

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

22



Санкт-Петербург
2011

ВЕЧЕ

**Журнал
русской философии
и культуры**



Выпуск 22. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – 254 с.

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета философского факультета
С.-Петербургского государственного университета*

**Редактор-издатель
А. Ф. Замалеев**

**Главный редактор
Ю. Н. Солонин**

Редакционный совет:

А. И. Бродский (СПбГУ), **Ю. А. Бубнов** (Воронежский гос. ун-т),
В. Д. Губин (РГГУ), **С. И. Дудник** (СПбГУ),
А. Ф. Замалеев (СПбГУ, пред.), **В. С. Никоненко** (СПбГУ),
Л. Е. Шапошников (Нижегородский гос. пед. ун-т).

Подготовка выпуска:

А. Ф. Замалеев, А. Е. Рыбас, А. В. Костомясова

© Редколлегия номера, составление, 2011

© Авторы статей, 2011

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.

СОДЕРЖАНИЕ

КОЛОНКА РЕДАКТОРА

ФИЛОСОФИЯ И ГОРОД..... 5

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ

В. С. Никоненко. ИДЕЯ ИСТОРИИ В ДРАМЕ А. С. ПУШКИНА
«БОРИС ГОДУНОВ»..... 7

Е. М. Путина. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НРАВСТВЕННОГО
СОЗНАНИЯ И. И. ЛАПШИНА..... 24

К 140-ЛЕТИЮ Н. О. ЛОССКОГО

Э. В. Тихонова. Н. О. ЛОССКИЙ КАК ПСИХОЛОГ И ФИЛОСОФ... 43

Г. П. Выжлецов. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ
Н. О. ЛОССКОГО В ХХІ в. 68

А. С. Степанова. Н. О. ЛОССКИЙ И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ... 78

А. Е. Рыбас. Н. О. ЛОССКИЙ КАК КРИТИК ПОЗИТИВИЗМА..... 87

К. С. Кондратенко. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛ-
РЕАЛИЗМА Н. О. ЛОССКОГО..... 105

О. В. Павенков. МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ Н. О. ЛОССКОГО 111

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

А. И. Бродский. РУССКИЙ ПАНУЭЛ. Историко-эзегетический
очерк..... 114

ПРЕДСТАВЛЯЕМ КАФЕДРУ

С. И. Дудник, А. С. Колесников, А. Б. Рукавишников, Р. В. Светлов.
СТАРШЕ ФАКУЛЬТЕТА (к юбилею кафедры истории философии
Санкт-Петербургского университета) 134

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Н. И. Кареев. ОБЩАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНЫХ
НАУК (предисловие и публикация *А. В. Малинова*)147

И. Д. Осипов. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА В ФИЛОСОФИИ
Н. И. КАРЕЕВА174

ПУБЛИКАЦИЯ ИНОСТРАННОГО АВТОРА

Beata Zielewska-Rudnicka. POLSCY MYŚLICIELE O FILOZOFII
ROSYJSKIEJ186

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Г. Ф. Сунягин. ФИЛОСОФИЯ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ208

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

С. А. Троицкий. ОБРАЗ «ЧУЖОГО-СИЛЬНОГО» В НАРОДНОЙ
КУЛЬТУРЕ224

А. В. Костомясова. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Р. Ю. ВИППЕРА231

МИР УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ЖИЗНИ

А. В. Шалаева. ЗАМЕТКИ О ПЕРВОМ ВСЕМИРНОМ
УНИВЕРСИТЕТСКОМ КОНГРЕССЕ237

ПОЭЗИЯ

Баир Дугаров. СТРУНА ЗЕМЛИ И НЕБА247

АВТОРЫ НОМЕРА.....251

Дни петербургской философии – 2010

ФИЛОСОФИЯ И ГОРОД

Есть города, с которыми накрепко связано представление о той или иной форме духовно-творческой деятельности: Афины – философия, Иерусалим – религия, Рим – юриспруденция, Лондон и Париж – социальные теории...

В России два города, две столицы разделяют подобную участь: Москва и Петербург. Москва – это центр православия, средоточие русской святости, Петербург – «город философский», как это было признано едва ли не с самого момента его основания. Современный автор, к примеру, считает, что история Петербурга «формировала такую духовную традицию, которая была особенно благоприятна для развития философии, конкретнее, того ее направления, которое было связано не с религией, а с научной мыслью, не с мистическим, а с эстетическим сознанием» (М. С. Каган). Это безусловно так, если иметь в виду только *сциентизированный реализм* Н. Г. Чернышевского, послуживший истоком известной петербургской школы философской антропологии (от И. М. Сеченова до А. А. Ухтомского).

Но, разумеется, петербургская философия не замыкалась в пределах одного только сциентизма. В ней наличествовали и другие идейные течения, существенно влиявшие на общий строй и характер отечественного любомудрия. Прежде всего это *духовно-академический платонизм*, упороченный трудами В. Н. Карпова, выдающегося переводчика и издателя сочинений Платона. В 1840 г. он выпустил в свет трактат «Введение в философию», в котором с позиций античного классика сформулировал теорию синтетизма. Ее основополагающий тезис «все как одно» требовал уяснения «закона гармонического бытия вселенной». Карповский

синтетизм стоит в близком родстве с философией всеединства В. С. Соловьева, поэтому неудивительно, что именно Петербург стал восприемником идей московского мыслителя. К этой же линии примыкает и Н. О. Лосский со своим постулатом «все имманентно всему», что свидетельствует о значительности той тенденции, которая сложилась в петербургской философии под влиянием духовно-академического платонизма.

Наконец, нельзя забывать и о таком специфически петербургском феномене, как *кантианствующий логицизм*. Его характерной чертой было слияние философии и гносеологии с целью выработки «научного мировоззрения» как антипода метафизики. Основоположник этого направления А. И. Введенский утверждал: «Логически непозволительно считать знанием какую бы то ни было метафизику; зато логически позволительно исповедовать любую метафизику в виде веры без всяких опасений, что она будет опровергнута знанием». Это строгое размежевание гносеологии и метафизики сохраняет свое значение и в современных традициях петербургского философствования.

Таким образом, вне всякого сомнения остается тот факт, что «петербургский текст» русской философии, во-первых, органично вплетен в общую ткань мировой философской мысли и, во-вторых, решительно противостоит различным проектам «самобытного мудрования» московского славянофильства.

А. З.

В. С. Никоненко

ИДЕЯ ИСТОРИИ В ДРАМЕ А. С. ПУШКИНА «БОРИС ГОДУНОВ»

Трагедия «Борис Годунов» была написана Пушкиным в 1825 г., а разрешение на публикацию полного текста Николай I дал только в 1830 г. Почему Пушкин обратился к эпохе Смуты, почему печатанье трагедии так надолго затянулось и почему все же Николай дал разрешение на выход в свет этого произведения. Эти вопросы, скорее, относятся к истории литературы, но так как Пушкин был философом-писателем, то, очевидно, ответы на данный вопрос должны содержать достаточно общие основания. Пушкин обращается к данной теме в силу проснувшегося у него поэтического интереса к историческим темам, так как только в этом случае он мог создавать эпические и драматические сочинения, в которых жизнь воспроизводилась в ее внутренней логике. Разумеется, исторические темы для поэзии должны были быть такими, которые позволили бы воспроизводить эпизоды наибольшего (героического) подъема духа исторических лиц или народа. В истории России немного было таких эпизодов, но они были, например, Иван Грозный, Дмитрий Донской, Владимир Святой, Андрей Курбский и т. п. Выбор Пушкина остановился на эпохе Бориса Годунова и для этого были свои причины, а именно: в эпоху Смуты впервые русский народ показал свое национальное сознание, народ принял активное участие в исторических событиях; эпоха Смуты и время, ей предшествовавшее, дали ряд крупных исторических деятелей, оказавшихся связанными единым действием, временем и пространством; наконец, Н. М. Карамзин в «Истории Государства Российского» показал характер одного из этих деятелей, разрешавшего не только политические, но и нравственные проблемы, более того, и народное предание, и имеющиеся сведения с большой долей

вероятности подтверждали это событие. Если мы учитываем тягу Пушкина к реальности изображаемых художественными средствами картин действительности, то сведения об убийстве царевича Димитрия была таким нравственным фактом, вокруг которого могла как раз и возникнуть трагедийная ситуация. Действительно, какие реальные сведения мы имеем о нравственных страданиях Ивана Грозного, Дмитрия Шемяки или Святополка Окаянного? Никаких. Наряду с этими чисто литературными причинами обращения Пушкина к теме были, возможно, и другие. Опять же, как в случае с «Евгением Онегиным», мы видим опасения Пушкина, что цензура не пропустит «Бориса». Пушкин сопровождал драму наибольшим количеством, по сравнению с другими своими сочинениями, различного рода объяснений, где, в частности, обращал внимание на различные подходы к исторической драме в литературе Европы, и, особенно, несколько раз говорил о стремлении французов применять исторические факты к оценке современности. Пушкин также говорил, что «кто-то» из окружения русского императора намекает на похожесть событий «Бориса Годунова» на недавние события (восстание декабристов) и на польские события (восстание в Польше в 1831 г.). Пушкин писал о нелепости подобных обвинений: «Драматический писатель не может нести ответственности за слова, которые он влагает в уста исторических личностей. Он должен заставить их говорить в соответствии с установленным их характером»¹. Но, возможно, не все было так просто, как объяснял Пушкин. Поэт мыслящий («я пишу и размышляю»), поэт с определенной системой нравственных ценностей, поэт, понимающий отличие поэтического произведения от исторического труда или прозаического сочинения, не мог писать поэму без всяких аналогий, сравнений, идей. А намеки и аналогии могли быть со стороны Пушкина, они могли быть замечены и со стороны власти и общества; нельзя забывать, что Александр I начинал свое царствование с убийства отца, Николай I – с расправы над декабристами, да и смута у нас была хотя бы во время пугачевщины. Но, все же, не эти намеки и аналогии были главным стимулом творческого порыва Пушкина; главное заключалось в той философии ис-

¹ Пушкин А.С. Письмо А. Х. Бенкендорфу. 16 апреля 1830 г. // Пушкин А.С. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 10. – М.; Л., 1949. С. 806.

тории, которую позволяли вывести или увидеть столь колоритные характеры данной эпохи.

Главным героем драмы Пушкина является Борис Годунов, так как на нем сходятся основные нити трагедии. Известна оценка трагедии Пушкина Белинским. Критик посвятил идее «Бориса Годунова» неизмеримо большее внимание, чем другим произведениям Пушкина. Белинский сводит основное значение трагедии к образу Бориса. Он написал так много и так интересно об этом русском царе, что его статья представляет самостоятельный научный, философский и художественный интерес. Главное утверждение Белинского состоит в том, что Пушкин некритически воспринимает взгляд Карамзина на Бориса Годунова. А этот взгляд заключался в том, что Борис Годунов погибает из-за совершенного им преступления – убийства малолетнего царевича Димитрия. Увлечшись этим сюжетом, Белинский стал анализировать деятельность Бориса, его характер и пришел к выводу, что Борис погибает не из-за своего преступления, которого он, возможно, и не совершал, а из-за образа своих действий, которые в нем показывают талантливого, умного, заботливого русского царя, царя типичного, соответствующего русским общественным условиям, но... имеющего на русский престол не больше прав, чем Шуйские, Романовы и др. Будучи талантом, а не гением, разъярял Белинский («Чтоб утвердиться самому на престоле и упрочить его за своим потомством, – ему нужно было преобразовать, перевоспитать Русь, внести в ее жизнь новые элементы. Но для этого у него не было никакой идеи, никакого принципа»¹), Годунов не смог кардинально изменить условия русской жизни в направлении глубинных интересов боярства и народа, в результате проявил слабость воли, неискренность чувств, недалекость ума. При таком раскладе власть рода Годунова рухнула как карточный домик при первом дуновении ветра, то есть появлении Самозванца. Надо сказать, что утверждая односторонность и некритичность понимания Пушкиным Бориса Годунова, Белинский сам, скорее, впадал в односторонность и некритичность, следуя своей мысли. Применение понятия о различии таланта и гения к анализу исторических лиц в какой-то

¹ Белинский В.Г. Собр. соч. В 9 т. Т. 6. – М., 1981. С. 442.

мере оправдано, но только задним числом и в определенном историческом контексте. Например, Белинский пишет, что гений никогда не оправдывается перед толпой, не обещает ничего, не лицемерит, берет власть как положенное ему по праву; да, это мы видим на примере Цезаря, Октавиана Августа, Кромвеля и других гениев, но о гениальности этих лиц мы судим постфактум, после свершения обстоятельств, которыми воспользовались они.. Или другое утверждение Белинского: народ не полюбил Годунова, несмотря на его заботы о благе народа, на мягкость, которую он проявил в начале своего правления и т. п., а вот Петр I, несомненный гений, проводил такие преобразования, которые оставили глубокий след в жизни народа, но проводил их часто посредством бесчеловечного обращения с этим же народом, и народ, тем не менее, любил его. Вообще-то в истории аналогии и заключения от предшествующих фактов относительно последующих значат мало и могут вызвать ошибку. Так и случилось с увлечением Белинского – попробовал бы он поместить Цезаря или Петра I во времена Годунова, а тогда уже и судить о характере и образе действий последнего, о его таланте или гениальности.

Годунов был сильной личностью, одно то, что он в условиях местничества и русских обычаев сумел взять верховную власть, уже подтверждает силу этой исторической личности. Своими действиями Годунов прервал обычное течение русской жизни: нарушил местничество, закрепостил крестьян, наконец, предопределил Смуту, которая в свою очередь пробудила русское национальное сознание. Реформы Петра I не возникли вдруг, а были подготовлены предшествующим веком, который начинал Годунов. Особенности характера и положения Годунова делают его центром исторических событий эпохи и поэтому неудивительно, что Пушкин так и понял его историческую роль. Он пишет Вяземскому: «Поздравляю тебя, моя радость, с романтической трагедией, в ней же первая персона Борис Годунов! Трагедия моя кончена; я перечел ее вслух, один, и бил в ладоши и кричал, ай да Пушкин, ай да сукин сын!»¹. Белинский был прав, когда требовал от исторической драмы правды, но этого не отрицал и Пушкин. Но он сознавал, что пишет не ис-

¹ Пушкин А.С. Письмо П. А. Вяземскому. 30 ноября 1825 г. // Там же. С. 190.

торический труд, а создает художественное произведение, где требуется в форме наглядных картин воспроизвести не реальное течение истории, а показать именно смысл исторических событий, их истинное содержание. Отсюда такое внимание к нравственному миру и душевным переживаниям основного героя, присутствие художественной фантазии в изображении его образа. Пушкин пишет Вяземскому: «Благодарю тебя и за замечание Карамзина о характере Бориса. Оно мне очень пригодило. Я смотрел на него с политической точки, не замечая поэтической его стороны; я его засажу за евангелие, заставлю читать повесть об Ироде и тому подобное»¹.

По мнению Белинского, в трагедии «Борис Годунов» отсутствует «истинная и живая поэтическая идея». Она же заключается в реальном объяснении падения Годунова. «Верно понять Годунова, – пишет Белинский, – исторически и поэтически – значит понять необходимость его падения равно в обоих случаях – виновен ли он был в смерти царевича или невинен. А необходимость эта основана на том, что он не был гениальным человеком»². Пушкин превратил Годунова, в угоду Карамзину, в мелодраматического злодея, мучимого совестью, он у Пушкина «является то честным, то низким человеком, то героем, то трусом, то мудрым и добрым царем, то безумным злодеем, и нет другого ключа к этим противоречиям, кроме упреков виновной совести»³. Надо сказать, что Белинский был бы совершенно правым в своем прекрасном историческом очерке о Годунове, если бы идея «Бориса Годунова» заключалась исключительно в судьбе главного героя, а тем более в вопросе о виновности Годунова в смерти царевича Дмитрия.

Основная поэтическая идея трагедии Пушкина – идея историческая. Пушкин уже ранее подходил к этой идее и выразилось это и в «Евгении Онегине», и в ряде стихотворений. История имеет свои силы, законы или судьбу, как угодно это назвать. Пушкин это понимает и стремится выразить. История требует соотносить с ее течением действия лиц и народов, человек определяется в своей жизни не

¹ Пушкин А.С. Письмо П. А. Вяземскому. 13 и 15 сентября 1825 г. // Там же. С. 181.

² Белинский В.Г. Собр. соч. В 9 томах. Т. 6. – С. 444.

³ Там же. С. 446.

только разумом и волей, но и сцеплением внешних обстоятельств. Историческая жизнь это по преимуществу жизнь общественная, и поэтому вне общества и истории невозможно понять и художественно изобразить правду жизни. Реализм, к которому приходил Пушкин, предполагает именно так широко понятый историзм, и если мы рассмотрим последующее творчество Пушкина, то мы увидим определенный отход поэта от поэтического жанра в пользу исторического. Но это будет в «Истории Пугачевского бунта» и в работе над историей Петра I. В своей же поэзии Пушкин, обращаясь к историческому взгляду, стремился переработать его художественно, исторический факт совмещался с художественным вымыслом и воображением, и, по существу, художественной и поэтической идеей становилась самая история.

Каким образом идея истории проявилась в событиях, изображенных в трагедии, и, в частности, в жизни и деятельности Бориса Годунова, вокруг которого вращаются все остальные действующие лица и с которым связаны все события? Каким образом эта идея выражена в художественной форме? На эти вопросы можно ответить, если рассмотреть деятельность Бориса в реальной истории и ее отображение в трагедии Пушкина.

Выше уже было много сказано о качествах Бориса Годунова как русского царя. При этом характер всех действий Годунова, и это сумел показать Пушкин, определялся во много наличием в нем человеческих качеств. Годунов у Пушкина – живой человек, и это опять отличает его от типа русского царя. Правда, и такой деспот, как Иван Грозный, был склонен иногда к задумчивости о вечном бытии и его недостижимой высоте. Летописец Пимен в трагедии рассказывает:

Подумай, сын, ты о царях великих.
Кто выше их? Единый бог. Кто смеет
Противу их? Никто. А что же? Часто
Златой венец тяжел им становился:
Они его меняли на клубок.
Царь Иоанн искал успокоенья
В подобии монашеских трудов.
Его дворец, любимцев гордых полный,
Монастыря вид новый принимал:
Кромешники в тафьях и власяницах

Послушными являлись чернецами,
А грозный царь игуменом смиренным.
Я видел здесь – вот в этой самой келье
(В ней жил тогда Кирилл многострадальный,
Муж праведный. Тогда уж и меня
Сподобил бог уразуметь ничтожность
Мирских сует), здесь видел я царя,
Усталого от гневных дум и казней.
Задумчив, тих сидел меж нами Грозный,
Мы перед ним недвижимо стояли,
И тихо он беседу с нами вел.
Он говорил игумену и братье:
«Отцы мои, желанный день придет,
Предстану здесь алкающий спасенья.
Ты, Никодим, ты, Сергей, ты, Кирилл,
Вы все – обет примите мой духовный:
Прииду к вам, преступник окаянный,
И схиму здесь честную восприму,
К стопам твоим, святой отец, припадши».
Так говорил державный государь,
И сладко речь из уст его лилася,
И плакал он. А мы в слезах молились,
Да ниспошлет господь любовь и мир
Его душе страдающей и бурной.

Царь Иван обращался к богу и сознавал бренность своего бытия, но обращение к мистике это совсем не характеристика человеческих качеств, то есть не характеристика человечности. Борис Годунов обращается прежде всего к людям, он пытается увидеть в других людях человека, и это очень важно. Его слабости, его страдания – это совсем не страдания бога или почти полубога. Примерами могут быть помощь Годунова голодающим, обещание делиться последней рубашкой со своими подданными, попытки увещать своих противников и т. п. Более ярким примером человеческих качеств характера Годунова являются его «мелодраматические» страдания о совершенном в начале его пути преступлении:

Достиг я высшей власти;
Шестой уж год я царствую спокойно.
Но счастья нет моей душе. Не так ли
Мы смолоду влюбляемся и алчем
Утех любви, но только утолим
Сердечный глад мгновенным обладаньем,
Уж, охладев, скучаем и томимся?..

