального самосознания. Следовательно, уже в конце XVIII в. у мыслителя существуют определенные противоречия в оценке значимости самобытных и универсальных ценностей для социума. Поэтому, на наш взгляд, и можно говорить не о последовательном, а об уме-

ренном западничестве Н. М. Карамзина. В то же время не случайно журнал, который он издавал, был назван «Вестник Европы» — тем самым как бы подтверждался европейский статус России.

Молодой Карамзин считал просвещение не только «врожденным свойством человека», но и главной силой обновления общества: оно есть «палладиум благонравия». Следовательно, если законодатель, т. е. правитель, является другом человечества и заботится об общественном благе, то тогда «будет же первым законом твоим — просвещение». Причем чем более «свет учения» проникает «в самые темнейшие пещеры невежества», тем ближе «золотой век», при котором «исчезнут все нравственные гарпии, доселе осквернявшие человечество» [1, с. 68].

В этот период будущий историограф считает образовательный процесс универсальным, т. е. наднациональным, высшие образцы которого находятся в современной Западной Европе. Ее история показывает, что «века служат разуму лестницею, по которой он возвышается к своему совершенству, иногда быстро, иногда медленно» [1, с. 80]. Удивительный прогресс просвещения наблюдался в античную эру, которая была «блестящей эпохой человечества». Затем наступает период Средневековья, который Карамзин в духе просветительской традиции оценивает как «варварство многих веков, варварство ума и нравов». Но в ходе развития общества «медленно редела, медленно прояснялась сия густая тьма». И когда она рассеялась, «солнце наук воссияло и философия изумила нас быстрыми своими успехами». Наконец, в XVIII в. род человеческий дошел «до крайней степени возможного просвещения», но вместо его возвышения грянула революция, и люди оказались «на развалинах надежд и замыслов». В этих рассуждениях мыслителя содержатся определенные противоречия, так как, с одной стороны, просвещение «изгоняет общественные пороки», а с другой — на вершине его развития человечество снова «погружается в варварство». Осознавая это противоречие, Карамзин считал, что наука и истинное просвещение к кризисным явлениям в обществе не имеют отношения, они всегда «благотворны и ведут к добродетели». Негативные последствия вызывает «распространение ложных идей», именно они «пагубны для нашего спокойствия». Сами «ложные идеи» являются следствием невежества, которое может

принимать вид науки, но в ходе истории «все ложное гибнет... одна истина не страшится времени». В силу этой закономерности, по его мнению, разум должен «обратиться на устройство мирного блага жизни». Достижение этой цели связывается с развитием подлинного просвещения, ибо в нем одном «найдем мы спасательный антидот для всех бедствий человеческих» [1, с. 79]. Революция во Франции показала несостоятельность той «философии, которая все решить хочет», и тем самым создались условия, при которых «зло настоящее послужит к добру будущему». В этом процессе восстановления статуса просвещения должна принимать участие и Россия. В «Письмах русского путешественника» он подчеркивает, что Петр I, преодолев «русское упрямство», сделал «нас гибкими, способными учиться и перенимать». Его реформы еще раз убедили, что «путь образования, или просвещения, один для народов, все они идут им вслед друг за другом» [1, с. 140]. Инициативу Петра I в области просвещения поддержала Екатерина II, желая «просветить народ, образовать Россию». Однако «Историческое похвальное слово Екатерине II» было написано уже в самом начале XIX в., в период, когда преклонение перед Западом у мыслителя начинает уступать более взвешенной оценке его традиций. Он согласен с тем, что «просвещение требует хорошего воспитания», оно же «должно быть двояким», т. е. содержать общие правила в воспитании человека, единые во всех странах, и «политическое воспитание гражданина, различное по образу Правлений». Если в первом случае речь идет о христианских ценностях, то во втором формируется «любовь к отечеству, к его учреждениям и все свойства, нужные для их целости» [1, с. 183].