Напрасно мне кудесники сулят
Дни длинные, дни власти безмятежной –
Ни власть, ни жизнь меня не веселят;
Предчувствую небесный гром и горе.
Мне счастья нет. Я думал свой народ
В довольствии, во славе успокоить,
Щедротами любовь его снискать –
Но отложил пустое попеченье:
Живая власть для черни ненавистна,
Они любить умеют только мертвых.
Безумны мы, когда народный плеск
Иль ярый вопль тревожит сердце наше!
Бог насылал на землю нашу глад,
Народ завыл, в мученьях погибая;
Я отворил им житницы, я злато
Рассыпал им, я им сыскал работы –
Они ж меня, беснуясь, проклинали!
Пожарный огонь их дома истребил,
Я выстроил им новые жилища.
Они ж меня пожаром упрекали!
Вот черни суд: ищи ж ее любви.
В семье моей я мнил найти отраду,
Я дочь мою мнил осчастливить браком –
Как буря, смерть уносит жениха...
И тут молва лукаво нарекает
Виновником дочернего вдовства
Меня, меня, несчастного отца!..
Кто ни умрет, я всех убийца тайный:
Я ускорил Феодора кончину,
Я отравил свою сестру царицу,
Монахиню смиренную... Все я!
Ах! Чувствую: ничто не может нас
Среди мирских печалей успокоить;
Ничто, ничто... едина разве совесть.
Так, здравая, она восторжествует
Над злобою, над темной клеветою.-
Но если в ней единое пятно,
Единое, случайно завелось,
Тогда – беда! Как язвой моровой
Душа сгорит, нальется сердце ядом,
Как молотком стучит в ушах упрек,
И все тошнит, и голова кружится,
И мальчишки кровавые в глазах...
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста.

Мы не знаем, переживал ли реальный Годунов мучения совести, может быть, он, как сильный политик, и не совер-

шал этого преступления, и не принимал его в расчет при появлении опасности для своей власти; вполне возможно, что здесь прав Белинский. Но литературный герой Борис Годунов переживал свое преступление, видел в этом заслуженную кару и, собственно, погибает под тяжестью совершенного нравственного падения. И это было не совсем «мелодраматическое» разрешение трагедии, а вокруг этой «мелодрамы» развиваются все события трагедии и ход этих событий с точки зрения художественной вполне реалистичен. Художник вправе изменять факты в угоду требованиям искусства, он не копирует, а художественно творит новую действительность. Поэтому очень часто художник грешит против исторических фактов, и Пушкин прекрасно это знал и сам неоднократно говорил об этом «переписывании» событий. Благодаря такому художественному приему поэт проникает в глубины бытия, выделяет его существенные связи и определяет, что эти связи по своему проявлению внешние, онтологические, в действительности обозначают нравственные отношения. Онтология бытия, рок судьбы, жизнь и смерть, победы и поражения это, прежде всего, проявления глубинной нравственности мира и человека. Сведя всю историю эпохи Годунова к нравственной проблеме, Пушкин встал на путь философского мышления о жизни, о личности и о судьбах людей.

И что самое главное, Пушкин не погрешил и против реальной жизни в понимании конкретной эпохи, которая прежде всего выражалась в мировоззрении людей. Да, были в истории человечества политические деятели, которые совершали свои злодеяния хладнокровно и забывали о них, которые рассматривали свои притязания на власть как свое право, а не как дар или обязанность. Но были, возможно, и примеры проявления слабости характера исторических «злодеев». Такие проявления вполне возможны были в России, стране православной, по своему просвещению и состоянию ума не привыкшей в всеоправдывающей казуистике, и стране патриархальной, да и сам случай был исключительным – убийство невинного ребенка царской крови. Борис Годунов был человек незаурядный среди своих современников вследствие своей природной развитости и относительной мягкости характера, и то, что он оказывается, по Пушкину, способным к нравственным страданиям и рас-

каянию, выдает в нем человека, с одной стороны, *сильного*, с другой стороны – *нового*. Совершив злодеяние, он нравственно пал, но опять же, по Белинскому, «падение сильных характеров может быть предметом художественного творчества, так как при этом человечеству преподается большой нравственный урок». И если в каком-нибудь крымском хане Гирее зашевелившееся чувство свидетельствует о рождении нового человека, то в случае нравственного падения, страдания и раскаяния Годунова этот человек уже родился, а погиб он потому, что тяжесть совершенного преступления превысила пределы его нравственного организма. Годунов мог умереть от разрыва сердца, бессмысленно погибнуть в вооруженной схватке, уморить себя голодом, уйти в монастырь – все это неважно с точки зрения нравственности, главное то, что он был обречен из болезни совести, которая могла приключиться от его конкретного исторического состояния.

В другой связи Белинский высказал очень глубокую и философскую мысль о том, что любое наше действие должно исходить из начал нравственности. Начало нравственности у Годунова оказалось ложным и отсюда его состояние страдальца, отсюда и неудача всех его дел. На всей жизни Годунова, в изображении Пушкина и, возможно, реально, висела печать отвержения и свое падение он сам понял как неизбежное возмездие судьбы. Если мы эту коллизию Годунова, раскрытую Пушкиным, применим к героям, например, Достоевского, то мы увидим, что такая же печать отвержения и нравственного страдания характерны для Раскольникова, который пытался на преступлении основать благие дела и сломался под тяжестью угрызений совести. В более широком плане можно указать на вывод Достоевского о том, что на слезинке одного ребенка нельзя построить мировую гармонию.

В изображении образа Бориса Годунова Пушкин следовал своему идеалу творца, о чем он неоднократно говорил, а именно Шекспиру. Годунов, как трагический герой, падает под тяжестью своего преступления вследствие «надрывов» (Достоевский) своей нравственной организации, совести. Картины подобного нравственного падения переполняют драмы Шекспира (леди Макбет, Ричард III, дядя Гамлета, и др.). Годунов в драме Пушкина многообразен, противоре-

чив, говоря проще, достаточно сложный человек. Это полностью соответствовало пушкинскому пониманию Шекспира. «Лица, созданные Шекспиром, не суть, как у Мольера, типы такой-то страсти, такого-то порока; но существа живые, исполненные многих страстей, многих пороков; обстоятельства развивают перед зрителем их разнообразные и многосторонние характеры». Однако драма Пушкина не посвящена изображению одного лица, взятого в его единичности, изолированности или в некой искусственной обстановке. Пушкин говорил о Шекспире, как не только мастере характеров, но и как художнике, показывающим своих героев в конкретном историческом контексте. В наброске предисловия к «Борису Годунову» Пушкин пишет: «По примеру Шекспира я ограничился развернутым изображением эпохи и исторических лиц, не стремясь к сценическим эффектам, к романтическому пафосу и т. п.»¹. В таком подходе Пушкина к изображению трагедии Бориса Годунова содержится главный аргумент против критики Белинского. Белинский писал, что Пушкин неверно объяснил падение Годунова, сведя его причины к «мелодраме». Но для «ученика Шекспира» это было бы совершенно недопустимо. И Пушкин, собственно, развивает осевую идею драмы, которая заключается, как уже сказано выше, в идее или философии истории, объясняя падение Годунова не только нравственной проблемой, но и многосложным характером истории и конкретными обстоятельствами эпохи. Годунов, как виновник смерти Дмитрия, мог бы царствовать намного дольше сам и утвердить на столетия власть своего рода, если бы не конкретное стечение обстоятельств. Все эти обстоятельства, так или иначе, нашли отражение в драме, и только учитывая их совокупность мы можем представить истинное понимание Пушкиным идеи истории.

Убийство Дмитрия и вызванные этим нравственные мучения были, согласно Пушкину, только одним из обстоятельств, вызвавшим падение Годунова, оно не было единственным, но содержательно стало главным, так как главные действующие лица так или иначе о нем говорят и учитывают в своем поведении: сам Годунов, бояре, народ, летописец, самозванец и поляки. Это общая тема, соединившая в

¹ Пушкин А.С. Соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1986. С. 459.

единое целое людей различного происхождения, различных целей и судеб. Эти разговоры прикрывают целую сеть других обстоятельств, которые, возможно, и были главными причинами, обусловившими трагическую развязку драмы. Рассмотрим важнейшие из них.

Восшествие на престол Бориса Годунова нарушило русские обычаи, в частности, очень важный порядок устройства Московского государства – местничество. Род Годуновых был в третьем ряду по своему положению, и русское общество, в котором ценился род, а не лицо, не могло простить выскочке его продвижение. Отсюда, отсутствие поддержки правящей элиты, внутреннее недовольство, постоянный интриги бояр, перерастающие в заговор и измену и т. п. Белинский, анализируя положение Годунова обращал внимание на местничество и родовые обычаи русского боярства. Это положение красноречиво изображено Пушкиным на протяжении всей драмы, а в разговоре с Басмановым Борис Годунов, понимая откуда идет опасность, говорит об уничтожении местничества. Но Белинский в связи с этим указывал на благие намерения реального Годунова и только. Пушкин в свою очередь представил эти намерения в виде какого-то неопределенного разговора и на этом закрыл тему. Надо сказать, что поэт в этом случае оказался исторически совершенно правым, потому что Годунов не мог уничтожить местничество. Реальная сила боярства была подорвана в результате Смуты и народного подъема в поддержку центральной власти. Годунов о таком состоянии мог только мечтать. Романовы уничтожили местничество не вследствие сильного характера представителей своего рода.

Важную роль в действительных исторических событиях и в драме Пушкина отведено народу. Ремарка драмы «Народ молчит» привела, судя по всему, в восторг Пушкина и вызывала такой же восторг у многочисленных критиков. Действительно, в этих словах чувствуется сила художника, равная силе Шекспира. Понимание значения народа в исторической жизни это та мысль, к которой Пушкин продвигался, решая вопрос о свободе (см. стихотворения «Свободы сеятель пустынный...», «Зачем явился ты и кем ты послан был...». «Когда владыка ассирийский...» и другие). Есть вопросы, которые, можно сказать, находятся в компетенции не лица, а народа, и это Пушкин понял. К тому же в это

время в западной философской литературе обсуждались вопросы о действиях масс в истории, о народном духе, составляющем сущность исторической жизни народов. Это был один из путей «сужения человека», говоря словами Достоевского. Совокупность множества отдельных и очень разных людей не тождественна личности народа, основанной на единстве духа, и русский народ, который ужаснулся от факта преступного убийства Федора Годунова и его матери и «молчит», действительно представляет это целостное лицо истории как духовное существо, как носителя нравственного чувства. Народ в глубинах своего духа интуитивно понимает несправедливость и зло совершенного деяния и на основе этого, судом сердца, выносит нравственный приговор будущим правителям, лишая их, как сказали бы в наше время, легитимности. Но, в то же время, Пушкин не пришел к славянофильской идеализации народа. Нравственность народного духа не поднимается до уровня сознательного действия, и поэтому народ в драме Пушкина – темная, неопределенная масса, повинующаяся минутным влечениям, и умело используемая в интригах различными политическими силами. Такое положение полностью совпадает с оценками народа, «черни» и т. п. в стихотворениях Пушкина:

Паситесь мирные народы!
Вас не разбудит чести клич.
К чему стадам дары свободы
Их нужно резать или стричь.
Наградой им из рода в роды
Ярмо с гремушками да бич.

Как мы уже видели ранее, Годунов давал низкие оценки народу. Эти же оценки повторяет Шуйский:

Конечно, царь: сильна твоя держава,
Ты милостью, раденьем и щедротой
Усыновил сердца своих рабов.
Но знаешь сам: бессмысленная чернь
Изменчива, мятежна, суеверна,
Легко пустой надежде предана,
Мгновенному внушению послушна,
Для истины глуха и равнодушна,
А баснями питается она.

А ведь Годунов и Шуйский относительно сознательные представители того же народа. Невысоко оценивает народ и Самозванец.

Реалистическое изображение Пушкиным исторической жизни народа в своей драме соответствовало пониманию поэтом умственного и нравственного состояния народа, оценки последнего были невысоки. Народ выступает, в лучшем случае, как орудие судьбы, но ни в коем случае как исторический деятель. Пушкин был дворянином, его историческое сознание было направлено на историческое лицо, но это лицо не было чем-то абсолютно независимым, самостоятельным. Вспомним стихи о Наполеоне, который был представлен Пушкиным в стихии движения народов. Так же и герои «Бориса Годунова», здесь народ только дух, некая высшая субстанция, но и как любая высшая субстанция – непредсказуемая и непознаваемая. Действительно, реальные действия народа в драме «Борис Годунов» далеки от идеализации. Народ не понял, не поддержал Годунова и не поверил ему. Это можно объяснить нравственным чувством осуждения преступления Годунова, но реальный исторический русский народ начала XVII в. и не мог поверить Годунову и полюбить его, как, кстати, он впоследствии не верил и не любил Петра I. Просто Петр I действовал в иные времена, у него было законное право на престол, власть боярства была подорвана. И, кроме того, Петр лично рубил головы стрельцам, т. е. тому же народу, говоря проще, народ был усмирен, народная стихия, которая пробуждалась во времена Годунова, была жестоко подавлена и подчинена государству. Это печальное положение русского народа было поколеблено во времена пугачевского бунта. Обращение Пушкина к временам пробуждения народного духа свидетельствует о понимании, а может быть о чувстве, значения народа в истории, возникшем в сознании Пушкина, чем можно и объяснить его внимание к таким эпохам народного пробуждения.

Народ не мог оценить Годунова, положился на нравственное чувство, был вовлечен в интриги и послужил силой, свергнувшей честолюбца. Какие же обстоятельства разбудили народное море? Пушкин опять же показывает эти *случайные* обстоятельства: смерть царевича Димитрия и появление Самозванца. Годунова погубило не только стечение

указанных выше необходимых обстоятельств, но и совершенно случайные события. В своем понимании исторических событий Пушкин пришел к мысли о значении случайных причин в истории, что усиливало реалистическое изображение истории в его творчестве. Пушкин напишет небольшую поэму-шутку «Граф Нулин», по поводу которой скажет, что его занимала связь маленьких причин с большими последствиями в истории; представим себе, говорил Пушкин, что Лукреция дала бы пощечину сыну Тарквиния Гордого, и как тогда бы повернулась история? В жизни исторических героев, ставших предметом художественного изображения в драме или романе, случайность играет часто очень большую роль и, если мы стремимся к глубокому проникновению в историю и жизнь, то без нее будет невозможно понять логику событий. Это не значит, что поэт должен воспроизводить в поэме частности, но решающие течение дела в это время и в этом пространстве должны быть раскрыты во всей силе их действенной мощи. Должен ли был Годунов обязательно организовывать убийство царевича Дмитрия для достижения своей власти? Карамзин говорит «да», Белинский говорит «нет», а Пушкин показывает, что Годунов *мог* совершить такое преступления, но и появление царевича на пути его к власти, и убийство его – только случайность, но случайность в какой-то мере роковая. Ведь не будь этих случайных явлений, история сложилась бы, возможно, по-другому. А так первая случайность повлекла за собой вторую – появление Лжедмитрия. Опять-таки, не будь стечения обстоятельств, такие события могли бы исчезнуть бесследно для русской истории. Самозванство было явлением неслыханным до того в России, в какой-то мере в реальной истории это могло обусловить нерешительность и недооценку появления Самозванца Борисом Годуновым. Чем была парализована воля Годунова? Пушкин отвечал – угрызениями совести и сознанием неминуемости ответственности за страшное преступление. Но в самой драме он показал также, что возникла невиданная до того в России связь между Самозванцем и народом, и харизматическое воздействие молодого авантюриста можно объяснить опять же стечением обстоятельств. Попытки правительственных реформ, ухудшение положения всех слоев населения, нерешительность власти и тому подобное создали си-

туацию, при которой Самозванец становится фокусом интересов и нравственных чувств людей различных сословий. О наличии подобной ситуации в России говорил Петр Верховенский в романе «Бесы» Достоевского. «Только скажите слово, как все за вами пойдут», – говорил он Ставрогину. О том, что стечение обстоятельств способствовало успеху Самозванца, в какой-то мере свидетельствует неудача другого Самозванца – Пугачева, который появился при неблагоприятных для себя условиях.

К названным выше причинам падения Годунова можно отнести и политические ошибки царя, и внешнее вмешательство в дела России, и несправедливость реформ, которые вызвали отчуждение правителя от народа. Стечение неблагоприятных обстоятельств составило непреодолимую силу истории, историческую необходимость, поставившую личность перед судом истории и показавшей несостоятельность личности, претензии которой оказались основанными исключительно на честолюбии и гордыне. Борис Годунов, Лжедмитрий, Шуйский, Марина Мнишек, которые были с высокой степенью художественности нарисованы в драме Пушкина, не имели никаких шансов на исторический успех, так как их право на место в истории имело слишком случайное основание – гордыню и честолюбие. И, несмотря на многообразие личных качеств, силу характера, частные успехи, они оказываются слишком слабыми и конечными перед стечением обстоятельств или судом истории.

Идея истории как главная идея драмы «Борис Годунов» подняла философское мышление Пушкина на более высокий уровень. Перед ним, как поэтом и писателем, открылась возможность широкого панорамного взгляда на события, возникла возможность осмысления лиц и событий в контексте конкретных эпох, а также стали необходимыми размышления об историческом времени, исторических судьбах лиц и народов, о смысле жизни и истории. Возможности лирики и даже эпического жанра (поэмы) в данном случае были ограниченными не только идейно, но и художественно-эстетически. Надо сказать, что обратившись к жанру исторической поэзии, Пушкин остается по преимуществу поэтом, а отсюда можно объяснить и драматизацию нравственных переживаний Годунова и некритическое принятие «преступления» Годунова. Усиление исторической

стороны могло привести к превращению поэзии в прозу, чего в данном случае Пушкин и не хотел, и не мог сделать. В дальнейшем «История Пугачевского бунта» была написана Пушкиным исключительно в жанре истории. Трудно оценить «Историю Пугачевского бунта» как специально исторический труд, так же трудно оценить и «Бориса Годунова» как труд поэтический. Но многообразие действующих героев, реальные исторические события, экскурсы в прошлое и пророчество о будущем, широкая панорама русской жизни начала Смуты – все это при наличии общей идеи истории и нравственной коллизии главного героя позволило Пушкина дать истинную картину действительности, раскрыть связь событий в их логическом и реальном развитии. Будучи поэтическим, а не историческим, произведением драма «Борис Годунов» есть преобразование исторической действительности фантазией поэта и тем самым изображение ее свободного проявления.

Такую широкую картину русской жизни, но в другую эпоху, дал Л. Н. Толстой в романе «Война и Мир». Художественный принцип и философский смысл «Бориса Годунова» Пушкина и «Войны и Мира» Толстого однотипны. Пушкин, как и впоследствии Толстой, сумел показать самостоятельное развитие жизни, представить ее как целостный организм. В результате, художественный историзм Пушкина, как и историзм Толстого, был направлен в будущее, разговор в драме Пушкина шел о настоящем и будущем. Такой историзм в своей эстетике теоретически выразил Гегель. «Всякое подлинно поэтическое произведение искусства, – писал немецкий философ, – представляет по себе бесконечный организм; оно отличается богатством содержания и раскрывает это содержание в соответствующем проявлении; оно представляет сосредоточенное единство, но не в виде такой формы и целесообразности, которая абстрактно подчиняет себе все разделы, а в виде чего-то единичного, с той живой самостоятельностью, в которую заключается целое без видимого намерения закруглиться в совершенной форме»¹. Эти слова Гегеля совершенно адекватно выражают философско-историческое значение драмы Пушкина и романа Толстого.

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. XIV. – С. 190.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ
И. И. ЛАПШИНА

Анализируя воззрения И. И. Лапшина, В. В. Зеньковский подчеркивал, что у него «нет ни малейшего вкуса к метафизике, нет и потребности в ней»¹. Боязнь постановки метафизических вопросов, согласно Зеньковскому, обусловила «отречение» Лапшина от метафизики, которое вполне сравнимо с «отвержением» метафизики в позитивизме. В этом «horror metaphysicae»² Зеньковский видит главный грех «абсолютного имманентизма».

Второй провинностью перед русской философией следует считать, по мнению Зеньковского, тот факт, что у Лапшина вопросы морали отодвигаются на задний план и рассматриваются периферийно, в то время как на первое место выдвигаются проблемы эстетики. «У него нигде не выражены те постулаты морального сознания, которые занимают такое существенное место у Введенского... – утверждает Зеньковский, – императивов морального сознания он нигде в своих сочинениях не выдвигает, может быть, и не переживает их; во всяком случае, для него моральные моменты не идут дальше “эмоционального мышления”»³. Вопреки всей традиции русской философии, Лапшин рассматривает мир не в моральных категориях, а как эстетический феномен, полагая, что в философском творчестве важны не столько безукоризненная нравственность и религиозность, сколько эротика и мистика, которые и перерождаются во вселенское чувство, в любование миром как целым.

Третьим негативным моментом в философии Лапшина Зеньковский считает попытку обойтись без апелляции к религии и преданию. Развивая свой антиметафизический критицизм до конца, Лапшин не мог не придти к отрицанию важности религиозного фундамента в философском познании. Поскольку «запросы религиозного сознания для него просто пусты»⁴, то неудивительно, что Лапшин считает ре-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. – М., 2001. С. 651.