Новое отношение к национальному компоненту в просвещении ярко проявилось в статье «О новых благородных училищах, заводимых в России», опубликованной в 1802 г. в «Вестнике Европы» [2, с. 358–366]. Она начинается с традиционного для Карамзина тезиса о благотворном влиянии образования на развитие страны. Данное положение в полной мере понимает Александр I, отсюда его желание «способствовать просвещению в России и спасительным успехам воспитания». Однако увеличение числа учебных заведений, выделение финансовых средств на их содержание еще не решает в полной мере проблему развития отечественного

образования. Все дело в том, что в богатых дворянских семьях «воспитание детей наших доверено иностранцам», но поскольку их содержание обходится «ежегодно около 1000 рублей», то для бедных дворянских семей они недоступны. Однако даже тогда, когда имеется иностранный педагог, его наличие не удовлетворяет «потребностей воспитания». Ибо иностранец никогда «не поймет нашего естественного, или народного, характера» и не будет учитывать его свойства, никогда «он с чувством не скажет слова о России, о ее Героях, народной чести и не воспалит в учениках искр Патриотизма». Следовательно, в этом случае просвещение в России не станет «основанием частного и государственного благоденствия». Данная ситуация сохранится до тех пор, «пока не будет Руских хороших учителей, которые единственно могут вселять в юное сердце чувства и правила доброго Россиянина».

Динамичное развитие образования в России, повышение его качества требует подготовки отечественных учителей и «для частного воспитания и для училищ». Поэтому Карамзин предлагает «завести особенную педагогическую школу», причем на первых порах в нее следовало бы призвать немецких профессоров, так как «педагогика нигде так не усовершенствована, как в Германии».

Итак, хотя в современных условиях, по мнению историографа, мы не можем «обойтись без иностранных учителей», но «должно взять меры», которые помогут преодолеть эту зависимость. Одной из таких мер является формирование чувства собственного достоинства. Из этого не следует, что русские должны думать, будто они «всех и во всем лучше», но им необходимо «по крайней мере знать цену свою». Излишнее смирение «о народном своем достоинстве вредно», ибо «кто самого себя не уважает, того, без сомнения, и другие уважать не будут» [1, с. 233]. Это неуважение часто формируется в силу того, что в сфере образования и науки у россиян пока мало собственных достижений. Иностранцы — «завистники русских» — также пытаются «всех убедить», что у них имеется «только в высшей степени переимчивость». В этой связи, по их мнению, в России якобы не может быть развитой науки и передовой системы образования. Карамзин не соглашается с подобной позицией, хотя и признает, что «в науках мы стоим еще позади других». Однако русские обладают громадными потенциальными

возможностями, и вскоре они будут «равняться с иностранцами». Сама «способность к переимчивости» не есть ли «знак превосходного образования души», что свидетельствует о способности русского народа к обучению, к творческому освоению новых идей? По мере развития образования и накопления знаний все более ясным становится убеждение, что «мы никогда не будем умны чужим умом». Поэтому период «подражания» заканчивается и русские «со временем должны быть сами собою». Период ученичества необходим, но «горе и человеку и народу, который будет всегдашним учеником» [1, с. 237].

Преодоление ученичества не означает отказа от знаний, полученных западными учеными, более того, развитие общества показывает, что они необходимы для «благоденствия: художества, искусства, науки», но надо помнить, что «государства могут стоять на одной степени гражданского просвещения», имея при этом разные традиции и нравы. Изменения в духовной сфере, если они носят органический характер, происходят не насильственно, а эволюционно, так как «для утверждения новых обычаев требуется долговременность» [1, с. 292]. При стремлении к сохранению «гражданских добродетелей», главной из которых является патриотизм, государство, заимствуя у другого полезные сведения, не должно нарушать «коренные национальные начала» и обычаи, определяющие «гражданское достоинство» его жителей.

Итак, Н. М. Карамзин, с одной стороны, признает наличие в образовании универсальных знаний, общих для всего человечества; с другой стороны, он полагает, что они должны сочетаться с самобытными началами, связанными с традициями и культурой русского народа. Эти же установки развивает и Юрий Федорович Самарин, посвятивший данной теме ряд специальных работ, в том числе статьи «Два слова о народности в науке», «О народном образовании» и др.

Российское просвещение, как считает мыслитель, обладает двумя главными недостатками.

Во-первых, отечественное образование «далеко еще не освободилось от подражательности». Правда, наиболее одиозные формы этого процесса уже в прошлом: «мы не проповедуем» поклонение иностранному лишь «потому, что оно чужеземно». Рассуждая

о прогрессе образования, российские ученые подчеркивают, что им удалось достигнуть высоты знаний, которая недоступна «никому пристрастному увлечению». Однако в действительности «под этим мнимым беспристрастием скрывается невольное пристрастие к чужому и неумение сочувствовать своему» [3, с. 386].