² Там же. С. 652.

³ Там же. С. 652–653.

⁴ Там же. С. 653.

лигиозные установки препятствием для развития философии и даже предрассудком, требующим немедленного разоблачения, а распространенность религии в современном просвещенном мире объясняет по принципу «*mundus vult decipi – ergo decipiatur*»¹.

Следовательно, заключает Зеньковский, критическая философия Лапшина не имеет выхода в реальность и вынуждена ограничиться рамками феноменализма, который без тематизации «вещей в себе» оказывается тождественным иллюзионизму. Единственный «прорыв к реальности» возможен был бы, «как гениально показал Кант, в сфере морального сознания, но как раз у Лапшина отсутствуют проблемы морали»². В результате «за Лапшиным остается, таким образом, та заслуга, что своим *reductio ad absurdum* он вскрыл с полной убедительностью невозможность принять систему абсолютного имманентизма»³.

Итак, согласно авторитетному историку русской философии, в системе Лапшина моральная проблематика или вообще отсутствует, или разработана весьма слабо. Причиной тому – отрицание метафизики и религии. Однако такой вывод вряд ли можно считать объективным. Во-первых, критика метафизики не предполагает автоматически пренебрежение вопросами морали и не препятствует теоретической их разработке; скорее, наоборот, только в результате «преодоления метафизики» становится возможной экспликация существа морали в целом. Во-вторых, религиозность мыслителя не является необходимым условием его компетентности или заинтересованности в моральной философии; опять же, наоборот, именно приверженность философа тем или иным религиозным взглядам мешает ему увидеть специфику морали, так как заставляет его постоянно смешивать нравственные вопросы с вопросами религиозными. Наконец, в-третьих, более внимательное прочтение работ Лапшина позволяет утверждать не только наличие в его философии моральной проблематики, но и систематическую ее разработку. Кроме того, занимаясь изучением нравственности, Лапшин – вопреки изначальным установкам его философии и вопреки критическим замечаниям Зеньков-

¹ Мир хочет заблуждаться – поэтому заблуждается (*лат.*).

² Зеньковский В.В. История русской философии. – С. 655.

³ Там же. С. 657.

ского – практически выходит в область метафизики и во многом признает большое значение религиозности в структуре морального сознания. Все это делает отчасти сомнительным неокантианство Лапшина, но зато позволяет увидеть его причастность к традиции русской философии и сделать выводы относительно специфических черт феномена русского неокантианства. На примере анализа моральной проблематики философии Лапшина, которая, т. е. моральная проблематика, была представлена в наиболее последовательно-неокантианской систематизации (настолько, насколько это можно было сделать в условиях интерференции кантианских и неокантианских влияний в России и с учетом традиционного неприятия кантовской философии), лучше всего судить об этических аспектах русского неокантианства.

Резкая критика позиции Лапшина со стороны Зеньковского объясняется, скорее всего, тем, что Лапшин называл «трусостью в мышлении». Эта «трусость» характеризуется тем, что философ испытывает страх перед известными представлениями в его собственной душе: «Мы сплошь и рядом боимся логически развивать нашу мысль до конца, предчувствуя, что конечные выводы посягнут на что-нибудь очень ценное для нас. В философском мышлении принятие известных положений нередко неизбежно влечет за собою в качестве необходимого вывода отрицание за теми или другими ценностями их значения»¹. Например, для материалиста, согласно Лапшину, необходимо отказаться от какой бы то ни было веры в загробное существование нематериальной души, и если это условие не выполнено, то налицо типичный пример «трусости в мышлении»: не решаясь «мыслить бесстрашно до конца», философ всячески пытается сохранить свои «задушевные верования», нарушая тем самым последовательность мысли и останавливаясь на полпути к истине. В историко-философском исследовании «трусость в мышлении» выражается прежде всего в том, что анализируемые взгляды того или иного философа, позиция которого не совпадает с позицией историка философии, подвергаются редукции и искажению, а вслед за этим и осуждению как взгляды, недопустимые для «подлинно фи-

¹ Лапшин И.И. О трусости в мышлении // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55). С. 819–820.

лософского» творчества. Лапшин выделил четыре основных случая проявления «трусости в мышлении»: в духовном лице, в общественном деятеле, в ученом и в поэте. Зеньковский, как историк русской философии и православный священник, относится к первой категории, и поэтому, излагая воззрения неокантианцев, он не пытается проследить их до конца и только потом найти способ их опровержения. Для Зеньковского очевидно, что следствием неокантианского критицизма является скептицизм, бросающий тень сомнения на убеждения в объективной истинности видимой церкви, сверхчувственного мира, на таинства, например причастия, которое требует «настоящего реализма», и т. д. А этого, согласно Зеньковскому, вполне достаточно для того, чтобы разбор философской системы заменить ее разгромом.

Рассмотрим более подробно нравственную философию Лапшина. Особенностью этой философии является попытка рассмотрения моральной проблематики вне контекста метафизики. Следуя Канту, Лапшин признавал непознаваемость вещей в себе. Действительно, поскольку вещи в себе не зависят от нашего опыта, то они никак не представлены в качестве объекта возможного знания и, следовательно, непознаваемы. Непознаваемость, разумеется, не тождественна несуществованию, поскольку у нас нет никаких оснований утверждать, что реальность для нас совпадает с реальностью как таковой, однако непознаваемость не тождественна и существованию: мы не вправе ни утверждать, ни отрицать существование вещей в себе. Отсюда логически следует, что мы не можем сказать ничего определенного о временности или пространственности вещей в себе, а также о том, применимы ли к ним законы логики, в частности закон противоречия. Таким образом, метафизика как наука, т. е. рациональное знание, невозможна. Но это не все. Метафизика, согласно Лапшину, невозможна и в качестве такой системы знания, которая бы строилась на основе мистического опыта. В статье «О мистическом познании и вселенском чувстве» он показал «механику» мистических экстазов, которые традиционно истолковывались как единение человека с Богом, слияние субъекта с природой и миром как целым. Описывая различные виды «вселенского чувства», Лапшин пришел к выводу, что мистические опыты имеют

смысл только как явления, имманентные нашему сознанию, и, следовательно, должны пониматься как совокупность субъективных представлений, проникнутых особенно глубокими и сильными эмоциями. Эти представления, согласно Лапшину, мистики ошибочно принимают за интуицию, охватывающую весь мир.

Таким образом, метафизика оказывается знанием беспредметным, а значит, она не может называться знанием в собственном смысле слова. Это, скорее, не знание, а свод ненаучных положений, абсурдность которых становится очевидной благодаря критической философии. Но если это так, то тогда подлинная реальность – исконная предметная область метафизики – становится рационально недостижимой. И если это обстоятельство не является губительным для науки и теоретической философии, которые находят выход в том, чтобы сделать предметом своего исследования реальность символического и разнообразные способы символизации принципиально недоступной для познания истины, то для нравственной философии доказательство невозможности иметь выход к подлинной реальности оказывается фатальным. Дело в том, что, отрицая предметность вещей в себе, мы ставим под сомнение реальность *другого*, т. е. объявляем иллюзорным представление о возможности непосредственного интуитивного схватывания душевной жизни других людей. Согласно Лапшину, действительно, доказательство трансцендентной реальности другого я построить нельзя, не нарушая принципа интеллектуальной честности. Другого человека мы всегда рассматриваем по отношению к нам, т. е. как явление, а не как вещь в себе, и лишь гипотетически допускаем наличие субъекта вне нашего сознания. На самом деле мы всегда моделируем другого как субъекта наблюдаемых нами действий, допуская, что они тоже мотивированы соответствующими актами мышления, и единственным приемом такого моделирования является кантовский принцип «als ob». Тем самым обнаруживается некоторая аналогия в процедуре символизации как внешнего мира, так и другого я, что позволяет сделать вывод о единстве законов познания в области естественных и гуманитарных наук. Как выражается Лапшин, «другое я является гипотетической конструкцией, имеющей такое же значение для наук, изучающих духовный мир, как атомная теория для

физики»¹. Чужое я, как непрерывная тождественная личность, есть конструкция мысли познающего субъекта, который фактически познает лишь непрерывные подстановки душевных состояний в чужом я. Таким образом, реальность чужого я имманентна реальности моего я, что подразумевает заданность другого, его несамостоятельность. Лапшин не раз подчеркивает необходимость отказаться от субстанциального представления о чужом я, утверждая, что «вера в трансцендентность чужого я никому не нужна и не оправдывается философией»². Вместо традиционно трансцендентной субъективности другого следует разработать теорию имманентного представления о плюрализме сознаний и о координации всех духовных центров под одним гносеологическим субъектом. Только в этом случае, согласно Лапшину, можно решить ряд первостепенных философских проблем, и прежде всего проблему интерсубъективности, создав тем самым «живое и глубокое чувство интимной связи между микрокосмом и макрокосмом, какое не может дать ни одна метафизическая система»³.

Однако, отрицая трансцендентную реальность другого и рассматривая его только в феноменальном плане, мы, как может показаться на первый взгляд, автоматически лишаем себя возможности совершать нравственные поступки и вообще элиминируем мораль как автономную сферу человеческой жизни. Никакая моральная философия, следовательно, невозможна. Действительно, нравственный поступок имеет место только в том случае, когда он направлен на лицо другого, который фигурирует именно как другой, трансцендентный моему сознанию, не выводимый из моей субъективности и не сводимый к ней. Ценность другого в том и заключается, что он, будучи не зависимым от меня, яв-

¹ Лапшин И.И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 46.

² Там же. С. 50. – В другой статье Лапшин приводит красноречивую цитату из Файннгера с целью риторического подкрепления тезиса о несубстанциальности чужого я: «Земля не упадет, если мы вынем из-под нее черепаху, на которой она стоит, и небо не обрушится на нас, если мы освободим Атланта от тяготеющей на нем ноши; столь же мало потеряет и философия, если мы устраним из нее идею субстанции: ни наши мысли, ни наши моральные действия не потеряют от этого своей опоры». – Лапшин И.И. О трусости в мышлении. – С. 821.

³ Там же. С. 56.

ляется инстанцией определения моральности моего поступка, даже в некотором смысле критерием нравственности моих действий. Конечно, это следует понимать не так, что моральность поступка обуславливается мнением или оценкой другого (в этом случае получился бы вариант теории конвенциональности моральных норм), а как указание на необходимость незаинтересованности нравственно-ценного действия, когда другой выступает для меня как цель, а не как средство.

Нетрудно заметить, что приведенная выше аргументация невозможности моральной философии при отрицании трансцендентности другого базируется на субстанционалистском представлении о нравственности. Такое понимание является характерным для докантовской философии, полагавшей, что формальная всеобщность идеи добра, т. е. утверждение ее как универсальной и аисторической нормы, доказывает не только логический, но и онтологический приоритет этой идеи, а значит, с необходимостью свидетельствует о существовании абсолютного Добра¹. Согласно Лапшину, в этом и состоит ошибка догматической метафизики: логический порядок сущего не тождественен онтологическому порядку и имеет отношение только к миру феноменов. Задача, следовательно, заключается не в том, чтобы совершить ничем не оправданный скачок от феноменального к ноуменальному, догматически постулировав наличие Абсолюта и упростив тем самым рассмотрение нравственности, а в том, чтобы имманентно описать систему категорий морали. Невозможной оказывается, таким образом, не философия, а метафизика нравственности. Философия же нравственности может быть только *феноменологией*.

В основе феноменологии нравственного сознания Лапшина лежит несколько принципиальных положений. Прежде всего, поскольку речь идет о феномене нравственности как определенной системе категорий (а системность морали очевидна), то необходимо допустить наличие *субъекта* моральной деятельности, который и будет обеспечивать единство нравственных актов. Таким субъектом Лапшин считает *априорный категориальный синтез*, который состоит из

¹ Именно так рассуждал, к примеру, В. С. Соловьев в сочинении «Оправдание добра. Нравственная философия».

интеллектуальных элементов, необходимых для совершения всех возможных действий человека. Вообще все действия человека могут быть структурированы в виде трех сфер духовной деятельности, на которые указал еще Кант: это наука, искусство и нравственность (то есть сфера истины, красоты и добра). Таким образом, априорный категориальный синтез является субъектом деятельности человека в постижении истины, созидании красоты и осуществлении добра, обеспечивая тем самым их взаимосвязь, или «духовную синергию».

Три сферы духовной деятельности человека могут рассматриваться как в формальном, так и в содержательном планах. Что касается их формальной структуры, то эти сферы представляют собой некоторый параллелизм подобий, в то время как в аспекте содержания они представляют параллелизм контрастов. Таким образом, можно сказать, что три сферы духовной деятельности человека являются синтезом подобий и различий, который можно констатировать в случае реализации высочайшей из целей, преследуемых в этих трех сферах¹.

Анализируя общность структур познавательной, эстетической и нравственных областей, Лапшин прежде всего указывает на подобие отправных точек: в науке ею является любопытство, жажда познания, в искусстве – восхищение, созерцание, а в нравственной сфере отправной точкой выступает любовь. Эти три эмоции родственны, так как в каждой из них присутствует некое желание обладания: мы стремимся приобрести новые знания, реализовать прекрасное и установить нравственный контакт с любимым существом. Но самым главным условием родственности трех сфер духовной деятельности является, согласно Лапшину, то, что все они обусловлены работой чистого разума. Что касается научной сферы, то тут деятельность чистого разума очевидна. В сфере эстетики деятельность чистого разума выражается в том, что для создания произведения искусства художник должен обладать пронизательностью и архитектурной логикой, связанной с чувством формы. В качестве примера, демонстрирующего родство эстетического и интеллектуального, Лапшин приводит слова Тэна по поводу

¹ См.: *Лапшин И.И.* Духовная синергия (Взаимосвязь нравственности, науки и искусства) // Неизданный Иван Лапшин. – СПб., 2006. С. 239.

одной из сонат Бетховена: «Это прекрасно, как силлогизм». Нравственный акт тоже имеет отношение к деятельности чистого разума, и его, вслед за Аристотелем и Дьюи, Лапшин называет «силлогизмом действия», т. е. сознательным актом, продуктом духовного освобождения, синтетической дедукцией практического разума. Таким образом, «гипотеза ученого, замысел художника, благородное решение нравственного человека – все они содержат элементы сверхчувственного; в первом случае это – продуктивный акт критической мысли; во втором чувство формы проявляется в акте архитектурной логики (не исключая при этом критической мысли); в третьем, наконец, – акт совести, который взывает к лучшему в человеке»¹.

Три сферы духовной деятельности соединяются в одно целое благодаря формальному сходству их структур и взаимодействуют друг на друга по принципу *психологического резонанса*. Это значит, что активизация деятельности в одной сфере служит стимулом для работы чистого разума в других двух сферах, в результате чего, например, нравственные поступки всегда выступают как осмысленные действия и автоматически получают эстетическую оценку. Лапшин приводит много случаев, демонстрирующих наличие психологического резонанса. Так, если камертон звучит близко от уха человека, смотрящего на разноцветные предметы, то интенсивность цвета увеличивается. Если же во время звучания камертона то включать, то выключать лампочку, то можно заметить, что камертон звучит громче при включенной лампочке. Психологический резонанс объясняет, почему «гениальный человек гениален во всем»: в то время как Леонардо да Винчи занимается механикой и техникой, т. е. интеллектуальным творчеством, у него активизируется художественный интерес, и наоборот.

Таким образом, автономность областей познания, эстетики и морали следует рассматривать в контексте их взаимодействия, и поскольку без синергии этих сфер невозможна деятельность ни в одной из них, то автономность является абстрактной и служит, скорее, для фиксации содержательного контраста между ними. Научная деятельность интенсифицирует работу теоретического разума, и в результа-

¹ Там же. С. 240.

те добрая воля и эстетические эмоции уходят на второй план. В процессе создания произведений искусства доминирующим становится чувство эстетической формы, и интеллектуальное напряжение, равно как и активность воли, сводятся к минимуму. В нравственной сфере добрая воля играет первостепенную роль, подавляя до известной степени разум и чувство. Вот почему переход от одного вида деятельности к другому бывает весьма затруднен, хотя зачастую оказывается плодотворным: «одна сфера деятельности обогащает другую и одновременно контрастирует с ней»¹.

Лапшин подчеркивает, что плодотворное сотрудничество этих трех областей возможно лишь в том случае, когда принимаются во внимание как элементы подобия, так и элементы контраста. Если же предпочтение отдается подобию или артикулируется значение контраста, то духовная синергия трансформируется в духовную дисгармонию, в результате чего страдает целое. Так, например, поэт, задаваясь вопросом о смысле поэтического творчества и определяя его как служение Добру и Истине (что, скорее всего, так и есть или должно быть), решает посредством своих стихов оказывать нравственное или просветительское влияние на читателей и с этой целью уродует форму и содержание своего произведения. Таким образом, он не только пытается показать непосредственную связь между тремя сферами духовной деятельности, но настаивает на их тождестве. В результате читатель убеждается в обратном, и наставления поэта предстают перед ним карикатурным виде. «Произведение, в котором “торжествует” этическая партия и все злодеи наказаны, отнюдь не рождает нравственное чувство, но совсем наоборот, производит вредный эффект; оно высмеивает добродетель, делает ее неправдоподобной и ложной и вводит нас в искушение»². В этом смысле «аморальная» «Гаврилиада» Пушкина оказывается намного ценнее в нравственно-воспитательном плане, чем морализаторские «Выбранные места из переписки с друзьями» Гоголя. То же самое случается и в художественной сфере, когда художник, ратуя за безграничную свободу творчества, начинает славить красоту порока или рисовать черные квадраты (т. е. противопоставлять эстетическое нравственному и интел-

¹ Там же. С. 241.

² Там же. С. 242.

лектуальному): делая это, он искажает тот принцип, который, как ему кажется, он отстаивает, а именно свободу искусства, потому что аморальные или иррациональные тенденции не только не освобождают человека для творчества, но сковывают его способности, заставляют скатываться в примитивизм.

Интересно заметить, что Лапшин, пытаясь феноменологически описать априорный категориальный синтез, находит теоретическую поддержку в философии позитивизма. Опираясь на работы Г. Спенсера и Р. Авенариуса, он сформулировал принцип *устойчивого и подвижного равновесия*. Этот принцип является системообразующим, так что субъект моральных действий (а также познания и эстетического чувства) предстает в феноменологии нравственного сознания Лапшина как стабильная и мобильная система, в которой и наблюдается синергия трех описанных выше подструктур – сфер истины, добра и красоты. Стабильность указывает здесь на прочность достигнутого синтеза категорий, получивших ту или иную эмпирическую нагрузку, т. е. так или иначе нашедших воплощение в реальной жизни человека. Мобильность, в свою очередь, указывает на динамику конкретизации, т. е. подчеркивает незавершенность эмпирического осуществления Добра, Красоты и Истины.

Так, например, в нашей реальной жизни мы никогда не сталкиваемся с Добром как таковым, в его абсолютном значении, но всегда имеем дело с той или иной его интерпретацией, которая и представляет собой эмпирическое осуществление Добра соответственно нашим моральным способностям (Лапшин утверждает, что наряду с интеллектуальными и художественными способностями существуют и способности постижения добра и зла). Достигнутый синтез осуществленного Добра, познанной Истины и воплощенной Красоты свидетельствует об уровне нашего развития, т. е. является парадигмальным для той или иной эпохи, а значит, характеризуется как нечто стабильное по отношению к конкретным людям этой эпохи. Однако стабильность не тождественна догматичности, она исторична и поэтому динамична, она не только не препятствует дальнейшему развитию способностей человека, но предполагает и обуславливает его. «Любая система мышления, произведение искусства, всякая форма организованной нравственной деятельности, –

пишет Лапшин, – содержит многочисленные способы реализации и интерпретации и не является чем-то застывшим. Но никакой синтез человеческой деятельности не может рассматриваться как окончательный. Гармония разума не может застыть в абсолютной форме раз и на всегда. “Эсхатология” здесь невозможна»¹.

Вообще принцип устойчивого и подвижного равновесия является, согласно Лапшину, универсальным: он действует при создании систем любого порядка – от физических и химических до социальных и духовных. Более того, он является не только принципом нашей систематизации опытных данных, но и принципом устройства предметов объективной реальности. Так, в эволюции природы, как и в эволюции культуры, проявляется тенденция создания все более сложных систем стабильного и мобильного равновесия, каковыми являются и атом современной науки, и живой организм, планетарная система и Вселенная в целом, а также научная дисциплина, философская доктрина, произведение искусства, например симфония или поэма, высоконравственная организованная деятельность, моральный кодекс и т. д.