Во-вторых, в силу приверженности образованного класса «западной учености» существует ярко выраженное отрицательное отношение «мыслящего наблюдателя к народной среде». Он как бы наполнен «желанием добра меньшей своей братии», стремлением ее просветить, но в результате «не находит в ней никаких зародышей» [4, с. 134], поэтому «русскому простонародному быту» противопоставляется понятие образованности, сводимой к отвлеченным знаниям и абстрактным положениям, игнорирующей внутреннее, духовно-нравственное состояние личности.

Подлинная образованность является «творчеством народного духа», и ее достоинство будет зависеть, очевидно, от глубины духовных убеждений народа и «от объема и глубины его нравственных требований». Духовная сфера народной жизни во многом определяется религией, и Самарин убежден, что если взять образованность, «завершившую полный круг своего развития», то вы «найдете в основе ее систему религиозных верований» [4, с. 141].

Именно из них «вытекают нравственные понятия», под влиянием которых формируются семейно-бытовые и социальные отношения, а они в свою очередь «выливаются в юридические формы законов и учреждений». Вера также теснейшим образом связана с культурой, с традициями того или иного народа, она оказывает существенное влияние на развитие его интеллекта. Все эти обстоятельства приводят к формированию «народной образованности», на основе которой происходит «свободное усвоение знаний», их «внутренняя оценка и выбор», иными словами, они становятся внутренним достоянием личности и разрушают «перегородку между жизнью и знанием». Следовательно, образованность имеет национальную окраску и каждый «исторический народ являет собою оригинальное и самостоятельное развитие».

Отстаивая данное положение, Ю. Ф. Самарин отнюдь не отрицает наличия в познании и образовании моментов, которые не связаны с национальным своеобразием, а носят универсальный

характер. Рассматривая отношение «народных начал к цивилизации» (а последняя трактуется им как понятие очень близкое просвещению, поэтому «мы их даже строго не различаем»), он предлагает следующее решение этой проблемы. Оказывается, есть цивилизация «общая, всемирная, сближающая народы и для всех обязательная», а есть еще «цивилизация частная, свойственная каждому историческому народу и, следовательно, для других необязательная» [4, с. 282]. Они должны существовать друг с другом, а не подменять одна другую. К сожалению, в России просвещение часто сводится к ценностям «всеобщей цивилизации», тогда как специфические черты национального образования и воспитания игнорируются. Поэтому, когда русский народ призывают учиться, часто под этим понимается отказ от того, «чем ты дорожишь как русский, с чем ты сроднился и сжился». Признавая достижения западной цивилизации в усовершенствовании «условий житейского комфорта», соглашаясь с тем, что она накопила многочисленные фактические знания, связанные прежде всего с естественными и техническими науками, отмечая ее достижения в совершенствовании «внешних форм общежития», мы в то же время должны признать, что эти успехи не отменяют «требования самостоятельного народного мышления». Все дело в том, что познавательный процесс предполагает наличие субъекта и объекта познания, а отношения между ними сопровождаются выработкой точки зрения. Причем она не может формироваться «сама собою лишь как плод изучения». Точка зрения определяется «воспитанием мыслящего субъекта в самом широком значении слова: коренными его убеждениями, всецело наполняющими его и которыми он проникается постепенно, вдыхая в себя воздух семьи, родины и т. д.» [5, с. 407].

Следовательно, точка зрения есть итог не только личного, но и «народного развития», при этом именно последнее имеет «значительность историческую». Ю. Ф. Самарин не принимает противопоставление народности и научной истины: для него эти понятия находятся в сложных взаимоотношениях друг с другом. Он утверждает, что «для нас, как и для всех, цель составляет истина, а не народность» [4, с. 151], но развитие научного знания происходит благодаря народному творчеству, ибо «общечеловеческое осуществляется в истории и постигается через народность». Органическое

развитие нации приводит к тому, что в ней происходит «жизненное осуществление начал истинных», и в то же время становится ясным, что является для нее «началами инородными». Русская народность «вследствие всего воспитания нашего» приобщилась «к инородному взгляду на вещи». Отечественные мыслители, ориентирующиеся на западные ценности, считают подобную ситуацию нормальной. Однако в действительности данное положение дел не дает проявиться «началам истинным» и закрепляет установки, которые «нам представляются односторонними, т. е. относительно ложными». Мыслитель еще раз подчеркивает, что нельзя понимать «народное как ложное», а «общечеловеческое как истинное», напротив, «мысль, воспитанная в среде живой народности», сможет «усвоить себе общечеловеческое» при сохранении своей самобытности. Следовательно, народность не только не враждебна истинному познанию, но она «есть существенное условие успешного развития науки и движения науки вперед» [4, с. 151].