В таком расширении области применения принципа устойчивого и подвижного равновесия и в методологическом стирании границы между природным и духовным, пусть даже только на формальном уровне их структур, можно увидеть родство с установками позитивизма и, в частности, некоторое сходство с идеями «Тектологии» А. А. Богданова. Но Богданов, как известно, отстаивал принцип эмпириомонизма, т. е. своей философией пытался преодолеть традиционный метафизический дуализм, указывая на моменты совпадения бытия и познания (физического и психического рядов зависимости элементов), а не подвергая критике «идолы» метафизики как не имеющие истинностного содержания предрассудки. Таким образом, можно сделать вывод, что «имманентизм» Лапшина тоже, несмотря на его антимафизический настрой, не исключает метафизику, а находит для нее новую нишу в системе знания и предлагает новое, «неметафизическое» ее истолкование.

К такому выводу позволяют склониться и некоторые прямые утверждения Лапшина. Так, он пишет о «фунда-

¹ Там же. С. 243.

менте» нравственности, побуждая тем самым воспринимать его рассуждения в традиционном субстанциалистском ключе: «В основе всякого нравственного чувства лежит некая утонченность совести, аналогичная художественному вкусу, и интеллектуальная тонкость. Именно она формирует основу нравственной деятельности, образует фундамент и поднимает эту деятельность над национальными, партийными, классовыми и профессиональными границами»¹. В другом месте Лапшин высказывается еще определеннее: «Я исповедую мнение, что существует некий стабильный и неизменный нравственный элемент, и это – несмотря на изменчивость и относительность исторических форм; лучше сказать, в течение веков нравственность стремится наиболее глубоким и универсальным образом выразить себя в том, что в ней есть неизменного»². Неоднократно Лапшин называет априорный категориальный синтез «духовным единством», «себедовлеющей ценностью», личностью, причастной к «божественному Началу», а человека характеризует словами народного поэта Никитина как «добра божественный сосуд», понимая это определение прямо, а не метафорически. Лапшин задается также вопросом, почему вера в трансцендентное играет в нашей жизни – как личной, так и общественной – такую большую роль, ведь то, что лежит за пределами всякого возможного опыта, не может быть в причинном отношении к явлениям и не может влиять на исторический процесс. «Тот же вопрос применим и к *вере в чудо*, ибо чудо есть сверхрациональное металогическое вторжение потусторонней силы в мир феноменов»³. Наконец, Лапшин вводит понятие «благой цели», к которой направлена «добрая воля» в процессе совершения морально ценных действий. Все это действительно может служить весомым аргументом в пользу наличия в феноменологии нравственного сознания Лапшина некоторых рудиментов метафизики, т. е. той некритической философии, критике которой Лапшин уделял так много внимания.

Однако стремление Лапшина построить моральную философию без метафизических предпосылок нельзя недооце-

¹ Там же. С. 217.

² Там же. С. 235.

³ *Лапшин И.И.* Феноменология нравственного сознания // Неизданный Иван Лапшин. – С. 274.

нивать. Так, он решительно отвергает моральный абсолютизм рационалистов, которые считали идею Высшего Блага конечной целью нравственных действий. Согласно Лапшину, моральный абсолютизм «приводит к бессодержательной этической фикции, так как направленность нашей воли к Абсолюту, недоступному нашему пониманию, остается совершенно необъяснимой»¹. Для обозначения всего абсолютного в области нравственности он вводит понятие «моральных фикций». Подобно тому, как в сфере познания существуют познавательные фикции, т. е. такие термины, назначение которых заключается не столько в фиксации познания, сколько в указании на то, что только предстоит познать, так и в сфере нравственности функционируют моральные фикции, которые заключают в себе в замаскированном виде идею законченной бесконечности. «Таково понятие *Царство добра и царство зла* – рай и ада. Идея добра заключает в себе идею абсолютной, т. е. безмерно большой безгрешности, невинности, чистоты, доброты, но такая *абсолютная доброта* является лишь идеей, подобно *абсолютно твердому телу* в механике»². Такой же этической фикцией выступает и идея абсолютного зла, и т. д. Очевидно, что нравственная философия не может и не должна строиться на фиктивном материале, так как в этом случае она лишается всякой ценности.

Особое значение придается в нравственной философии Лапшина критике богословской морали, которая также «берет за отправной пункт этики законченную бесконечность совершенства, или полноту бытия»³. В богословском учении о грехопадении, с которого, собственно, и начинается христианская мораль, обнаруживаются сразу несколько этических фикций. Во-первых, Адам обладает абсолютным моральным совершенством, во-вторых, он имеет абсолютно свободную волю и, в-третьих, совершает выбор между абсолютным добром и злом, поддавшись соблазну абсолютно злого начала. Отсюда проистекает еще несколько этических фикций – наследственного греха и божественного его искупления. «Таким образом, – заключает Лапшин, – учение о грехопадении заключает в себе *мистические элементы*,

¹ Там же. С. 278.

² Там же. С. 248.

³ Там же. С. 278.

требующие слепой веры в трансцендентное, чего не отрицают и те, которые всецело принимают его»¹.

Религиозная этика может строиться только на переживании «чувства Бога», которое ничем не может быть доказано, так как мистическое постижение Абсолютного Добра сверхлично и потому несказанно. Мистики могут лишь риторически воздействовать на читателя, уверяя их о действительности мистического опыта (как это делает, например, о. Флоренский в книге «Столп и утверждение Истины», повествуя о том, что ему случалось мистически ощущать сверхлогическим путем абсолютное зло и абсолютную Истину, Бога), однако мистический опыт не более чем иллюзия и не может служить основанием для нравственности. Вот почему религиозные философы прибегают не столько к аргументам разума, сколько к авторитету традиции или Откровения, заменяя беспристрастное рассмотрение вопроса благочестивой бранью (так, Флоренский «пишет о начале “живой веры”, выбрав предварительно *крамольный* рассудок твари»²).

Необходимо отметить критику Лапшиным морального солипсизма. Дело в том, что принцип «имманентизма», основной в философии Лапшина, будучи последовательно проведенным до конца, неминуемо должен был бы привести к утверждению о действительности единственного субъекта, моего я, и к отрицанию реальности чужого я (о чем речь шла выше; Зеньковский и другие поверхностные критики философии Лапшина упрекают его именно в этом). Однако как раз такой вывод и критикуется Лапшиным.

С одной стороны, Лапшин отвергает идею Сверхсознания, которое было бы носителем высших моральных ценностей, а также идею подсознания – носителя низших моральных побуждений, считая эти идеи этическими фикциями. Тем самым отрицается наличие общей для всех сознаний сферы, или буфера, который мог бы обеспечить сообщаемость субъектов и их взаимопонимание, а также отрицаются объективные критерии моральной оценки. Лапшин в ряде работ, например в диалоге «Познаем ли мы мир в подлиннике или в копии», показал, что наше я при всех изменениях сохраняет свою замкнутость и что сама идея сооб-

¹ Там же. С. 249.

² Там же.

щаемости сознаний заключает в себе внутреннее противоречие. «Увы! В “монадах нет окон”»¹. Гипотеза открытых монад должна допустить возможность отражения познанного мною в других монадах, причем так, что *мои* состояния сознания будут противопоставляться *данным* мне, чего добиться нельзя, так как невозможно провести четкую границу между тем, что я считаю моим, и что мне дано. Здесь Лапшин опирается на аргументацию Н. О. Лосского, доказывавшего неразличимость внутреннего и внешнего с целью обоснования мистического эмпиризма. Однако в интерпретации Лапшина недифференцированность субъективного и объективного предстала как свидетельство того, что «деление моих душевных состояний на *данные мне* и на “*мои*” решительно не имеет для теории познания *само по себе* никакого значения», так как монады – это «*замкнутые* единства, и даже нельзя понять, как возможна сообщаемость между ними»².

С другой стороны, Лапшин показывал неприемлемость морального солипсизма, который, на первый взгляд, логически следует из тезиса о закрытости монад. Согласно Лапшину, реальность чужого я для нас несомненна, и «мы постигаем ее опосредованным образом, частью путем заключения по аналогии, главным же образом пользуясь чувством формы – путем ассоциативного дополнения полученных нами впечатлений»³. Чужое я, таким образом, моделируется нами, в основном по контрасту с нашими собственными переживаниями, но остается при этом реальным чужим я. Моделирование чужого я – это расширение своего я, что достигается посредством *перевоплощаемости*. Теория *перевоплощаемости* субъекта излагается Лапшиным в ряде книг и статей, таких как «Проблема чужого Я», «Художественное творчество», «Опровержение солипсизма», «О пределах одушевленности в природе» и др. Суть этой теории состоит в том, что субъект не следует понимать статично: наше я динамично, оно постоянно расширяется, в результате чего индивидуальное творчество становится коллективным, или соборным. Критерием расширения я является степень

¹ Там же. С. 262.

² Там же.

³ Там же. С. 264.

«причастности к божественному Началу»¹. Способность к перевоплощаемости и связанная с нею нравственная чуткость и пронизательность зависят от ряда условий: душевного здоровья (люди с расстройством психики теряют ощущение реальности других людей), умственного развития (вот почему дети, как утверждает Лапшин, намного более жестоки, чем взрослые), общения с другими людьми, темперамента человека и уровня его нравственного развития. В целом же чувство формы, благодаря которому и происходит расширение я, «само по себе обманчиво и требует *мудрости*, т. е. высокого ума, а также и эстетического чувства, ибо в благородной душе... *просвечивает* внутренняя духовная гармония или дисгармония в низкой душе»².

Что касается отношения к кантовской философии морали, то Лапшин соглашается прежде всего с положением о том, что в основе ее должна лежать идея долга. Эта идея априорна, так как долженствование невыводимо из бытия, и все попытки вывести долженствование из данных биологии (Г. Спенсер), из психологического описания моральных явлений (Т. Рибо), из анализа социальных отношений (Э. Дюркгейм), равно как и стремление построить этику на чувстве сострадания (А. Шопенгауэр), на воле к власти (Ф. Ницше), на идее расширения личности (Ж. Гюйо), на эстетическом вкусе (Дж. Рескин) оказываются, согласно Лапшину, внутренне противоречивыми.

Однако, в отличие от Канта, Лапшин не признает независимости категорического императива. «Категорический императив человек сам добровольно и сознательно налагает на себя, и этим философская мораль отличается от богословской, ибо богословская мораль принимает за исходный пункт заповеди, идущие снаружи внутрь, в сознание человека, а с точки зрения критической философии, человек открывает в своем собственном сознании идею нормы и именно в ней усматривает божественное начало»³. Именно активности человека, его готовности принять решение следовать нравственному долгу Кант, согласно Лапшину, и не заметил, хотя и не отрицал значения того одушевления, или пафоса, который в связи с волей побуждает человека к

¹ Там же.

² Там же. С. 266.

³ Там же. С. 257.

исполнению нравственного долга вплоть до самопожертвования¹. Между тем как раз в пафосе и следует искать ключ к разгадке морального действия.

Лапшин указывает на фундаментальное *раздвоение* морально субъекта: «как в области познания, в области морали наше сознание как бы разделяется, одна сторона его действует, другая критикует, сообразуясь с известным моральным идеалом, стремясь к нему»². Демон Сократа, ангелы-хранители в христианстве, Музы в искусстве – вот примеры раздвоения сознания. В области морали раздвоение нашего я выражается, прежде всего, в отношениях человека к перспективе своего существования и в представлении о прошлом. Субъект нравственных действий обнаруживается в точке пересечения перспективы (будущего) и ретроспективы (прошлого), собирая в себе ценности бывшего и моделируя ценности предстоящего. Моральная сфера оказывается пространством нравственного творчества, и жизнь человека, по Лапшину, состоит в том, чтобы продуцировать моральные ценности, расширяя тем самым свое я. Таким образом, для существования морального субъекта как раз и необходим тот пафос доброй воли, который не заметил Кант и который является условием морального творчества. Система нравственных ценностей не является застывшей, она развивается и усложняется, и нет ничего пагубнее для человека, чем догматизм в морали. Лапшин сочувственно цитирует парадоксальное изречение Б. Паскаля, которое как нельзя лучше выражает суть динамического понимания нравственного сознания: «Истинная мораль пренебрегает моралью»³.

Итак, Лапшин приходит к важному выводу, касающемуся коррекции философии морали Канта: учение о категорическом императиве следует дополнить учением об идеале морального творчества. Этот идеал необходим для нравственной жизни, и состоит он в созидании «такого социального подвижного и устойчивого равновесия или гармонии между индивидуальными интересами и общими, которое давало бы в итоге максимум творческой производительности, т. е. было бы утверждением Божественного Начала в

¹ Там же. С. 279.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 250.

человеческой среде в наивысшей степени»¹. Этот идеал (который Лапшин называет надеждой) будет импульсом моральной деятельности, *притягивающим к себе*, в то время как категорический императив будет импульсом *подталкивающим* (совесть). Мораль без долга, согласно Лапшину, так же немыслима, как и мораль без притягательно идеальной цели. Задача философии нравственности как раз в том и заключается, чтобы объединять и примирять эти два начала.

¹ Там же. С. 261.

В «Дни петербургской философии» (18–20 ноября 2010 г.) состоялся Симпозиум историков русской философии, посвященный 140-летию выдающегося отечественного мыслителя Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965).

Ниже публикуются доклады и сообщения участников данного мероприятия.

Э. В. Тихонова

Н. О. ЛОССКИЙ КАК ПСИХОЛОГ И ФИЛОСОФ

«Серебряный век» подарил русской культуре целую плеяду выдающихся деятелей – писателей и поэтов, художников и музыкантов, и, конечно, выдающихся философов, чье творчество вывело русскую философию и психологию на европейский уровень, обеспечило ей международное признание и интеллектуальную самобытность.

Этот период считается наиболее зрелым в истории существования кафедры философии Петербургского университета. Возглавлял ее в то время «глава университетской философии» А. И. Введенский, которому принадлежит большая заслуга в формировании мировоззрения многих выдающихся мыслителей.

Кафедра философии Петербургского университета была не только флагманом профессионального философствования в России, но и представляла мощную школу философской психологии: в учении о душе искания западных мыслителей XIX–XX в.в. соединялись с лучшими традициями отечественного любомудрия.

Основной состав кафедры был представлен преимущественно выпускниками Петербургского университета, в большинстве своем бывшими студентами А. И. Введенского: среди них – И. И. Лапшин, оставленный на кафедре после окончания университета в 1893 г. и в 1913 г. сменивший

Введенского на посту заведующего, Н. О. Лосский, также оставленный при кафедре для подготовки к профессорской деятельности. Почти одновременно с Лапшиным, лишь на год позднее окончил университет А. П. Нечаев, ставший впоследствии одним из основоположников экспериментальной психологии в России. С 1904 г. в должности приват-доцента работал на кафедре известный логик С. И. Поварнин. В 1913–1914 гг. на кафедру были зачислены в качестве приват-доцентов впоследствии известные философы и психологи В. Э. Сеземан, С. И. Гессен, С. Л. Франк. Незадолго перед революцией 1917 г. приват-доцентами кафедры стали С. А. Алексеев (Аскольдов) и Д. В. Болдырев. Кроме названных выше, на кафедре в должности приват-доцентов служили: П. И. Вознесенский (1894–1911), В. М. Каринский (1902–1913), Л. В. Рутковский (1895), А. И. Гребенкин (1909), В. А. Фляксбергер (1908–1910), С. А. Суханов (1908–1915), Л. Е. Габрилович (1909–1918), А. А. Крогиус (1912).

На столь многочисленной кафедре довольно мирно существовали самые разнообразные философские направления. Введенский, твердо стоявший на позициях кантовского критицизма, довольно терпимо относился к отличавшимся от его собственных философским взглядам сотрудников кафедры, а полемика только делала интересней работу кафедры. Аналогичная ситуация «философского плюрализма» существовала тогда и на других философских кафедрах российских университетов, что во многом определяло творческий характер научных разработок их сотрудников.

Ярким представителем петербургской школы философии и психологии был профессор университета Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) – автор целостной философской системы «органический идеал-реализм», основанной на теориях интуитивизма и персонализма.

Жизненный путь Лосского был долог, непрост и насыщен многими событиями. Об этом сам философ подробно, с большим литературным талантом рассказал в автобиографическом труде «Воспоминания. Жизнь и философский путь» (1968). Родился Лосский 18 декабря 1870 г. в деревне Креславка (ныне Краслава, Латвия) Витебской губернии. После скоропостижной смерти отца в 1881 г. Николая отправили на учебу в витебскую гимназию, где он познакомился с сочинениями Д. И. Писарева, Н. А. Добролюбова и

Н. К. Михайловского. Под влиянием революционных идей молодой Лосский стал материалистом, социалистом и атеистом. В 1887 г. он был исключен из гимназии «за пропаганду социализма и атеизма» без права поступления в другие учебные заведения.

Решив продолжить учебу за рубежом, Лосский с помощью контрабандистов пересек границу, приехал в Цюрих (Швейцария). Здесь в среде русских эмигрантов он познакомился с работами К. Фогта, Г. В. Плеханова, Ф. Лассаля, А. И. Герцена; участвовал в демонстрации в честь приезда К. Либкнехта. В скором времени Лосский разочаровался в революционном движении, переехал в Берн и поступил на философский факультет университета.

Затем, по причине материальных затруднений, Лосский отправился из Европы в Алжир, где также собирался поступить в университет. В Алжире его завербовали в Иностранный легион. И только симулировав сумасшествие, ему удалось вернуться к гражданской жизни. Летом 1889 г., проделав значительную часть пути пешком, Лосский вернулся на родину, в Россию.

Дальнейшая судьба Лосского – с 1889 по 1922 гг. – тесно связана с Петербургом. Среди «своеобразных» черт собственного характера Лосский особо отмечал «страстную любовь к науке и интерес ко всем областям духовной культуры»¹. Именно эти черты способствовали ему на пути к образованию и самообразованию. Осенью 1890 г. он был зачислен в VIII класс гимназии при Историко-филологическом институте, успешно сдав около двадцати экзаменов. В этой связи обращает на себя внимание любопытная деталь, о которой Лосский повествует в своих мемуарах: «По русскому языку было дано сочинение на тему “Знание о чужой душевной жизни”. Меня этот вопрос интересовал уже давно, как раз на эту тему мною был летом прочитан фельетон Эльпе в “Новом Времени”. Я написал сочинение хорошо. Между прочим, я указывал на то, что в некоторых затруднительных случаях подражание внешним проявлениям наблюдаемого лица может помочь проникнуть в его внутренний мир»². Данный случай является важным свидетельст-

¹ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. №10. С. 174.

² Там же. С. 175.

вом его раннего увлечения вопросами психологии, которое затем выросло в целостную философско-психологическую концепцию.

Интересно, что тема, предложенная для сочинения, в то время, действительно, активно обсуждалась в научном обществе. По иронии судьбы именно она, спустя два года, стала своеобразной «визитной карточкой» будущего учителя, а впоследствии – главного оппонента Лосского – профессора Введенского. В 1892 г. в Журнале Министерства народного просвещения была опубликована его работа «О пределах и признаках одушевления: Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики», которая вызвала бурные дебаты и тем самым стимулировала философов и психологов конца XIX – начала XX вв. к поиску новых доказательств и обоснований путей решения проблемы «чужого Я», что в свою очередь, способствовало развитию теоретических основ психологии в целом¹.

Решающая роль в становлении философского призвания Лосского принадлежит Петербургскому университету. Осенью 1892 г. он поступил на естественнонаучное отделение Физико-математического факультета, поскольку считал, что изучение физики, химии и физиологии позволит получить знание об основах строения мира. Но все же главной причиной этого интереса была потребность в философском осмыслении бытия. «Подобно многим «русским мальчикам», о которых говорит Достоевский, я хотел иметь отчетливо сформулированное миропонимание», – вспоминает Лосский об этом периоде своей жизни².

Лосский с увлечением занимался естественными науками, но наибольшее влияние на формирование его психологических и философских воззрений оказали лекции по анатомии П. Ф. Лесгафта, а также практические занятия у него. Лесгафт читал расширенный трехгодичный курс анатомии. Третий год был посвящен проблемам взаимосвязи психологии с анатомией и физиологией. Основной акцент делался на учении об эмоциях и характере человека. «Неус-

¹ См. подр.: Тихонова Э.В. Проблема «чужого Я» в русской философско-психологической мысли конца XIX – начала XX вв.: к истории научной полемики // ВЕЧЕ. Журнал русской философии и культуры. Вып. 21. – СПб., 2010. С. 82–94.

² Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. – С. 177.