В понимании значения народности в сфере познания может быть ошибочным не только ее игнорирование, но и абсолютизация ее роли, что также «ведет к произволу, односторонности и тесноте воззрений». Подобная тенденция проявляется как «неразумное, безотчетное и преднамеренное отрицание чужого потому только, что оно чужое, при недостатке своего». В результате она «не поведет к расширению области знания» [4, с. 119]. Особенно ярко значение народного начала для научного познания заметно в гуманитарных науках. Существуют многочисленные примеры, когда те или иные факты истории трактуются представителями разных национальностей совершенно различно. Однако данная ситуация характерна не только для истории — она встречается и «в других науках, занимающихся человеком, а не природою». В праве, философии, политэкономии, по мнению Ю. Ф. Самарина, «встречаются на каждом шагу столь же резкие противоположности, которых корень — в различии точек зрения на один и тот же предмет» [4, с. 112]. Они зависят «от убеждений ученого», от его «природных сочувствий», от традиций, на которых «воздвигается веками народное и личное просвещение».

Присутствие народного компонента в области гуманитарного знания делает необходимым и участие «народности в образо-

вании». Это участие должно проявиться в том, что «формальное внешнее образование», имеющее общечеловеческие корни, необходимо дополнить «внутренним духовным воспитанием», приведенным в согласие «с целой системой народных убеждений».

Конечно, путь преобразования и развития просвещения труден, и в силу этого «должны мы действовать с последовательной твердостью», отказавшись от надежды достигнуть быстрого успеха, но именно на этом пути, как убежден Ю. Ф. Самарин, будет реализовано «историческое призвание России».

Василий Васильевич Розанов также считал, что без развития просвещения наше отечество не сможет выполнить свою историческую роль. Его оригинальные взгляды были в центре внимания «образованной публики» начала XX в., и хотя у него нет специальных больших работ, анализирующих проблемы воспитания и образования, но были опубликованы десятки статей, посвященных этой тематике, часть из них, относящаяся к 1893–1898-м годам, вошла в сборник «Сумерки просвещения».

Анализируя российскую систему образования и воспитания, мыслитель отмечает ее определенные успехи, так как «мы имеем дидактику и ряд дидактик; мы имеем методiku и ряд методик; мы имеем вообще педагогику как теорию, но в России нет того, что можно назвать философией воспитания и образования». Ее предметом является и содержательное раскрытие самих этих феноменов, и определение их значения «в ряду... остальных факторов, наконец, необходимо соотнесение задач воспитания и образования с сущностными свойствами человека и целями истории». Без решения этих методологических задач само по себе усовершенствование методик и дидактических приемов преподавания даст результат «скорее отрицательный, нежели положительный» [6, с. 621]. Философия воспитания и образования, по мнению В. В. Розанова, особое внимание должна обратить на три «первенствующих принципа», а именно национальности, семейности и практицизма. Для нашей темы интересен прежде всего первый из этих принципов.

Проблема русской национальной школы была для него одной из основных. Он не приемлет космополитической системы, считая, что «создание человека вне духа своей культуры, синтетиче-

ски собранного из элементов всех цивилизаций, есть идея крайне искусственная» [6, с. 368]. В то же время в российской гимназии смешиваются три разнородные сферы знания: во-первых, классические языки и античная культура; во-вторых, христианское вероучение и история; в-третьих, собрание «точных, внешних познаний человека о себе и о природе». Особенно много вопросов вызывает засилье в гимназическом образовании классических языков. Во всех сферах деятельности, где «теория смешивается с практикой», реформы происходят «на основании предварительного испытания», однако, «к глубокому несчастью судеб народного образования в России, этот здравый и осторожный путь никогда не был у нас школьным путем» [7, с. 563]. Данное замечание в полной мере относится и к «приказному классицизму», который вопреки мнению общественности был принят «не культурно, а как «бумага к исполнению».

В связи с этим В. В. Розанов приводит интересные факты, относящиеся к «ярому поклоннику» классического образования Д. А. Толстому. Оказывается, сам реформатор гимназий «не был вовсе отличным классиком» и даже брал уроки по древним языкам, чтобы «хоть поверхностно ознакомиться с рекомендуемой им вещью» [7, с. 236]. Более того, по мере реализации министерских установок становилось все более ясным, что вводится в гимназиях «не столько классицизм, сколько германизм». Но если для немцев и других западноевропейцев «латинский быт и строй и культура и, следовательно, образование» есть элементы и универсальной, и национальной традиции, то мы, русские, «ничего оттуда не взяли непосредственно, а если что и взяли, то через немцев и французов» [7, с. 610]. В результате гимназисты «остались скорее совсем без образования, чем с классическим образованием». Поэтому необходимо вернуть школу к национальным традициям и поставить «на первом месте отечествоведение». Вместо безжизненных грамматических схем и бездумной зубрежки ученики будут изучать отечественную историю, географию своей страны, фольклор, русскую культуру и особенно литературу. При этом обучение не должно «отгораживать» гимназию от мирового культурного и образовательного процесса, и для этих целей следует «более основательно» овладеть современными ев-

ропейскими языками. Реализация программ, связанных с «отечествоведением», позволит преодолеть «культурное рабство» перед Западом и занять в отношении его положение «сотрудника, собрата, который прежде всего не теряет уважения к своему “я”» [7, с. 611].

Это очень важное положение, которое доказывает, что В. В. Розанов отнюдь не отвергает универсальные ценности в образовании, но подчеркивает: они должны дополняться отечественными национальными традициями.

Отвечая на упреки противников национальной школы, утверждающих «недостаточность собственно русских начал для образования», В. В. Розанов справедливо отмечал, что подобные рассуждения «пусты и ничтожны уже потому, что мы этих начал никогда не применяем в школе» [7, с. 362]. Более того, совершенно обоснованным, с точки зрения мыслителя, является стремление представить «самобытные начала в образовании» как начала отсталые, консервирующие «отечественное невежество» и противостоящие общечеловеческим универсальным ценностям. В среднем общем образовании «все должно быть национально, но национальное должно быть и всемирно удовлетворительно» [8, с. 39]. Русская культура и наука, отечественная педагогика достигли такого развития, при котором не только возможно, но и нужно ориентировать просвещение на развитие национальной школы. Этот вывод мыслителя актуален и сегодня, когда под лозунгами «отказа от отживших традиций» из школы изгоняются гуманитарные знания, формирующие национальное самосознание.

Историческое развитие России привело к особому значению государства и его органов в различных сферах общественной жизни. В силу данного обстоятельства от Министерства народного просвещения многое зависит в «самочувствии российского образования», утверждает мыслитель. Однако высший орган управления просвещением можно назвать «министерством по поводу просвещения», так как «косвенные и скрытые его задачи господствовали и подавляли в нем прямые и открытые цели»: вместо решения главных проблем образования, связанных «с духом и культурой», со статусом учителя, с удовлетворением потребностей общества в «грамотных работниках», министерство «регулирует

подробности», «вводит различные комбинации предметов», «регламентирует прием учеников в школу» и т. п. При этом оно в своей деятельности постоянно «сверяется с западными образцами», часто выбирая среди них для подражания отнюдь не лучшие. Поэтому, как замечает В. В. Розанов, «у нас вся глупость с иностранным акцентом» [7, с. 339]. Мыслитель, анализируя деятельность министров просвещения в России, констатирует тот факт, что они не разделяют славянофильской ориентации. По его мнению, это удивительное явление: «никогда даже опыта не было поставить во главе русского училищного дела человека традиций Киреевских, Хомякова, Аксаковых, Тютчева» [9, с. 339].

Образовательная система, как и общество в целом, подвержена изменениям, но надо понимать, что школа — это не просто «сумма порядков». Просвещение связано с духовными традициями, с уровнем развития культуры и науки, в силу этого «школа вырабатывается даже не веком, а веками» [8, с. 34]. В этой связи понятно, что стремление постоянно реформировать образование, причем часто на основе западных идей, приводит к разрушению «устойчивости учебной системы». Вместо декларируемого реформаторами «ускорения прогресса» происходит «огромная задержка в развитии страны». Только благодаря сохранению образовательных традиций «вся страна получает устойчивую цель своих умственных напряжений» [8, с. 361]. Славянофилы как раз и предлагали программу сохранения самобытных начал при проведении «образовательной политики», и данная установка близка В. В. Розанову. При этом еще раз отметим, что самобытность для него не означает отсталости, а, напротив, выступает базисом позитивного развития, позволяющего на равных «вписаться» в мировой образовательный процесс.