танно занимаясь самонаблюдением, – пишет Лосский, – я особенно научился подмечать органические ощущения в составе эмоций и вообще душевной жизни, а также локализацию их в теле. Наблюдая также мельчайшие телесные проявления душевной жизни всех лиц, с которыми мне приходилось сталкиваться, я захотел точнее познакомиться с мускулатурой лица... Занятия эти впоследствии очень повлияли на развитие моих психологических и философских учений»¹.

С первого курса университетских занятий Лосский посещал Публичную библиотеку, где читал труды выдающихся философов прошлого и настоящего: сочинения Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта в русском переводе К. Фишера, а также – работы Г. Спенсера «Основные начала», «Основания биологии», «Основания психологии». Философские искания молодого Лосского носили характер самообразования, но вскоре состоялась одна из знаменательных встреч в его профессиональном становлении – знакомство с бывшим профессором Киевского университета, известным философом А. А. Козловым – отцом его университетского товарища С. А. Алексеева (Аскольдова). «Козлов был лейбницианцем, – вспоминает Лосский. – Главною темою его бесед было учение о субстанциональности я. Критикуя философию Юма, различных представителей позитивизма и сторонников психологии “без души”, он остроумно вскрывал несостоятельность всякого учения о том, что я не есть представление, возникающее в результате накопления бесчисленных ощущений и чувств, связанных между собой ассоциациями. Отстаивая учение о субстанции как о монаде, Козлов вместе с тем боролся против материализма, он доказывал, что в опыте можно найти только психологические процессы и Я как субстанционального носителя их»².

Под влиянием бесед с Козловым, Лосский, по его собственному признанию, очень скоро освободился от увлечения механистическим материализмом и перешел к противоположной его крайности – панпсихизму.

Еще одним человеком, оказавшим непосредственное влияние на формирование философского мировоззрения

¹ Там же. С. 179.

² Там же. С. 182.

Лосского, был профессор Петербургского университета, заведующий кафедрой философии историко-филологического факультета, сторонник кантианского учения Введенский. Осенью 1894 г., ощущая острую потребность в философском образовании, Лосский начал посещать лекции профессора Введенского. Эти занятия оказали на него неизгладимое впечатление.

«В то время Введенский был в расцвете сил. Его лекции по истории новой философии от Бэкона и Декарта до “Критики чистого разума” Канта включительно были превосходным историческим введением в философию, – позже вспоминал Лосский. – Он ясно показывал, как эмпиризм и рационализм, логически последовательно развиваясь, обнаружили свою односторонность, которая была преодолена Кантом, так как его критицизм есть синтез рационализма и эмпиризма. Под влиянием Введенского гносеология выдвинулась для меня в это время на первый план. Я глубоко проникся убеждением, что познанию доступно только то, что имманентно сознанию. В то же время я усматривал отчетливо, что утверждение субстанциональности моего я есть достоверное знание, и глубоко проникся склонностью понимать вселенную как систему монад в духе метафизики Лейбница. Таким образом, передо мною встала задача преодолеть Юма и Канта, именно развить теорию знания, которая объяснила бы, как возможно знание о вещах в себе, и оправдала бы занятия метафизикой»¹.

Стоит обязательно упомянуть и еще об одной знаковой встрече, которая произошла в этот период в жизни Лосского, – о знакомстве с В. С. Соловьевым. Вот каким запомнился он Лосскому: «Его лицо пророка, глаза, глядящие из нездешнего мира, остроумные шутки, веселый смех и в то же время серьезная беседа приковывали к нему внимание... В последний раз я видел его в 1900 году. В то время я был уже на пути к своему интуитивизму. Соловьев с интересом и симпатией слушал мои рассуждения о гносеологической проблеме, а я, увлекаясь в то время логикой гносеологии, вовсе и не подозревал, что через двадцать лет окажусь в разработке метафизической системы наиболее близким к

¹ Там же. С. 184.

Соловьеву из всех русских философов»¹. Однако заметим, что подробно с трудами Соловьева Лосский познакомился лишь спустя много лет, находясь уже в эмиграции.

А пока Лосский был занят построением собственной системы философского мировоззрения. Имея за плечами серьезный багаж в виде естественнонаучного образования, он пытался выстроить философскую картину мира, опираясь на знания физических и психологических законов. В то же время Лосский тяготел к метафизическим размышлениям. По его собственному признанию, работа продвигалась «чрезвычайно медленно», поскольку он испытывал противоречивое влияние эмпиризма и рационализма, а также – метафизики Лейбница и гносеологии Канта, которые «столкнулись» в его уме благодаря двум учителям – Козлову и Введенскому.

Краеугольным камнем, который лежит в основе любой философской концепции Лосский считал основной гносеологический вопрос: как доказать *существование* внешнего мира и *познаваемость* его свойств. Интерес к метафизике постоянно наткнулся у Лосского на кантовский постулат о том, что познаваемы лишь явления, имманентные сознанию и что все создаваемое человеком есть уже не внешний мир в подлиннике, а наше представление о нем, т. е. продукт психики человека. Весь имманентный состав сознания представлялся Лосскому не более чем совокупностью ощущений и чувств, что неизбежно приводило к солипсизму и скептицизму, которые были неприемлемы для мыслителя в силу их «скудности и самопротиворечивости».

Но однажды его мучительные поиски «своего пути» разрешились озарением, выразившимся в одной фразе: «Все имманентно всему». Сам Лосский описывает этот исторический момент как некое таинство, свершившееся в импрессионистских декорациях Петербурга: «...осенью 1898 г. мы ехали с С. А. Алексеевым на извозчике по Гороховой улице. Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: “я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю

¹ Там же. С. 189–190.

только свою душевную жизнь”. Я посмотрел перед собою на мгlistую улицу, и вдруг у меня блеснула мысль: “все имманентно всему”. Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня, повернулся к своему другу и произнес эти три слова вслух. Помню я, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела меня в гносеологии к интуитивизму, в метафизике – к органическому мировоззрению»¹.

С этого момента начинает оформляться целостная философская система Лосского, которая впоследствии была названа им «органический идеал-реализм». Значительное место в этой системе занимала психология. Более того, именно проблемы психологии чаще всего служили отправными пунктами в философских исканиях мыслителя.

В первые годы работы на кафедре философии Петербургского университета, где Лосский был оставлен после окончания Историко-филологического факультета для подготовки к профессорской деятельности, сфера его научных интересов непосредственно касалась психологии. Первый курс, который Лосский читал в качестве преподавателя, носил название «Психология воли и чувствований». Тема его магистерской диссертации тоже была непосредственно связана с психологией и уже окончательно сложилась в уме ученого. Свои первые выводы, касающиеся волюнтаристического учения об аффектах Лосский изложил в форме критики теории аффектов известного американского философа и психолога У. Джеймса в статье «Недомолвки в теории эмоций Джеймса», опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1901 г. (кн. 57).

Укреплению психологических изысканий Лосского способствовали занятия в европейских университетах, где он в период с 1901 по 1903 г.г. проходил стажировку и имел возможность слушать лекции и посещать семинары ведущих ученых того времени: В. Виндельбанда, Г. Циглера, Г. Рикерта, В. Вундта, Г. Мюллера. В одном из немецких психологических журналов «*Zeitschrift für Psychologie und Phy-*

¹ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 117.

siologie der Sinnesorgane» (1902) была опубликована глава из диссертации Лосского под заглавием «Eine Willenstheorie vom voluntaristischen Standpunkt».

Сам Лосский вспоминал, что философия в тот момент его интересовала только с точки зрения методики ее преподавания, поскольку у него уже оформилась идея собственной философской системы. Основной же интерес ученого был сосредоточен на психологических исследованиях. Полтора месяца Лосский стажировался у В. Вундта в его знаменитом первом Экспериментальном психологическом институте в Лейпциге¹.

В Женеве Лосский познакомился с профессором Т. Флурнуа – физиологом, психологом и философом, основоположником экспериментальной психологии в Швейцарии, который пытался научно исследовать «сложные загадочные явления душевной жизни». Его исследования были посвящены изучению времени реакции, воображения, ощущений, гипноза и медиуматических состояний. В своей работе «От Индии до планеты Марс» (1900) он критиковал многие спиритуалистические верования и подверг сомнению возможность медиуматического общения с потусторонним миром, однако Флурнуа оставлял открытым вопрос о парапсихических способностях: он допускал вероятность существования телепатии, ясновидения, телекинеза и верил, что может быть найдено естественнонаучное объяснение этим явлениям. Для объяснения сложных случаев реминисценции он разработал концепцию сублиминального сознания, что сближало его с учением о бессознательном З. Фрейда. Кроме того, Флурнуа способствовал становлению психологии религии как научной дисциплины.

Там же Лосский познакомился и с молодым ученым Э. Клапаредом, который впоследствии сделал ряд интерес-

¹ Заметим, что через школу Вундта с момента ее создания в 1979 г. старались пройти все, кто серьезно увлекался исследованием душевной жизни. Из русских ученых у Вундта учились Г. И. Челпанов, В. М. Бехтерев, А. П. Нечаев и многие другие, с чьими именами связаны выдающиеся открытия в психологии начала XX в. Интересно, что после знакомства с деятельностью лаборатории В. Вундта, Г. И. Челпанов загорелся идеей создания в России подобного научного центра. Через несколько лет его инициатива при поддержке мецената С. И. Щукина получила реальное воплощение: в 1912 г. в Москве состоялась торжественное открытие Психологического института им. Л. Г. Щукиной.

ных открытий в области сравнительной, детской и профессиональной психологии.

В 1903 г. Лосский получает командировку в Геттингенский университет для прохождения стажировки у известного психолога-экспериментатора проф. Г. Мюллера. «Все мое внимание было сосредоточено на психологическом кабинете Г. Э. Мюллера, – вспоминает Лосский. – У него работало человек десять молодых людей, между прочим, и Frobes, S. I., будущий автор чрезвычайно ценной книги, обзора результатов экспериментальной психологии. Из русских, кроме меня, здесь были Федор Евдокимович Волошин и Полина Осиповна Эфруси. Волошин участвовал в опытах Нарцисса Аха, который был в то время ассистентом проф. Мюллера. Ах изучал условия возникновения сновидений, а Волошин, как испытуемый субъект, в определенные часы приходил в психологический кабинет спать там. Я занялся экспериментами над заучиванием пар слов русского и немецкого языка и установлением скорости припоминания их в различных условиях»¹.

По возвращении в Петербург Лосский по поручению Введенского занялся организацией психологического кабинета на факультете философии. Экспериментальная психология на рубеже XIX–XX вв. существенно укрепила свои позиции и считалась наиболее прогрессивным направлением в науке о душе. Открытие психологических кабинетов в университетах было модным веянием того времени. Даже те из ученых-психологов (Введенский, Челпанов и др.), кто рассматривал эксперимент в качестве не основного, а второстепенного, вспомогательного метода, посвящали специальные разделы своих учебников по психологии описанию лабораторных приборов и способов их использования.

Но экспериментальная психология не увлекла Лосского. Он был сосредоточен на проблемах философской психологии, тесно связанных с теорией познания и сопутствующими ей «метафизическими загадками»: «как возможно, чтобы субъект непосредственно созерцал в подлиннике не только свои переживания, но даже и внешний мир? как возможно, чтобы субъект непосредственно наблюдал собы-

¹ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 124.

тия, отошедшие в область прошлого (процессы памяти. – Э.Т.), и даже заглядывал в будущее (процессы воображения и аналитического мышления. – Э.Т.)? какую роль играют раздражения органов чувств и т. п.»¹. Эти вопросы составляли содержательную основу курса «Философия психологии», который читался Лосским в университете в 1902–1903 учебном году.

К этому времени его магистерская диссертация «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» была завершена и опубликована сначала в «Вопросах философии и психологии» (1902, 1903), а затем и в «Записках Историко-филологического факультета».

Публичный диспут по ее защите был назначен на 9 ноября 1903 г. Диспут обещал быть серьезным испытанием для молодого ученого. Атмосфера, в которой проходило обсуждение работы Лосского, была напряженной: интуитивизм, к которому в результате своих философско-психологических исканий пришел автор, шел вразрез с теоретической позицией Введенского. Эти разногласия, как и опасался диссертант, публично всплыли во время диспута. Введенский, выступая на защите главным оппонентом (оппонентами также были Лапшин, Введенский, К. Ф. Жаков), среди недостатков работы Лосского отметил те, что были обычно присущи метафизическим учениям, представлявшим собой совокупность тождественных понятий. Но в результате пятиминутной дискуссии Лосский сумел отстоять свой основной тезис, и по окончании диспута ему была присуждена степень магистра.

В своей работе автор претендовал на открытие новой формы волюнтаризма в сочетании с интуитивизмом. «Моя система психологии, – пояснял Лосский, – заключала в себе парадоксальное на первый взгляд сочетание волюнтаризма с интуитивизмом, то есть учения об активности “я” с учением о его созерцательности (относительной пассивности) в познавательных процессах. Противоречия в этом сочетании нет: созерцание есть тоже волевой акт, однако содержащий в себе элемент пассивности в том смысле, что этот акт не творит созерцаемого предмета, а лишь *выбирает*, какой из множества предметов сделать сознанным или даже познан-

¹ Там же. С. 129.

ным. Именно это сочетание волюнтаризма с интуитивизмом облегчало мне задачу доказательства, что жизнь “я” есть непрерывный ряд волевых действий»¹. В доказательстве именно этого тезиса Лосский видел главную задачу своей диссертации.

Возражая против традиционных положений европейского волюнтаризма, утверждающих, что содержание сознания есть психическое состояние субъекта, результат творения его воли, Лосский считал такое понимание структуры сознания неверным и даже губительным для этой теории: «оно обязывает волюнтариста утверждать, будто цвета, сознаваемые мною, или зубная боль и т. п. “данные” мне содержания сознания суть творения моей воли»².

Для доказательства собственной позиции Лосский предлагает оригинальную классификацию: все психические состояния, которые возникают у познающего субъекта, он подразделил на «мои» и «данные мне». К волевым действиям, которые направляют активность сознания и деятельности, относятся только те, что непосредственно осознаются как «мои», например «мое» усилие внимания, «мое» желание слушать музыку, «мое» удовлетворение от услышанного и т. п. «Данное мне» – это созерцаемые субъектом элементы бытия, находящиеся вне его «я», принадлежащие внешнему миру. «Например, видимый мною белый цвет ландыша принадлежит ландышу, сознаваемая мною зубная боль есть состояние моего зуба»³, – аргументирует Лосский. При этом акт созерцания он относит к волевому действию, в котором задействованы интересы, влечения, эмоции, влияющие на выбор тех объектов внешнего мира, которые окажутся в зоне внимания и осознанного восприятия субъекта.

Разделяя лейбнизианское представление о теле, как союзе монад, подчиненных одной главной монаде, которая и есть *само человеческое «я»* (курсив мой. – Э. Т.), даже органические ощущения, потребности и чувственные удовольствия, локализованные в теле, Лосский относил к категории «данные мне» и рассматривал «как проявления не моего “я”, а моего тела, то есть ближайшего к моему я внешнего

¹ Там же. С. 118.

² Там же.

³ Там же.

мира»¹. Подобные взгляды были отголосками занятий у П. Ф. Лесгафта.

Но попробуем перевести на язык современной психологии, что у Лосского скрывается за выражением «само человеческое “я”»? Что составляет ядро человеческого «я» – психика, сознание? Безусловно. Но, согласно Лосскому, главная сила, которая приводит в действие этот сложный механизм и задает направленность всей жизни и деятельности человека, определяет содержание его сознания, – это воля, причем воля разумная (в отличие, к примеру, от бессознательных порывов и влечений в теории З. Фрейда).

«Вся жизнь “я” состоит из процессов, имеющих строе-ние волевого акта или начала его, то есть состоит из стремления, чувствования активности и произведенной этой активностью перемены», – был убежден Лосский. Данные процессы и есть «мои» переживания, которые составляют основное содержание сознания человека. Структура волевого акта, приведенная выше, в начале XX в. носила новаторский характер, ее актуальность не утратила своего значения и для современных психологических теорий мотивации, деятельности, воли.

Для сравнения приведем схему волевого акта, предложенную Лосским (1) и структуру деятельности А. Н. Леонтьева (2)².

1) Стремление → Чувство активности → Произведенная перемена → Чувство удовлетворенности или чувство неудовлетворенности от произведенной перемены

2) Потребность, мотив → Цель → Деятельность → Результат → Чувство удовлетворенности или чувство неудовлетворенности результатом деятельности, в зависимости от степени соответствия результата намеченной цели

В итоге Лосский приходит к заключению, что «исходным пунктом», «причиной», т. е. неким толчком, активизирующим психические процессы субъекта, является волевое побуждение (в терминологии Лосского – «стремление»). «Все сознательные процессы, – обобщает он, – поскольку мы относим их на основании непосредственного чувства к своему Я, заключают в себе все элементы волевого акта и при-

¹ Там же. С 126.

² См.: *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. – М., 2004.

чиняются моими стремлениями. Мы можем теперь также определить волюнтаризм как направление в психологии, исходящее из этого обобщения»¹.

Выводы, которые содержались в этой первой серьезной работе Лосского, получили дальнейшее развитие в его философско-психологической системе и воплотились в такие понятия как «субстанциональный деятель», «гносеологическая координация» между субъектом и объектом и другие. Основной же идеей, которая явно просматривалась сквозь положения, выносимые Лосским на защиту, было убеждение, что имманентный сознанию предмет познания есть не комплекс психических состояний, а внешний мир в подлиннике.

В дальнейшем все внимание и все интересы Лосского сосредоточились на разработке интуитивизма как нового направления в гносеологии и психологии, а в связи с этим – на преодолении «Критики чистого разума» И. Канта и оправдании метафизики как науки. Философия Канта для русской философии рубежа XIX–XX вв. представляла своеобразный «гордиев узел», который сторонники немецкого мыслителя пытались «потуже затянуть», а его оппоненты и противники – окончательно «разрубить». Критика Канта и его теории познания у Лосского носит двоякий характер.

С одной стороны, он как знаток философии Канта и автор одного из лучших переводов «Критики чистого разума» выступает, если не как поклонник его философского учения, то отдает ему должное.

С другой стороны, Лосский сумел обнаружить не только новаторские достоинства кантовской теории, но и ее «слабые» места. И это во многом определило сущность разрабатываемого им интуитивизма, который есть ни что иное как синтез продуктивных идей эмпиризма и рационализма (априоризма в терминологии Лосского). Как и многие мыслители – его современники (Соловьев, Лопатин и др.), Лосский искал некий «третий путь» познания, пытаясь разрешить одну из главных проблем классической философии – проблему рационального постижения реальности.

С позиции интуитивизма он доказывал, что возможно непосредственное созерцание субъектом предмета таким,

¹ Лосский Н.О. Характер русского народа. – Франкфурт-на-М., 1957. С. 277.

какой он существует во внешней действительности (без искажающей роли субъективных познавательных актов), и что познанный объект включается непосредственно в сознание познающего субъекта, хотя и обладает объективной, онтологической значимостью. Активность субъекта при таком подходе не перерастает в конструирование самого предмета познания, как это происходит в критической философии, но она раскрывается в волевых актах внимания и различения.

Согласно интуитивизму Лосского, субъекту нет необходимости «творить содержание восприятия и мышления». «Субъект своими актами знания вовсе не создает предмет знания, он только созерцает его. Единство актов знания, преодоление в актах знания пространственной, временной и т. п. раздробленности предмета не вносит в самый состав предмета никаких изменений, ничего в нем самом не собирает и не перемещает. Если в составе внешнего пространственно-временного предмета есть отношения, если эти отношения суть нечто сверхвременное и сверхпространственное, то получающееся отсюда органическое строение предмета не есть заслуга познающего субъекта; оно предлежит для созерцания познающего субъекта, но не этим созерцанием создано», – убеждал Лосский¹.

Свои идеи он изложил в работе «Обоснование мистического эмпиризма», опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» (1904; 1905), которая позже вышла отдельной книгой под заголовком «Обоснование интуитивизма». В 1907 г. она была представлена автором на соискание степени доктора философии. Помня о реакции Введенского на его магистерскую работу, Лосский решил защищать докторскую диссертацию в Московском университете, где в то время процветала русская религиозная метафизика, исповедуемая в трудах его единомышленников – Л. М. Лопатина, Н. А. Бердяева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Н. Булгакова и др. По возвращении Лосского из Москвы Введенский одним из первых поздравил его с успешной защитой, расспросил о ходе диспута и мягко упрекнул за то, что Лосский защищал свою докторскую диссертацию не у него.

¹ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. С. 371.