Итак, анализ взглядов Н. М. Карамзина, Ю. Ф. Самарина и В. В. Розанова показывает, что они выступали за диалектическое взаимодействие универсального и национального компонентов в образовании. При таком подходе сохраняется значимость общечеловеческих ценностей и в то же время они обогащаются самобытными традициями, укорененными в национальном самознании. Данные установки актуальны и сегодня, когда российская образовательная система активно реформируется.

Литература

1. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010.
2. Карамзин Н. М. О новых благородных училищах, заводимых в России // Вестник Европы. 1802. № 8. С. 358–366.
3. Самарин Ю. Ф. О народном образовании // Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. М.: Эксмо, 2003.
4. Самарин Ю. Ф. Соч. Т. 1. М.: Издание Д. Ф. Самарина, 1877.
5. Самарин Ю. Ф. Замечания на заметки «Русского Вестника» по вопросу о народности в науке // Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. М.: Эксмо, 2003.
6. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 28. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009.
7. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009.
8. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 19. М.: Республика, 2004.
9. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 23. М.: Республика; СПб.: Росток, 2007.

References

1. Karamzin N. M. (2010), *Izbrannyye trudy*, [Selected works], ROSSPEN, Moscow, Russia.
2. Karamzin N. M. (1802), “About the new noble schools started in Russia”, *Vestnik Evropy*, no. 8, pp. 358–366. Russia.
3. Samarin Yu. F. (2003), “About national education”, in Nolde B. E. *Yuriy Samarin i ego vremya* [Yuri Samarin and his time], Izdatelstvo Eksmo, Moscow, Russia. pp. 385–405.
4. Samarin Yu. F. (1877), *Sochineniya* [Collected works], vol. 1, Izdaniye D. F. Samarina, Moscow, Russia.
5. Samarin Yu. F. (2003), “Remarks on notes of the “Russian Herald” on the question of nationality in science”, in Nolde B. E. *Yuriy Samarin i ego vremya* [Yuri Samarin and his time], Izdatelstvo Eksmo, Moscow, Russia. pp. 405–416.
6. Rozanov V. V. (2009), *Sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Collected works in 30 volumes], vol. 28, Respublika, Moscow, Russia, Rostok, St. Petersburg, Russia.
7. Rozanov V. V. (2009), *Sobraniye sochineniy v 30 tomakh*, [Collected works in 30 volumes], vol. 27, Respublika, Moscow, Russia, Rostok, St. Petersburg, Russia.
8. Rozanov V. V. (2004), *Sobraniye sochineniy v 30 tomakh*, [Collected works in 30 volumes], vol. 19, Respublika, Moscow, Russia.
9. Rozanov V. V. (2007), *Sobraniye sochineniy v 30 tomakh*, [Collected works in 30 volumes], vol. 23, Respublika, Moscow, Russia, Rostok, St. Petersburg, Russia.

Сведения об авторах

Барташевич Татьяна Юрьевна — канд. филос. наук, доц.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; t.bartashevich@spbu.ru

Tatiana Yu. Bartashevich — PhD in Philosophy, Associate Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; t.bartashevich@spbu.ru

Беседин Артем Петрович — канд. филос. наук; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119234, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корпус 4; izf@philos.msu.ru

Artem P. Besedin — PhD in Philosophy; Lomonosov Moscow State University, Lomonosovsky Prospekt, 27, building 4, Moscow, 119234, Russian Federation; izf@philos.msu.ru

Быстров Владимир Юрьевич — д-р филос. наук, проф., заведующий кафедрой философской антропологии; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; vyb83@yandex.ru

Vladimir Yu. Bystrov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophical Anthropology; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; vyb83@yandex.ru

Ванчугов Василий Викторович — д-р филос. наук, проф.; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1; vanchugov@gmail.com

Vasily V. Vanchugov — Dr.Sci. in Philosophy, Professor; Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; vanchugov@gmail.com

Васильева Марина Юрьевна — канд. филос. наук, доц.; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1; vasmar204@rambler.ru

Marina Yu. Vasilieva — CSc (PhD) in Philosophy, Associate Professor; Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; vasmar204@rambler.ru

Газимагомедов Газимагомед Гамзатович — д-р полит. наук, проф.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; g.gazimagomedov@spbu.ru