Книга «Обоснование интуитивизма» вызвала большой интерес коллег и читателей и принесла Лосскому широкую известность не только в России, но и за рубежом. На русском языке она издавалась три раза; книга также выходила в немецком (1908) и английском (1917, 1919) переводах. Констатируя факт популярности своего учения, Лосский при этом не исключал, что, возможно, интерес к его книге у некоторых лиц основывался на их предположении, что за словом «интуиция» кроется особая загадочная способность, присущая лишь некоторым высокоодаренным людям.

«В действительности, – пояснял автор, – я разумел под словом “интуиция” нормальные обычные способы восприятия и умозрения, но задался целью показать, что все они имеют характер непосредственного созерцания бытия в подлиннике... Утверждая, что всякое познание есть видение самой действительности, я задавался целью дать положительное истолкование и метафизическому умозрению, и научному наблюдению, и религиозному опыту. Теория знания интуитивизма должна была оказать помощь лицам, стоявшим на двух противоположных флангах, – и натуралистам, и религиозным мистикам. Натуралистам она дает право утверждать, что наблюдая в микроскоп инфузорий или в телескоп светила небесные, они исследуют не свои представления, а саму живую действительность внешнего мира. Религиозным мистикам она дает новые основания защищаться против упрека, что они живут в мире субъективных иллюзий, что их созерцания суть проникновение в высший Божественный мир»¹. Таким образом, главной целью Лосского было с помощью интуитивизма попытаться вновь придать метафизике статус научного знания, коего она лишилась, в результате гносеологического «водораздела», проведенного Кантом.

Дальнейшее развитие интуитивизма настойчиво вело Лосского от гносеологии к метафизике. Он последовательно продвигался к пониманию строения мира как некоего единства, создавая новую философскую систему, названную им «органическим идеал-реализмом», полагая, что всякое реальное бытие существует на основе бытия идеального. Эта

¹ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 130.

теория подробно изложена в книге Лосского «Мир как органическое целое» (1917).

Уже сама возможность интуитивного познания как «созерцания других сущностей такими, какими они являются сами по себе» базируется на онтологических предпосылках: мир – это «некое органическое целое», человек (субъект, индивидуальное «я») – «сверхвременное и сверхпространственное бытие», связанное с этим «органическим миром». Таким образом, «единство мира» становится решающим условием и основой познания. С точки зрения психологии, особый интерес в данной работе представляет понятие «гносеологическая координация», которое вводится Лосским для обозначения единства субъекта и объекта как необходимого условия познания «единства мира». «Слово “координация” для обозначения этого отношения, – пишет Лосский, – удобно тем, что оно подчеркивает отсутствие подчинения (субординации) между содержанием субъекта и объекта, которое допускают в двух противоположных формах индивидуалистических эмпиризм Локка и критицизм Канта, поскольку по Локку, объект есть причина возникновения ощущений в душе познающего субъекта, а по Канту, наоборот, объект создается познавательной деятельностью субъекта»¹.

Согласно теории гносеологической координации, объект познания как целое скоординирован с познающей личностью во всей ее целостности. Подобное соотношение субъекта и объекта возможно благодаря наличию у человека особого познавательного акта – созерцания, или непосредственного восприятия, или интуиции, который состоит в «обладании» предметами в подлиннике, в их объективной данности. Сам же процесс познания определяется активностью субъекта, его «интенциональной» (направленной, целевой) интеллектуальной деятельностью.

Лосский выделяет три вида интуитивного познания действительности – чувственную, интеллектуальную и мистическую интуицию. Его учение сочетает в себе то, что устанавливается в чувственном восприятии физикой и психофизиологией и что подкрепляется гносеологией. Чувственное и интеллектуальное познание предмета неразрывно связа-

¹ Лосский Н.О. Введение в философию. 2-е изд. – Пг., 1918. С. 259.

ны. Одна из важных идей русского философа состоит в том, что *чувственное восприятие одухотворяется*, в его состав входят нечувственные элементы (вещность, пространственная и временная формы, отношения, количественные отношения и т. п.). В этом проявляется своеобразное «духовное видение» предмета.

Интеллектуальная интуиция, по Лосскому, позволяет субъекту воспринимать внепространственное и вневременное «идеальное бытие» (мир отвлеченного теоретического знания – «в платоновском смысле»), которое является конституирующим принципом «реального бытия» (во времени и пространстве). В признании связи двух родов бытия и, соответственно, существенной рациональности действительности, Лосский усматривал принципиальное отличие собственного интуитивизма от иррационалистического интуитивизма А. Бергсона¹.

Таким образом, интуиция понимается Лосским как «имение» предмета в целом в своей душе, в своем сознании. Предмет не противостоит субъекту, а входит в него целиком. Это своего рода «сочувствие» предмету, которое позволяет постигнуть его суть на разных уровнях. Однако данное обстоятельство наглядно демонстрирует, что, несмотря на стремление Лосского четко выразить свои идеи с помощью понятий и логики, учение его все же содержит элементы иррационализма, особенно, когда он излагает концепцию мистической интуиции. Кроме того, в метафизике Лосского утверждается существование сверхрационального, «металогического» бытия, которое прямо связывается им с идеей Бога. Дальнейшее решение Лосским как гносеологической, так и онтологической проблематики усиливало аспекты мистицизма. Но подобного рода иррационализм был свойственен не только Лосскому, но и многим выдающимся русским философам «серебряного века».

После защиты докторской диссертации Лосский вел активную педагогическую деятельность. В 1908–1909 гг. он преподавал в Петербургском университете, Женском педагогическом институте, на Бестужевских Высших женских курсах и в других учебных заведениях. Лосский являл собой человека, полностью погруженного в профессиональные

¹ См.: Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. – М., 1914.

проблемы философии, работающего, к своему счастью, в профессиональной среде, то есть в условиях диалога и продуктивного общения, имеющего студенческую аудиторию, с интересом воспринимающую смысловую структуру философствования.

В этот период Лосский плодотворно сотрудничает с различными общественными объединениями: Философским обществом при Санкт-Петербургском университете, Религиозно-философским обществом, Вольфилой. В 1910 г. на одном из заседаний Религиозно-философского общества Лосский выступил с докладом «Идея бессмертия души как проблема теории знания». В нем доказывалась возможность восприятия не только физических, временных предметов, но и метафизических, сверхвременных, к которым как раз и относится душа. «Я резко разграничивал в составе познающего сознания субъективную и объективную сторону, именно интенциональные акты субъекта, с одной стороны, и вступивший в сознание предмет, с другой стороны; я указывал на то, что только интенциональные акты субъекта суть индивидуально-психологические переживания его, совершающиеся в настоящем времени, а предмет, данный в сознании, может принадлежать к любой области бытия: он может быть моим психическим состоянием, но может быть и чужим психическим проявлением или даже материальным процессом внешнего мира, он может быть временным процессом из области не только настоящего, но также прошлого и будущего, наконец, он может быть вовсе не временной отвлеченной идеей в платоновском смысле, или даже сверхвременным существом, каковым и оказывается человеческое “я” при точном наблюдении его»¹, – вспоминал Лосский.

Выступление Лосского вызвало полемику со стороны его коллег – С. Л. Франка и С. И. Гессена, которые готовы были признать вечность истины, но не предмета истины. Кажущаяся простота предложенного Лосским решения была ими воспринята как недостаток философской культуры докладчика. Хотя вскоре после этого спора Франк сам стал сторонником имманентизма.

¹ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 145.

В 1912 г. Лосский совместно с Э. Л. Радловым организовали издание серии неперIODических сборников («Новые идеи в философии») и принимал участие в их редактировании. Один из выпусков вышел под заглавием «Методы психологии» и включал в себя интереснейшие исследования в области психологии. Так, в одной из статей известный биолог и генетик Ю. А. Филипченко исследует предмет и методы зоопсихологии – науки о психологии животных, в том числе ее взаимовлияние с психологией человека. В статье психиатра С. А. Суханова описывается становление и основные методы патопсихологии – области психологии, изучающей закономерности нарушений психической деятельности и свойств личности. О проблемах детской психологии пишет психолог и методист, сотрудник Петербургского психоневрологического института Л. Г. Оршанский. Примечательно, что он являлся автором первых в России трудов, посвященных игрушке и анализу детского рисунка. Завершает книгу работа выдающегося психолога и философа В. Вундта, в которой рассматривается вопрос о самостоятельности психологии как научной дисциплины, о ее отделении от философии¹. Подбор публикуемых материалов свидетельствует о том, что Лосский был в курсе всех «новинок» психологии и способствовал популяризации психологических знаний в российском обществе.

В 1915–1916 гг. в связи с занятиями метафизикой начался медленный процесс возвращения Лосского к религии. Как и многие другие русские мыслители (в частности, Соловьев, Толстой, Достоевский, Флоренский и др.), он совершил поездку в Оптину Пустынь. Но посещать церковь и соблюдать православные традиции Лосский стал только после революции 1917 г.

Обе революции (1905 и 1917 гг.) философ воспринял отрицательно, считая, что революция есть величайшее бедствие для народа, однако весной 1917 г. он участвовал в продвижении идей кадетской партии, хотя позже разочаровался в ее деятельности. Основными политическими принципами Лосского были демократия и правовое государство, неприятие радикализма (как левого, так и правого) и куль-

¹ Эта книга переиздана совсем недавно. См.: У истоков психологии XX века / под ред. Н. О. Лосского, Э. Л. Радлова. Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2010. – 136 с. (Из наследия мировой психологии).

турного нигилизма. Он признавал ценные стороны социалистического идеала, но считал, что они достижимы не путем революции и установления «интегрального социализма», а посредством постепенных социально-экономических и правовых реформ, интеллектуализации общества, что, в конечном счете, ведет к появлению сложного общественного строя, сочетающего в себе стороны социалистического идеала с ценными сторонами индивидуального (частного) хозяйствования. По мнению Лосского, общество «социальной справедливости» должно основываться на различных формах собственности. В более поздних своих работах, размышляя на темы общественного устройства, Лосский в качестве цели государства признавал обеспечение всех членов общества материальными и духовными условиями. Осуждал попытки социальных реформаторов решать общественные проблемы одним махом, настаивая на целесообразности эволюционного пути развития человека и общества.

В трудные послереволюционные годы Лосский продолжал работать в Петроградском университете в должности профессора (с 1916 г.). С 1920 г. он стал читать лекции в Народном университете. Осенью того же года Лосский вместе с Лапшиным и большинством сотрудников кафедры философии с формулировкой «за идеализм» был уволен из Петербургского университета. Сильное нервное расстройство, последовавшее за отставкой, послужило причиной тяжелой желчнокаменной болезни. По совету врачей Лосский намеревался отправиться в Карлсбад и уже через президента Чехословакии Т. Масарика добился получения визы, однако оказался в Чехословакии совсем по другой причине. В ноябре 1922 г. его вместе с группой известных ученых и общественных деятелей выдворили за пределы Советской России. На рассвете 16 ноября 1922 г. на пароходе «Пруссия» вместе с семьей Лосских в Германию отбывали Карсавин, Лапшин, Кизеветтер. На полтора месяца раньше на борту парохода «Обербургомистр Хакен» уплыли в Германию Бердяев, Франк, Ильин, Вышеславцев, Осоргин и многие другие. Лосский позже так опишет этот печальный момент в своих мемуарах: «Вечером 15 ноября мы сели на пристани за Николаевским мостом на немецкий пароход, который должен был на следующее утро в 7 часов отплыть в Штетин. Уезжала в Германию вся наша семья – Мария Николаевна

Стоюнина, моя жена и трое наших сыновей... В числе провожающих нас, имевших мужество прийти на пристань, был профессор Н. И. Кареев. Последнее впечатление от любимого мною Петербурга была картина красивого силуэта Исаакиевского собора и зданий набережной на фоне неба. На пароходе ехал с нами сначала отряд чекистов. Поэтому мы были осторожны и не выражали своих чувств и мыслей. Только после Кронштадта пароход остановился, чекисты сели в лодку и уехали».

Оказавшись с 1922 г. в вынужденной эмиграции, Лосский по совету П. Б. Струве обосновался в Чехословакии, где продолжил преподавательскую и научную работу. Он читал лекции в Русском и других университетах Праги, Брно, Братиславы. В 1920–1930-х гг. Лосский заинтересовался проблемами психологии бессознательного. Он принимал активное участие в работе «Русского психиатрического кружка в Праге», которым руководил пионер российского психоанализа Н. Е. Осипов. В тот период Осипов занимался разработкой «теории любви» с целью «пересмотреть психологические теории З. Фрейда в духе персоналистической метафизики Лосского»¹.

По его убеждению, главной человеческой потребностью, главной движущей силой в отношениях между людьми, является не физиологическое притяжение, а любовь в наивысшей своей форме. После смерти Н. Е. Осипова в 1934 г. Лосский был одним из редакторов его книги «Жизнь и смерть. Памяти доктора Н. Е. Осипова» (Прага, 1935), в которой опубликовал статью «Н. Е. Осипов как философ». Впоследствии он охарактеризовал философско-психологическое творчество Осипова в книге «История русской философии» (1951).

В эмигрантский период усиливается религиозная составляющая философского творчества Лосского: он исследовал и развивал учение о перевоплощении, утверждал обязательность и прогрессивность христианских принципов в философии.

Дальнейшее развитие философско-психологической концепции Лосского было связано с проблемой личности, которая нашла воплощение в работах по персонализму, рели-

¹ Лосский Н.О. История русской философии. – С. 421.

гиозной этике, теории ценностей, исследованию нравственных особенностей русского народа и др., среди которых: «Свобода воли» (Париж, 1927); «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей» (Париж, 1931); «Типы мировоззрений. Введение в метафизику» (Париж, 1931); «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (Париж, 1938); «Бог и мировое зло. Основы теодицеи» (Берлин, 1941); «Условия абсолютного добра. Основы этики» (Париж, 1949); «Персоналистический идеал-реализм» («Путь», № 8, 1995); «Характер русского народа» (1957). Но большинство этих трудов увидело свет вдали от родины.

Персонализм Лосского, который выражается, прежде всего, в его учении о «субстанциальных деятелях», индивидуальных человеческих «я», которые не только познают, но и творят «все реальное бытие», представляет особый интерес с точки зрения психологии личности. «Субстанциальные деятели», по мысли Лосского, влияющие на ход событий в мире, могут быть представлены в виде следующей иерархии: Бог, Дух, душа, материя. Причем, воздействия в этой иерархии могут быть направлены только сверху вниз. Низший тип бытия может вторгаться в высшие сферы, но не как причина, а лишь как повод.

Лосский (оспаривая Р. Декарта) признает «субстанциальных деятелей» единственной субстанцией, «сверхпространственной и сверхвременной сущностью», выходящей «за пределы различия между психическими и материальными процессами». Всегда совместное творчество «деятелей» образует «единую систему космоса», однако эта система не исчерпывает всего универсума. Существует «металогическое бытие», о котором свидетельствует «мистическая интуиция», живой религиозный опыт и философское умозрение, приходящее, согласно Лосскому, к идее «сверхкосмического принципа» бытия. Именно стремление к «абсолютной полноте» бытия определяет выбор личности, ее опыт преодоления «онтологической пропасти между Богом и миром». В религиозной метафизике Лосского путь человека и всего тварного мира к Богу имеет абсолютную ценность. Этот принцип стал основой «онтологической теории ценностей» Лосского, его этики. Подлинно нравственные действия всегда содержательны и полны смысла уже по той причине, что являются ответом личности на Божественную

Любовь, ее собственным опытом любви к Богу и другим людям, приближением к Царству Божию, где только и возможно в совершенной полноте единство «Красоты, Нравственного Добра (Любви), Истины, абсолютной жизни».

Так красиво замыкается круг размышлений Лосского, образуя полную философскую систему, в которой органично сочетаются вопросы онтологии, гносеологии, логики, психологии, этики и метафизики.

Поздний этап творчества Лосского связан с освоением им новой философско-психологической проблематики. В 1957 г. вышла в свет его книга «Характер русского народа», где автор анализирует этнопсихологические черты русской ментальности. Среди главных черт характера на первое место Лосский ставит религиозность русских. Так же, по его мнению, русских отличает могучая сила воли и страстность. Преобладающая черта русского характера – доброта. Но в то же время в русской жизни немало жестокости. Однако представление, будто русское самодержавие было деспотично, Лосский считал ошибочным: революционеры пролили больше крови, чем царские чиновники. Основная беда русских, по мнению мыслителя, состоит в отсутствии «золотой середины» в области культуры. Они – максималисты: «все или ничего». С одной стороны, вершины святости, с другой, сатанинское зло.

Исключительный интерес с точки зрения историков науки представляют последние работы Лосского – фундаментальное исследование «История русской философии» (1951) и автобиографический труд «Воспоминания. Жизнь и философский путь» (1968), опубликованный уже после смерти мыслителя. В них даны философские и психологические портреты выдающихся людей того времени, а также с большим литературным мастерством воссоздан духовный климат европейских стран, Америки и России конца XIX – второй половины XX в.

С 1947 по 1950 г. Лосский преподавал философию и историю русской философии в Свято-Владимирской Духовной академии в Нью-Йорке, удостоился почетного членства в «Международном обществе Марка Твена». В 1952 г. он получил американское гражданство.

Спустя несколько лет Лосский вновь вернулся во Францию. С 1960 г. он находился на попечении в Русском доме в

Париже. Внук Лосского – Николай Владимирович в одном из интервью на «Радио Свобода» (от 22.10.2006) говорил, что его дед «до 92-х лет каждый день писал хоть несколько строк и читал, а после он уже не мог». Умер Лосский в 1965 г. в Париже в возрасте 94 лет. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа.

На основе анализа творческой биографии и эволюции взглядов ученого можно сделать вывод, что имманентизм Лосского, доказывающий возможность взаимопроникновения всех уровней существующей действительности, их непосредственной «данности» друг другу («все имманентно всему»), возник изначально не из религиозных убеждений философа, а, скорее, – вследствие его естественнонаучных убеждений и физических представлений о мироустройстве (например, закон сохранения и превращения энергии и т. п.). Перед сознанием человека он не видел преград, разделяющих предметы действительности на познаваемые и непознаваемые. «Я» человека оказывалось точкой пересечения, где сходится идеальное и реальное, сверхвременное и временное, физическое и метафизическое. Психика человека наделялась в учении Лосского активностью и волевой способностью направлять процессы познания (восприятие, внимание, интеллект, а также, – мистическую интуицию) на любую сферу действительности, будь то чувственные ощущения, чужая душевная жизнь или Божественное откровение. Через понятие «гносеологической координации» Лосский устанавливал гармонию между субъектом и объектом («со всеми предметами всего мира»), настаивая на данности в опыте «самых разнообразных аспектов живой действительности».

В более поздний период своего творчества Лосский пришел к христианскому мировоззрению и его философская система приобрела оттенок религиозной метафизики. К мистической интуиции и философскому умозрению теперь, в качестве одного из способов познания, добавился религиозный опыт человека. В центре размышлений Лосского оказалась проблема личности, индивидуальности «я», что нашло отражение в его теории «иерархического персонализма» и учении о «субстанциональных деятелях». По прежнему Лосский наделяет человека высшими способностями – к самостоятельной деятельности и творческому преобразо-

ванию окружающей действительности. Смысл жизни и путь развития личности Лосский видит в духовном восхождении к Богу, что в итоге должно вести человека к пониманию «абсолютной полноты бытия».

Несмотря на мировую известность Лосского и возросший с начала 90-х гг. XX в. интерес историков философии к творческому наследию мыслителя, историкам психологии еще остается широкое поле для деятельности по изучению его идей и произведений. Философия Лосского глубоко психологична, в его работах получили отражение темы, которые остаются актуальными и сегодня: природа познания и активности психики, психология воли, проблемы личности, индивидуальности, характера. Он был одним из первых, кто попытался исследовать и научно изложить национальные особенности русского характера, тем самым, развивая этнопсихологическое направление.

Современным исследователям предстоит вернуться в этот сложный, глубокий и непривычный для нашего мышления мир философской психологии и вновь, уже с высоты сегодняшних дней, открыть Лосского как психолога.

Г. П. Выжлецов

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ Н. О. ЛОССКОГО В XXI в.

Важнейшая задача аксиологии состоит в установлении абсолютных ценностей и преодолении *аксиологического релятивизма*.

Н. О. Лосский

В 1931 г. в Париже вышла в свет книга Лосского «Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей», одновременно были опубликованы также книги Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева и годом раньше – С. Л. Франка¹, обращающиеся так или иначе к проблемам ценностей. Од-

¹ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – Париж, 1931; *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. – Париж, 1931; *Франк С.Л.* Духовные основы общества. – Париж, 1930.

нако лишь работа Лосского представляла собой целостную аксиологическую концепцию, в которой он обобщил и систематизировал основные и самые представительные учения о ценностях, как западные, прежде всего М. Шелера и Н. Гартмана, сопровождаемые критикой аксиологического психологизма, так и отечественные – от В. С. Соловьева до Франка.

Свою концепцию Лосский назвал *онтологической* или *идеал-реалистической аксиологией*, которая сознательно направлена на преодоление крайностей *субъективизма* и *абсолютизма* в понимании содержания и специфики ценностей, заложив, тем самым, философско-методологические основы дальнейшего развития аксиологии. Его книга стала своего рода итоговой, завершающей классический этап в истории аксиологии (1890–1930-е гг.), когда она переживала самый настоящий бум, активно заработав практически во всех областях социогуманитарного знания и не было тогда ни одной сколько-нибудь серьезной философии, которая не обозначила бы так или иначе своего отношения к ценностной проблематике.

С 90-х гг. XX в. происходит если не бум, то вполне определенное возрождение общественного интереса к аксиологии и за рубежом и в России. Автор одной из обобщающих монографий по аксиологии в США еще в 1995 г. подчеркивал: «В течение последних сорока или пятидесяти лет... количество публикаций в этой сфере было далеко не столь внушительным как в последние десятилетия XIX и первые десятилетия XX века... Однако в последние годы происходит возобновление интереса к ценностной теории»¹.

Настойчивое муссирование самого понятия «ценность» в средствах массовой информации с различными эпитетами типа экономических, правовых, моральных, художественных, общечеловеческих, социальных, духовных, наконец, культурных ценностей, из уст хозяйственных, политических, религиозных, культурных деятелей, депутатов и чиновников всех рангов довольно прочно внедрило эти понятия в массовое сознание. Сам факт популяризации ценностной терминологии вплоть до своего рода моды на нее, ее

¹ *Lemos R.M. The Nature of Value. Axiological Investigations.* – University Press of Florida, 1995. P. IX.

вхождение в публичную общеупотребительную лексику, превращение из философского понятия в обыденное, привело, по мнению ряда аксиологов, к философской девальвации ценностной проблематики и ее фактическому исчезновению из фундаментальных философских исследований.

Но дело, конечно, не в самом по себе популизме и искусственной, по этой причине, изоляции аксиологии и ее отрыве от общефилософских корней, несмотря на значительный рост собственно аксиологических публикаций: начиная с 90-х годов только в России вышло более полусотни монографий, из них минимум три десятка уже в XXI в.

Проблема гораздо глубже, считают аксиологи, и заключается она в том, что сама аксиология как философская дисциплина оказалось в конце XX в. в теоретико-методологическом тупике, не сумев выработать не только общепризнанной концепции *ценности*, но даже единого представления о предмете и статусе самой *аксиологии* среди философских дисциплин, не говоря уже о культуре в целом, как воплощении этих ценностей. В результате «фундаментальная аксиология, в отличие от множества разновидностей “прикладных”, переживает глубокий кризис»¹, который, естественно, отражается и на любых попытках ее прикладного применения, ибо в каждом конкретном случае приходится выбирать какую-либо из множества имеющихся концепций, в зависимости от объекта исследования, либо разрабатывать свою, – отсюда практически безбрежный плюрализм, – сколько авторов, столько и мнений.

Однако, если отвлечься от частных случаев, то нетрудно заметить при этом, что казалось бы необозримое множество подходов к определению специфики и содержания ценностей располагается, в конечном итоге, как и сто лет назад, между крайностями *субъективно-релятивистских* и *объективно-абсолютистских* подходов, включая, конечно, и концепции, посредствующие между ними. Отличие же подлинного бума аксиологии вековой давности от современного заключается в том, во-первых, что тот был подготовлен *внутренними потребностями и логикой развития самой философии* и, во-вторых, в отсутствии сегодня классического абсо-

¹ Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. – М., 2006. С. 11.

лютизма во втором из подходов, по крайней мере, в современной российской аксиологии.

С точки зрения *аксиологического субъективизма* ценности представляют собой *некоммуницируемую сокровенность переживания*, которую человек не может разделить ни с кем, «как за кого-то родиться или умереть»¹. Отсюда «релятивный характер» ценностей как их «ключевая особенность»: «сколько людей (личностей и социумов), столько и ценностей», и «никаких общечеловеческих ценностей... не существует», поскольку нет единого человечества и его «полного единства не будет никогда» и *все значимо* для кого-то. Поэтому «добро и зло существуют не в действительности, а в субъекте ценностной ориентации», и тогда, «в сущности, ничто не запрещает сделать убийство частью нравственного поведения и не карать за это», так же как «нацистские преступления безнравственны» лишь с антинацистской точки зрения, поскольку и сама «нравственность... более чем не надежна в силу ее субъективности»². А субъективность эта, поясняет современный французский философ А. Комт-Спонвилль, происходит «из человеческих желаний», из чего следует, что «*все наши ценности являются иллюзиями... Благо, красота, справедливость*» – это лишь некоторые представления о том, «во что мы верим... и что мы любим»³.

Таким образом, с точки зрения современных представителей субъективно-релятивистских концепций специфика ценностей понимается в диапазоне от сокровенных некоммуницируемых переживаний в душе индивида до любого, – положительного или отрицательного, – результата сознательного предпочтения и выбора индивидуального или социального субъекта.

Однако, *субъективная реальность*, связанная с сознанием и деятельностью людей в качестве источника ценностей, и *значимость*, как их исходный признак, являются общим смысловым полем и для, казалось бы, противоположных – *объективистских* концепций. Их понимание

¹ Там же. С. 79.

² Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. – СПб., 2009. С. 93, 120.

³ Комт-Спонвилль А. Ценность и истина: Циничные очерки. – Самара, 2002. С. 10–11.

ценности отличается от *субъективистского* признанием *объективности* и только *положительной значимости* тех же явлений субъективной реальности. Поэтому и аксиология должна именоваться лишь «социальной аксиологией», так как она не имеет отношения «ко всей универсальности предмета философии», а «ценность – это объективная позитивная значимость явления для человека»¹. Представляя собой «*все то, что благотворно значимо для людей... ценности антропны по своей сущности*» и только человек является их «критерием»².

Понимая, что в рамках ценностного релятивизма проблему ценностей «нельзя даже поставить», Н. С. Розов, например, вполне корректно определяет ценность как «предельное нормативное основание актов сознания и поведения людей», что неизбежно требует выхода подобных оснований за пределы субъективной реальности. Однако, в разрабатываемой автором «конструктивной аксиологии» взамен универсального основания, исходного для любых ценностей, предлагается «принцип общезначимости», но «это не нечто абсолютно объективное, независимое от людей, а... основание взаимодействия людей, требующее их понимания и согласия». В качестве такого основания могут выступать и «некоторые ценности», ставшие «*общезначимыми*» и называемые автором «*общечеловеческими ценностями*»³.

Попытку установить взаимосвязь между «субъективистской» и «объективистской» концепциями ценностей, правда, исходя все же из *субъективистской* и потому лишь в рамках их познания, предложила в своей монографии Л. В. Баева: «Ценности – идеальный феномен, особенностью которого... является принадлежность к субъективному восприятию и сознанию». Однако при их сопоставлении возможны аналогии, позволяющие говорить о наличии «неких общих ценностей, характерных для больших групп субъектов». Отнесенные к «сфере всеобщности» в гегелевском

¹ *Бронский М.В.* Философский анализ научного статуса аксиологии. – Нижний Новгород, 2001. С. 35, 63.

² *Макейчик А.А.* Аксиология. – СПб., 2004. С. 21.

³ *Розов Н.С.* Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. – Новосибирск, 1998. С. 113–114, 119–122.

смысле, они воплощают собой «единство единичного и всеобщего»¹.

Следующим шагом и должно стать установление *содержательного* единства между ними. Но приведенное выше изложение отдельных, наиболее показательных работ последнего десятилетия, предельно близкое к текстам во избежание искажения авторских позиций, свидетельствует о том, что «субъективисты» исходят из субъективности переживаний и чувственного мира человека, «объективисты» – из явлений социальной действительности, то есть и те, и другие остаются в пределах *субъективной реальности*, связанной с сознанием и жизнедеятельностью человека как индивида и общности. Для выхода за ее пределы требуется более общий уровень философского анализа, ибо специфику и содержание ценности, как исходной аксиологической категории, нельзя понять без ответа на вопрос о ее *предельном основании*, то есть источнике, а не просто *формах проявления*, и это уже – действительно *общезаключительная проблема*, содержательное решение которой и предлагает *онтологическая аксиология* Лосского.

Противопоставляя свою концепцию крайностям «субъективизма» и «абсолютизма» в аксиологии, Лосский считает, с одной стороны, что человеческие желания, влечения и переживания – не источник ценностей, а лишь их проявление и следствие, чувства же «суть одежды, в которых объективные ценности появляются в сознании»². С другой стороны, за пределами реальности находятся не сами ценности, как считали, например, неокантовцы, а Божественная или Абсолютная полнота бытия, она же Абсолютная предельная самоценность как подлинная конечная цель деятельности всякого существа, в которой уже нет деления на бытие и ценности. Она и является *источником ценностей*. Но только источником. Реальным условием возможности ценностей в «составе мира» является индивидуальное бытие «субстанциальных деятелей» от электрона и атома до человека и общества. Их жизнь как целеустремленная творческая активность и направлена на достижение Абсо-

¹ Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории. – Астрахань, 2004. С. 65–66.

² Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М., 1994. С. 259.

лютной полноты бытия в Царстве Божиим. Ценности появляются и существуют только в соотношении с этим Царством. Однако реализуются в нем лишь абсолютные ценности, которые в сфере «психоматериального бытия» принципиально недостижимы. Здесь, в среде взаимодействия обособленных и разобщенных «субстанциальных деятелей», которую Лосский называет еще и «царством вражды», возможны лишь относительные или *производные ценности*, которые, во-первых, также выходят за пределы противоположности субъекта и объекта и, во-вторых, связаны не просто с субъектом, а именно с жизнью субъекта как «целестремительной», для-себя-сущей активности. Поэтому производная, то есть по сути, любая человеческая социокультурная «ценность есть бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее»¹. Органическое единство *бытия* и *значения* делает ценность «новым аспектом мира», отличным от составляющих его элементов, а *переживание* – лишь данность ее сознанию. При этом значение «есть *идеальный* аспект ценности», а сама она, например, «исполняемая ария, построенный храм, совершаемый поступок есть ценность идеально-реальная». Не случайно, Лосский называет свое учение о ценностях также и «идеал-реалистической аксиологией»². Абсолютная полнота жизни как подлинная и конечная цель человеческого существования есть, по сути, недостижимый на земле *идеал*, хотя Лосский и не употребляет этого слова.

В концепции Лосского сущностным свойством ценностей, без которого они потеряли бы свой смысл, является их *иерархичность*, а не просто перечисляемая через запятую рядоположенность или совокупность, что обычно встречается в литературе. В этой телеологической по сути иерархии «субстанциальный деятель» (от электрона до человека) как *субъект ценности* должен пройти все ступени «нормальной эволюции», которыми и определяются «ранги» соответствующих ценностей. Вслед за Соловьевым он обозначает эти этапы как неорганический, растительный, животный, человеческий и божественный, на каждом из которых соот-

¹ Там же. С. 287.

² Там же. С. 286–287, 308.

ветствующий субъект-деятель должен последовательно: *быть, быть живым, сознательным, разумным* и, наконец, *совершенным*, достигнув *абсолютной самоценности* и полноты бытия в царстве Божием. Все ценности тварного земного бытия, неорганического, биологического и социального, являются, естественно, относительными. Эта относительность определяется, во-первых, неизбежным наличием в них *зла* в той или иной степени, и поэтому, во-вторых, одна и та же ценность может быть источником различных и даже противоположных норм и правил социальной активности. Зло здесь не досадное недоразумение или оплошность, а объективное условие нормальной эволюции к абсолютному добру как условие свободы выбора субъектов ценности, поскольку сама «свобода связана с *возможностью* не только добра, а и зла» в виде эгоистического себялюбия и изолированности от других субъектов. Зло в этом смысле есть все то, что препятствует достижению абсолютной полноты жизни (болезнь, безобразие, ненависть, смерть), которое появляется на пути к абсолютному добру, «болезненно задевая те существа, которые и сами вносят зло в мир, служит для них или наказанием, или предостережением»¹, опровергая наивное представление «объективистов» о ценности лишь как позитивной значимости.

В качестве общих теоретико-методологических выводов для развития современной аксиологии важно отметить следующие моменты. Во-первых, по Лосскому, иллюзия о том, что «природа абсолютной ценности сама по себе никогда не рождает зла», может привести к ложному представлению о вседозволенности при реализации «великой цели». На этом основании непрощенные «благодетели» человечества присваивают себе «право сметать с пути без зазрения совести все препятствия ради отстаиваемых ими абсолютных ценностей (на деле они борются... не за абсолютные, а за относительные ценности, ложно абсолютизируя их)»².

Необходимо учитывать, во-вторых, и сам принцип отношения к абсолютной ценности как смыслу человеческого существования. Скажем, в позитивистско-материалистических концепциях высшей ценностью безоговорочно счита-

¹ Там же. С. 300, 302.

² Там же. С. 72–73.

ется человеческая жизнь и средства ее обеспечения. Кажется бы, что может быть гуманнее? Но заметим ли мы при этом момент превращения человека из самоценности в средство своего биологического существования? И уже после двух революций, двух мировых и гражданской войн, жертвы которых несравнимы ни с чем во всей предшествующей истории, Лосский пишет: «Нельзя... ради жизни утрачивать смысл жизни». И хотя «нет в мире ценностей... выше индивидуального личного бытия и индивидуальной жизни, но многие ценности стоят выше земного телесного существования»¹.

На вершине иерархии, в-третьих, могут быть лишь именно такие самодостаточно безграничные, вечные и неисчерпаемые ценности, которых нельзя достичь раз и навсегда, а потом забыть о них и стремиться к новым («В коммуне остановка!»). А ими являются только высшие духовные ценности, например, *совесть*, как окончательное решение всех нравственных вопросов (Соловьев), *любовь* как источник жизни и единства человеческого рода, *красота* как главное условие любви, *вера* как «сила жизни» (Л. Н. Толстой), ставшие и вечными ценностями российской духовности. В каждой жизненной ситуации эти ценности воссоздаются вновь и вновь каждым поколением и каждым человеком, и в этом их *уникальность* и *неповторимость*. Но миллиарды раз пережитые и повторенные в истории человечества эти уникальные состояния на всех языках мира, часто понятные и без языка, означают именно *их* и ничто иное, благодаря чему они *универсальны* и *всеобщы*. Единство уникальности и всеобщности функционирующих ценностей и делает их *общечеловеческими*.

В-четвертых, этот «иерархический персонализм», как назвал свою концепцию Лосский, не просто отражает основные болевые точки раздираемого противоречиями человеческого общества, а показывает реальный и, главное повседневный и позитивный путь из всеобъемлющего кризиса как кризиса духовности в первую очередь. Речь здесь идет о принципах духовного совершенствования не всех и сразу, но в необозримом будущем, а сегодня, каждого и собствен-

¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики. – М., 1991. С. 199.

ными усилиями, на какой бы ступени социальной лестницы человек не находился. Главное отличие этих аксиологических учений от социально-политических утопий и, следовательно, конкретное значение для нас, заключается в том, что здесь осуществляется иерархия *ценностей*, а не *людей*, ибо каждый человек в них рассматривается как актуальная или потенциальная *самоценность*.

В-пятых, в состав каждой ценности, как мы видели, Лосский включает, соответственно, *бытие, переживание, значение и идеал*, в отличие от концепций, сводящих ценности лишь к одному из этих элементов. Однако, они входят в содержание и структуру ценности не как рядоположенные, а иерархично целеустремленные от бытия к идеалу, что, собственно, и делает их элементами ценности. Только такое, не статичное, а внутренне напряженное, динамичное функционирование ценностей в эволюции всего сущего к абсолютной полноте жизни и определяет их в качестве основания и ядра человеческой жизни и культуры. Но в них функционируют не сами по себе ценности как положительные или отрицательные значимости или их совокупности, а именно *ценностные противоположности*, и культура, в конечном итоге, всегда есть *преодоление* ценностями своих антиподов из мира отчуждения. Процесс и результат этого преодоления, наследуемый последующими поколениями и есть подлинное развитие культуры.

Абсолютную полноту бытия, в-шестых, Лосский называет также Царством Духа или Мировым Духом¹, как трансцендентным источником ценностей. Развивая идеи русского космизма о вечности и бесконечности жизни во Вселенной (Н. И. Пирогов, В. И. Вернадский и др.), порождающей человеческое сознание и ноосферу, можно представить эту трансцендентную реальность как *духовно-энергетический потенциал бесконечной вселенской жизни* или кратко *Дух*. Он и реализуется в человеческом бытии в виде ценностей и тогда *ценность* – это *истина духа* и содержательная основа мировоззрения, а главная задача аксиологической функции философии – раскрывать *вечные вопросы бытия в болевых точках своего времени*, становится интегрирующей функцией всего философского знания. Поэто-

¹ Лосский Н.О. Ценность и бытие. – С. 275, 301.

му современная аксиология – это не просто обособленный раздел и функция философии наряду с онтологией и гносеологией, она в содержательном единстве с ними сохраняет и определяет саму специфику и целостность философского знания на данном этапе его развития.

А. С. Степанова

Н. О. ЛОССКИЙ И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тематизацию Н. О. Лосским феномена чувственной, интеллектуальной и мистической интуиций можно рассматривать в проекции интуитивных прозрений античных философов. Все три момента познавательных способностей – чувство, разум, откровение, выделенные философом в качестве фундаментальных, им самим совершенно в античном духе названы лишь «различными аспектами единого, осмысленного космоса». Такой подход предполагает понимание мира как «систематического целого»¹.

Останавливая свое внимание на определении метафизики, Лосский подчеркивает такие ее принципиальные свойства, как созерцание идеального бытия, нечувственный опыт. Поэтому интерес представляют его рассуждения об античных истоках категории идеального, а также проведенный им анализ самого опыта постижения как чувственных, так и нечувственных способов познания, как они складывались в античности². Философ подверг критическому рассмотрению античные концепции, начиная с досократиков, различая не только и не столько материализм и идеализм, сколько неорганический (в его терминологии – также механистический) и органический типы мировоззрений. Так, Демокрита и Эмпедокла он отнес к первому типу, отдельно подчеркивая субстанциализм Демокрита; Сократа же, Платона, Аристотеля и стоиков – ко второму типу.

Труд Лосского «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» имеет полемический характер, и причина необходимости полемики указана им самим в работе

¹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1995. С. 7.

² Там же. С. 6.

«Общедоступное введение в философию», где он подчеркивал не гносеологический, а метафизический смысл термина «идеал-реализм»¹.

По-видимому, этим обстоятельством, то есть необходимостью разъяснения смыслового наполнения данного термина, а также фактом идейной близости его замысла к философской позиции стоиков объясняется особое внимание к учению последних. Именно анализ идей стоиков и представляет для нас интерес, поскольку характеристика таких фигур, как Платон и Аристотель, и их учений достаточно традиционна. Хотя уже во введении он причисляет к идеал-реализму системы Платона, Аристотеля, Плотина, проигнорировав стоиков, он, тем не менее, проводит достаточно подробный разбор теории последних, посвятив им отдельный раздел. Так Лосский актуализирует вопрос о метафизической основе учения Стои.

Критика отдельных моментов учения Стои разъясняет мысль самого Лосского и вовсе не исключает положительную характеристику этого древнего учения. Более того, можно говорить даже о своеобразном оправдании философией материалистических пристрастий стоиков. Система понятий, используемых Лосским, представляет собой существенный элемент его систематической философии, она позволяет произвести исследование по выявлению фундаментальных мыслительных конструктов, а также оттенков мысли, указывающих на ее генезис.

Главное, чему симпатизирует Лосский у стоиков, это их приверженность принципу динамизма, что отсутствовало у Демокрита. Этот принцип наряду с идеей целостности (единства мира), рассматриваемой сквозь призму парадигмы сверхвременности и сверхпространственности истинного бытия, и служит центральным стержнем метафизики в понимании Лосского. В самом деле, чаще всего Лосский использует понятие *целое*, которое является фундаментальным для его онтологии: «всякое бытие находится в соотношении с системой мирового целого или какой-либо части его»². Стоики же утверждали, что «нет частицы среди них,

¹ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. – Мюнхен, 1968. С. 252.

² Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – С. 133.

которая бы не содержала своих частей во всех остальных»¹. Дополняет это суждение высказывание Марка Аврелия: «Человек существует как часть целого»². Идею стоиков о совпадении целого и части, о чем пишет Лосский, ярче всего иллюстрирует парадокс «Теон и Дион».