Gazimagomed G. Gazimagomedov — Dr. Sci. in political sciences, Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; g.gazimagomedov@spbu.ru

Данилов Александр Николаевич — д-р социол. наук, проф., чл.-корр. НАН Беларуси; Белорусский государственный университет, Республика Беларусь, 220004, Минск, пр. Независимости, 4; a.danilov@tut.by

Alexander N. Danilov — Dr. Sci. sociological sciences, Professor; Belarusian State University, 4, Nezavisimosti avenue, 220030, Minsk, Republic of Belarus; a.danilov@tut.by

Держивицкий Евгений Викторович — канд. филос. наук, доц.; Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9; e.derzhivickij@spbu.ru

Evgeniy V. Derzhivickiy — PhD in Philosophy, Associate Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e.derzhivickij@spbu.ru

Дудник Сергей Иванович — д-р филос. наук, проф.; директор Института философии; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; s.i.dudnik@gmail.com

Sergei I. Dudnik — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; s.i.dudnik@gmail.com

Камнев Владимир Михайлович — д-р филос. наук, проф.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; kamnev4@yandex.ru

Vladimir M. Kamnev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; kamnev4@yandex.ru

Кедрова Марина Олеговна — канд. филос. наук, доц.; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, к. 4; mkedrova@gmail.com

Marina O. Kedrova — PhD in Philosophy, Associate Professor; Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; mkedrova@gmail.com

Кротов Артем Александрович — д-р филос. наук, проф., заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1; krotov@philos.msu.ru

Artem A. Krotov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, Head of the Department of History and Theory of World Culture; Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; krotov@philos.msu.ru

Крюкова Ксения Вячеславовна — канд. полит. наук, ст. преп.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; kskryu@gmail.com

Ksenia V. Kryukova — PhD in political science; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; kskryu@gmail.com

Кузнецов Никита Всеволодович — д-р филос. наук, доц.; Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9; nikita2554@mail.ru

Nikita V. Kuznecov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; nikita2554@mail.ru

Ларионов Игорь Юрьевич — канд. филос. наук, доц.; Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9; i.larionov@spbu.ru

Igor' Yu. Larionov — PhD in Philosophy, Associate Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; i.larionov@spbu.ru

Левит Георгий Семёнович — д-р биологич. наук, приват-доцент (Йенский университет), научный сотрудник; Университет Кассель, ул. Генриха Плетта, 40, 34109, Кассель, Германия; georgelevit@gmx.net

Georgy S. Levit — Dr. Sci. rer. nat. habit, Privatdozent (FSU Jena), research scientist, Institute for Biology, Kassel University, Heinrich-Plett-Str. 40, 34109, Kassel, Germany; georgelevit@gmx.net

Лунгина Дарья Андреевна — канд. филос. наук, доц.; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1; loungina@yandex.ru

Darya A. Loungina — PhD in Philosophy, Associate Professor; Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; loungina@yandex.ru

Лвов Александр Александрович — канд. филос. наук, ст. препод.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; a.lvov@spbu.ru

Alexander A. Lvov — PhD in Philosophy, senior lecturer, Department of Ontology and Epistemology, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; a.lvov@spbu.ru

- Марков Борис Васильевич** — д-р филос. наук, проф.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; b.markov@spbu.ru
- Boris V. Markov** — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; b.markov@spbu.ru
- Мачкаркина Ольга Дмитриевна** — д-р филос. наук, проф.; Мурманский государственный технический университет, Российская Федерация, 183010, Мурманск, ул. Спортивная, д. 13; odmachkarina@yandex.ru
- Olga D. Machkarina** — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; Murmansk State Technical University 13, Sportivnaya Str., Murmansk, 183010, Russian Federation; odmachkarina@yandex.ru
- Мионов Владимир Васильевич** — д-р филос. наук, проф., чл.-корр. РАН, декан философского факультета, заведующий кафедрой онтологии и теории познания; Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1; vlamironov@yandex.ru
- Vladimir V. Mironov** — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, Assoc. member RASIO Dean of Philosophic Faculty, Head of the Department of Ontology and the Theory of Knowledge; Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; vlamironov@yandex.ru
- Мионов Дмитрий Геннадьевич** — канд. филос. наук, доц.; Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1; d-21312556@yandex.ru
- Dmitry G. Mironov** — PhD in Philosophy, Associate Professor; Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; d-21312556@yandex.ru
- Муравьев Андрей Николаевич** — д-р филос. наук, доц.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9
- Andrey N. Murav'ev** — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
- Овчинникова Елена Анатольевна** — канд. филос. наук, доц.; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; ovchinnikova@yandex.ru
- Elena A. Ovchinnikova** — PhD in Philosophy, Associate Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; ovchinnikova@yandex.ru
- Осипов Игорь Дмитриевич** — д-р филос. наук, проф., заведующий кафедрой истории философии; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; idosipov@mail.ru
- Igor D. Osipov** — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Philosophy; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; idosipov@mail.ru

Перцев Александр Владимирович — д-р филос. наук, проф.; Уральский федеральный университет, Российская Федерация, 620000, Екатеринбург, пр. Ленина, 51–319; apertzev@mail.ru

Aleksandr V. Pertsev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; Ural Federal University, Russian Federation, 620000, Ekaterinburg, pr. Lenina, 51–319; apertzev@mail.ru

Погоняйло Александр Григорьевич — д-р филос. наук, проф.; Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, Россия, Санкт-Петербург; Университетская набережная, д. 7–9; apogoniailo@gmail.com

Alexander G. Pogoniailo — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; apogoniailo@gmail.com

Розова Екатерина Олеговна — канд. филос. наук, ассистент; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», Е-307; rozova.ekaterina@gmail.com

Ekaterina O. Rozova — Ph.D in Philosophy, Assistant of Professor; Lomonosov Moscow State University Russian Federation, 119991, Moscow, Leninskie gory, Moscow State University, building “Shuvalovsky”, E-307; rozova.ekaterina@gmail.com

Соколов Алексей Михайлович — д-р филос. наук, проф., заведующий кафедрой социальной философии и философии истории; Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург; Университетская набережная, д. 7–9; docentsokolov@yandex.ru

Aleksey M. Sokolov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy and Philosophy of History; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; docentsokolov@yandex.ru

Соколов Евгений Георгиевич — д-р филос. наук, проф., заведующий кафедрой русской философии и культуры; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; EGSlov@gmail.com

Evgeniy G. Sokolov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Russian Philosophy and Culture; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; EGSlov@gmail.com

Стребков Александр Иванович — д-р полит. наук, проф., заведующий кафедрой конфликтологии; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; a.strebkov@spbu.ru

Alexander I. Strebkov — Dr. Sci. in political sciences, Professor, Head of the Department of Conflictology; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; a.strebkov@spbu.ru

Уве Хоссфельд — проф. (Dr. rer. nat. habit., Prof), исследовательская группа «Био-дидактика» (Биненхауз); Йенский Университет им. Фридриха Шиллера, ул. Ам Штайгер 3, 07743, Йена, Германия; uwe.hossfeld@uni-jena.de

Hossfeld Uwe — Dr. rer. nat. habit., Professor, Biology Education Research Group (“Bienenhaus”), Friedrich-Schiller University Jena, Am Steiger 3, D-07743 Jena, Germany; uwe.hossfeld@uni-jena.de

Шапошников Лев Евгеньевич — президент НГПУ им. К. Минина, д-р филос. наук, проф., заведующий кафедрой философии; Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина, Российская Федерация, 603950, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 1; Shaposhnikov_le@mininuniver.ru

Lev E. Shaposhnikov — the president of NGPU of K. Minin, Dr. Sci. of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy; Kozma Minin Nizhniy Novgorod State Pedagogical University, 1, Ulyanova Str., Nizhniy Novgorod, 603950, Russian Federation; Shaposhnikov_le@mininuniver.ru

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Сборник научных статей

Редактор *Н. С. Венёва*
Корректор *М. Д. Андреева*
Компьютерная верстка *А. М. Вейшторт*
Обложка *Е. Р. Куныгина*

Подписано в печать 00.00.2019. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.
Усл. печ. л. 31. Планируемый тираж 0000 экз. (1-й завод — 000 экз.). Заказ №

Издательство Санкт-Петербургского университета.
199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11.
Тел./факс +7(812) 328-44-22
publishing@spbu.ru



publishing.spbu.ru

Типография Издательства СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

Книги Издательства СПбГУ можно приобрести по издательским ценам
в Доме университетской книги СПбГУ

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5
Тел. (812) 329-24-71

Часы работы: 10.00–20.00 пн. — сб., а также на сайте publishing.spbu.ru