Философ также приводит определение и свойства целого, иллюстрируя примерами из области реального и идеального бытия³. Рядом с этим определением выстраивается понятие системы: «Творческая сила субстанциальных деятелей проявляется в действиях, подчиненных единой системе мировых форм», – заключает Лосский⁴. Важнейшим для него становится концепт «смысл», который соотношен с понятиями «целое» и «система». Так, философ говорит о единстве *смысла* мирового бытия, которое он полагает в качестве системы. Таким образом, понятие *смысл* играет собирательную, обобщающую роль, служащую идее единства мира, функционально очень важную в контексте плюралистических воззрений Лосского. Это стержневое понятие в его концепции, ведь смысл самого мира заключается в его осмысленности, причем эта осмысленность не просто некоторое свойство мира, а фундаментальная его характеристика, онтологического или даже онтического порядка.

Следующий ряд понятий, выстраивающих логику метафизических рассуждений Лосского, включает «динамизм» и «телесность».

Принцип динамизма, выраженный таким феноменом-понятием, как Логос, телесная сущность которого выступает в форме огня, по мысли Лосского, оправдывает идею телесности бытия, так как при ближайшем рассмотрении речь у стоиков идет лишь о «воплощении душевно-духовного», лишь «об обнаружении» того, что «по содержанию» на самом деле является «душевно-духовным»⁵.

Смысл телесности заключается в том, что посредством тела Логос достигает онтологической актуальности – мо-

¹ Степанова А.С. Философия древней Стои. – СПб., 1995. С. 211.

² Марк Аврелий. Размышления. – Магнитогорск, 1994. С. 59. (Далее везде ссылка на это издание).

³ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – С. 308.

⁴ Там же. С. 133.

⁵ Там же. С. 88.

мент, определенно важный для Лосского, подчеркивающий ход его собственной мысли¹. Поэтому нет ничего парадоксального в оправдании Лосским «динамистического материализма» стоиков, который он назвал «бессознательным идеал-реализмом». Рассуждения Лосского как раз доказывают (а в этом доказательстве можно видеть и своеобразный способ обоснования русским философом собственной концепции), что стоицизм содержал существенные элементы конкретного, то есть органического, идеал-реализма. Вместе с тем объяснима неприемлемость для него идеи телесности Бога, которая, хотя и была по происхождению стоической, но получила развитие в учении Августина Блаженного, мысли которого Лосский назвал «чудовищными нелепостями»².

Первостепенной Лосский считал задачу гносеологического обоснования метафизики, ее правомерности, о чем он убедительно говорил в связи с учением Канта. Поэтому и критика мировоззрения стоиков связана у него прежде всего с указанием на непоследовательность гносеологии Стои, которая, по его мнению, не проводит глубокого различения сторон бытия³. Более приемлемо для Лосского учение о «семенных логосах», поскольку они представляют собой идеальные (вневременные и внепространственные) моменты телесного бытия, которое само по себе пространственно. Они, хотя и имеют характеристику протяженно-телесных сущностей, все же олицетворяют ту целостность, которая господствует над всеми точками пространства. Эта целостность может быть только идеальной природы, и природы сложной, которая на самом деле есть природа духовная, преодолевающая односторонность телесно-душевную. Марк Аврелий говорит о полете духа-Логоса, который способен обходить все препятствия и исследовать предмет всесторонне⁴. Это тот Логос, который Лосский называет термином «отвлеченный логос»⁵. Термин «логос» философ упоминает и в связи с понятием воли, которую он понимает как им-

¹ Там же. С. 89.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 91.

⁴ Марк Аврелий. Размышления. – С. 180.

⁵ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – С. 228.

пульс, что также обнаруживает параллели со стоической рефлексией¹. Так, говоря о воле, стоики использовали понятие *стремление* (импульс) человека².

Сам Лосский использует характерную для словаря стоиков терминологию: например, термин «антиципация» (предвосхищение) он адресует одноименной теории стоиков, в которой обнаруживаем греческий аналог – термин «пролепсис», который можно трактовать как интуитивное свойство³. Рассуждения Лосского о душе (ее всеобъемлющем свойстве) со ссылкой на представления Плотина на самом деле напоминают дискурс стоиков и наилучшим образом могли бы быть проиллюстрированы на примере понимания связки душа–тело стоика Посидония, который утверждал, что «не душа находится в теле, а тело в душе»⁴. Вообще мистический характер мировоззрения Посидония, который может быть назван античной формой интуитивизма, Лосский не мог обойти вниманием: этим объясняются наиболее многочисленные цитаты данного стоика, живое приятие таких терминов, как «сила мышления», «жизненная сила».

Между тем, древнегреческая терминология в лексиконе Лосского заслуживает особого внимания. Прежде всего, отмечу, что эти термины он употребляет в основном применительно к учениям стоиков и неоплатоников, в меньшей степени – Платона. В этом ряду находятся, прежде всего, термины, связанные с обсуждением понятия *идея*. Лосский подробно останавливается на его анализе с тем, чтобы показать различие между конкретным и отвлеченным идеализмом. Для обозначения *идеи* он использует термин *ei-dos*⁵. Идеи не временны, но они «сверхвременны», то есть не живые существа, не имеют самостоятельного бытия; в то же время идеи «не мысли, а вид бытия». К идеям философ причисляет свойства времени и пространства. Разъясняя, в каком отношении к идеям находятся субстанциальные деятели, Лосский отмечает, что «субстанциальные деятели – их

¹ Там же. С. 253.

² Степанова А.С. Философия древней Стои. – С. 186.

³ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – С. 211.

⁴ Там же. С. 298.

⁵ Там же. С. 304.

носители»¹. Наилучшей иллюстрацией сути идей являются, по Лосскому, термины Плотина, а именно *мысль* (noēsis), *созерцание*, или *теорема* (theōrēma), и *понятие* (logos)². Лосский не случайно подчеркивает приемлемость термина theōrēma, выступающего в значении «созерцаемое» (то есть содержание созерцания, образ), поскольку именно этот смысл данного греческого слова не только находится в соответствии с его пониманием интуиции как созерцания, но и наиболее адекватно передает значение «быть образно-зримым», которое можно рассматривать в качестве дополнения к понятию металогического способа постижения бытия. Конечно, здесь полагается особый вид образности и особый тип видения, умозрения, при котором часть «открывается как целое», а множественное предстает как особая качественность»³. Говоря о сущности и об условии осуществления интенционального акта, Лосский употребляет выражение «сосредоточение внимания», которое связано с явлением более онтологичным, чем сознание – с *предсознанием*⁴. Примером такого рода интуиции может служить высказывание Марка Аврелия: «Кто видел настоящее, тот уже видел все бывшее течение вечности и все, что еще будет в течение беспредельного времени».

Разъяснение, наряду с гносеологическим, также и онтологического смысла *идей* связано с такими понятиями, как *бытие* и *небытие*. У Лосского понятие *бытие* терминологически многообразно. Так, наряду с выражением «истинное бытие» встречаем «всякое бытие» – выражение, которое относится, скорее, к обозначению «сущего». Для обозначения мира также служит термин «реальное бытие». Словом «бытие» философ обозначал и всякую тварь, пребывающую в мире⁵. Идеально-реальное бытие можно было бы обозначить термином «сверхбытие», хотя Лосский применяет к нему разные эпитеты, например «живое бытие»⁶.

Если *идеи* (отвлеченно-идеальное) сущностно не бытие, то что за вид или форму бытия они представляют? Ответ

¹ Там же. С. 304.

² Там же. С. 277.

³ Там же. С. 127–128.

⁴ Там же. С. 119.

⁵ Там же. С. 207.

⁶ Там же. С. 132.

Лосского: отвлеченно-идеальное, как возможность реально-го, онтологически присутствует в мире¹. Так включением в состав реального бытия или мира *идей* обеспечивается его полнота. Конкретно-идеальное же начало – это онтологически другой тип бытия, который Лосский называет «основным бытием», господствующим и над идеями². Бытие конкретного идеал-реализма – это такое бытие, которое господствует над пространственно-временными процессами и даже идеями, то есть не исчерпывается отвлеченно-идеальными моментами. Демиург Платона как раз и есть метафизический принцип, манифестация конкретно-идеального начала.

Вопрос о *бытии* в его полноте, бытии как обладающем творческим потенциалом все же требовал прояснения, для чего исследовалось противоположное понятие *небытие* в его исторических формах на основе использования морфологических особенностей греческого языка: 1) полное, объективное, в абсолютном смысле полагаемое небытие (*οὐκ ὄν*), 2) небытие, относительное, условное, отрицание в субъективном смысле (*τὸ ὄν – не бытие* греков) и небытие в понимании Я. Беме, *небытие* как бездна – *Ungrund*³.

Для Лосского приемлемо первое понимание, ибо только оно объясняет появление действительно нового, того, чего никогда еще не было. Концепция Лосского предполагает отрицание *ничто* в традиционном смысле (*ничто* не может быть ни вне творца, ни внутри него), он признает только *Божественное Ничто* как Сверхсистемное начало, с которым связан творческий акт созидания нового. Отрицание всех вариантов традиционного понимания небытия как раз и призвано прояснить высший смысл и ценность этого *Божественного Ничто*, понимаемого Лосским в апофатическом смысле.

Отмечая ограниченность отвлеченного идеал-реализма, который находит в мире только причинные связи, закономерности, не объясняющие возможность свободы и творчества, Лосский объясняет свое видение проблемы: «Наличность конкретно-идеального начала обнаруживается не

¹ Там же. С. 227.

² Там же. С. 126.

³ Там же. С. 206.

только в бесконечной глубине органической структуры, но и в бесконечном разнообразии целесообразных функций»¹. Функциональность как принципиальный способ осуществления связей в мироздании выделяется философом в качестве ведущего принципа наряду с причинностью. По мысли Лосского, фундаментальное свойство конкретно-идеального начала – это индивидуальность, а функция его состоит в том, чтобы «творить все новые и новые способы бытия и новые обнаружения в пространстве и времени»; как таковое оно – «самостоятельный источник жизни и живое существо»². Бытие, в конечном итоге, выступает как «индивидуальное вечное бытие», само создающее новую форму телесности³. Как раз здесь снова возникает некий образ, передающий смысл металогической инаковости, которая и есть на самом деле *eidos*, но не в платоновском смысле подражания идее и не в платиновском – мысли или понятия; это есть сам смысл или, скорее, творческий замысел. Замысел, понимаемый в качестве особой реальности. Здесь фиксируются онтологически значимые моменты целостности, динамизма и его принципиальной формы – творчества. Такому пониманию сродни определение Лосским человека как целостного поступка⁴.

Философ называет два свойственные бытию принципа динамического характера – интуицию и симпатию, которые усваиваются субстанциальными деятелями таким образом, что они могут влиять даже на материальный процесс⁵. Принцип симпатии усиливается словом «сочетанность», что подчеркивает функциональный характер бытия, а термин «единосущее», обеспечивающее отношение сочетанности, напоминает стоическое понятие «сродства»⁶.

Любопытно, что «вещь» и «событие» в понимании Лосского – явления одного ряда. Во всяком случае, в Царстве Божиим «снимается противоположность идеального и реального аспекта событий»⁷. Небезынтересно провести срав-

¹ Там же. С. 132.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 120.

⁴ Там же. С. 277.

⁵ Там же. С. 117.

⁶ Там же. С. 118.

⁷ Там же. С. 227.

нение с характеристикой события, данной Ж. Делезом: «только события идеальны»¹. Картину конкретного идеально-реального бытия, предложенную Лосским, невозможно представить в виде плоской схемы, чертежа. Она чрезвычайно геометрична и в этом сродни космологиям греков, но ее суть, по-видимому, адекватно можно передать в терминах топологии, используя примеры тора как пространства особого вида, или ленты Мебиуса. Наиболее сложен вопрос о способах коммуникации между элементами и индивидуумами в мире Лосского.

Для того чтобы попытаться решить эту проблему, можно поискать близкие аналогии подобной философской рефлексии. Представляется, что здесь приемлем ход рассуждения, предлагаемый Делезом, разъясняющим отличие позиции неоплатоника Прокла от подхода Платона. Первый осуществил замену сущности на события, которые Делез называет «потоками сингулярностей» (сингулярных точек): «сингулярности одной серии сложным образом определяют термины другой серии»². Делез, отмечая, что Прокл, определяющий *проблему* посредством *событий*, тем самым противопоставил *проблему* геометрической *теореме*, разъясняет отличие: теоремы имеют дело со свойствами, дедуцируемыми из сущностей, проблема определяется только сингулярными точками, выражающими ее условия. Событие само по себе является «проблематизирующим», в том смысле, что оно определяет условие проблем.

Данное рассуждение имеет прямое отношение к понятию идеально-реального бытия. Проблематическое «характеризует идеальные объективности» так, что «проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия», – завершает свою мысль Делез³. По существу, об этом же говорит Лосский, рассуждая о формально-идеальных основах мира и о диалектическом отношении между отвлеченным и конкретным Логосом⁴.

Внимательное отношение Лосского, энциклопедически образованного мыслителя, к понятиям, глубокое проникно-

¹ Делез Ж. Логика смысла. – Екатеринбург, 1998. С. 78.

² Там же. С. 82.

³ Там же. С. 83.

⁴ Там же. С. 82.

вание в смысл греческих терминов при осмыслении историко-философской проблематики создавали основу для продвижения мысли, для формирования его собственной внутренней философской рефлексии и позволили создать уникальное, представленное в виде системы, философское описание мира.

А. Е. Рыбас

Н. О. ЛОССКИЙ КАК КРИТИК ПОЗИТИВИЗМА

Влияние позитивизма на русскую философию второй половины XIX – начала XX вв. было настолько большим, что практически в каждой философской системе того времени можно наблюдать или критическую реакцию на него, которая в большинстве случаев так или иначе способствовала развитию собственных взглядов философов (как, например, у В. С. Соловьева, наиболее известного обличителя О. Конта и в то же время глубоко воспринявшего целый ряд его идей), или попытки продолжить дело позитивизма, отделив «дух позитивной философии», или научный метод, от различных конкретных его применений (и прежде всего от огюст-контизма, который рассматривался адептами позитивной философии, особенно такими как Н. Г. Чернышевский и Д. И. Писарев, главным образом в критическом ключе). Не избежал влияния позитивизма и Н. О. Лосский, который сам выделил «позитивистический эмпиризм» в качестве одного из истоков своего интуитивизма¹.

В чем же заключалась притягательность идей позитивной философии? Вообще статус позитивизма в русской философии неоднозначен. С одной стороны, его считают наиболее влиятельной доктриной столетия, оплодотворившей различные направления мысли², утверждают, что почти все

¹ См.: *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О.* Избранное. – М., 1991. С. 166–182.

² Именно такая оценка господствовала в докладах заседаний Санкт-Петербургского философского общества, приуроченных к столетию со дня рождения Конта. Выступали В. С. Соловьев («Об общих идеях О. Конта»), С. Е. Савич («О математических трудах О. Конта»), О. Д. Хвольсон («О позитивной философии и физике»), С. М. Лукьянов («О позитивной биологии

мыслящие люди XIX в. явно или неявно были позитивистами, Конта называют центральной фигурой века, его символом, пророком будущего, настаивают на признании «великой заслуги безбожника и нехристя Конта перед христианским миром»¹, призывая даже причислить его к лику святых. С другой стороны, никто в России не стал ортодоксальным позитивистом: все предпочитали отталкиваться от позитивизма, считая его необходимым моментом в становлении собственных философских взглядов, моментом, который непременно должен был быть пройден и затем оставлен как опыт ученичества. Таким образом, позитивизм в России был учением, весьма востребованным мыслящей публикой, он соответствовал запросам времени и правильно угадывал основные тенденции развития философии, однако это учение можно было назвать таковым только в условном смысле, так как основное его содержание и ценность заключались лишь в постановке проблем, а не в их решении.

Наиболее привлекательной в доктрине Конта была идея положительного философствования: она вполне соответствовала традиционным стремлениям русской философии противопоставить отрицательности, или «гносеологической неполноте», западноевропейского рационализма систему цельного знания. Но что это значит – философствовать позитивно? Сам Конт мало проясняет существо позитивности. Философия, по Конту, это «общая система человеческих понятий»². Позитивная философия вместе с теологией и метафизикой образуют «три общие системы воззрений на совокупность явлений», и прибавление эпитета «позитивная» к термину «философия» показывает, что имеется в виду «особый способ философского мышления, который признает, что все теории, к какой бы области они не принадлежали, имеют целью согласование наблюдаемых фактов»³. Таким образом, задача позитивной философии состоит в том, чтобы извлекать из методов отдельных наук элементы единого научного метода, прояснять его содержание и внедрять

О. Конта»), А. С. Лаппо-Данилевский («О позитивном методе в социологии О. Конта»).

¹ *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // *Соловьев В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М., 1990. С. 578.

² *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1. – СПб., 1900. С. 2.

³ Там же.

в слабо развитые науки, тем самым стимулируя их развитие. Кроме этого, позитивная философия формулирует самые общие закономерности, принципы, создает целостную картину мира и определяет место в ней человека и общества. Это систематическая философия, синтезирующая позитивное содержание отдельных наук.

Если ограничиться таким пониманием позитивности, то значение Конта как философа необходимо ограничить рамками философии науки или, точнее, ее истории, что оставляет совершенно непонятным факт влияния позитивизма на самые разные философские направления. Но если учесть эволюцию взглядов Конта от «Курса позитивной философии» к «Системе позитивной политики», то смысл позитивности можно представить в более широком контексте. Действительно, поскольку позитивными, согласно Конту, являются не только философия и наука, но также политика и религия, причем значение позитивной религии намного выше, чем науки, то понятие позитивности не исчерпывается опорой на естественнонаучное знание. Как известно, научное мышление, согласно Конту, проходит в своем развитии три стадии («состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное»¹) и приходит к созданию социологии, благодаря которой научное познание, достигая полноты, завершается. Социология, таким образом, является конечной целью эволюции науки и как таковая проясняет ее смысл, а это значит, что она также представляет собой ключ к пониманию позитивности.

Интересно заметить, что социология, как высшая наука, отличается от остальных наук тем, что в ней господствует субъективный метод, предполагающий, что совокупные интересы человечества являются исходной точкой и оправданием для любого познания. Социология, используя содержание всех наук, позволяет понять истинное устройство социального организма, его механизмы, она может вывести закон оптимального существования социума, но социология не в состоянии реализовать этот идеал на практике, поскольку она не в силах справиться с аффективной природой человека. Для укрощения аффектов в человеке (а каждый

¹ Там же. С. 4.

человек, по Контю, эгоист, причем совсем не разумный) необходима не наука, т. е. не рациональное знание, а такие же аффекты, которые должны быть, однако, упорядочены, чтобы с их помощью можно было осуществлять регуляцию социальной жизни и направлять ее развитие в нужное русло. Позитивная религия и является, согласно Контю, такой системой аффективного действия.

Итак, позитивная религия как система укрощения аффектов является наилучшим средством, искусственно стимулирующим в человеке его социальность (т. е. превращающим эгоиста в альтруиста). Только с помощью религии можно создавать и поддерживать связи между людьми в обществе и регулировать тем самым не только экономику, политику, сознание, но и потребности, желания, эмоции людей, обеспечивая поступательный прогресс общества в целом. Прототипом позитивной религии Конт считал католицизм, но только место Бога здесь должно было занять Человечество, как единое существо. Поскольку единое Человечество – это идеал, а не реальность, то его еще нужно создать, и позитивная религия должна была сыграть здесь главную роль.

Все сказанное о Конте позволяет отчасти прояснить смысл позитивности. Если иметь в виду творчество Конта в целом, то тогда можно заметить, что идеи позитивной политики и религии были изначальным стимулом развития его мысли. В этом случае «Курс позитивной философии» следует рассматривать не в контексте философии науки, а в контексте теологии: тогда позитивная наука и философия предстанут как вынужденное отступление, цель которого в том, чтобы теологически осмыслить существо научности.

Действительно, факт быстрого роста естественнонаучного знания в XIX в. и его претензии на самодостаточность требовали теологического объяснения: наука должна была быть понята как необходимый элемент в системе творения, коль скоро она сумела отстоять свое право на существование. Контовский позитивизм поставил именно такую задачу. Таким образом, популярность Конта в русской философии во многом обуславливалась тем, что он отчетливо сформулировал и попытался решить *проблему наукодицеи*, правильно угадав дух эпохи. Смысл позитивности поэтому открывается только после того, как вопрос об оправдании

науки, т. е. о ее уместности и необходимости в структуре универсума, традиционно понимаемого как реализация провиденциального плана, получит убедительный ответ. Но этот ответ и дает позитивная религия. Неслучайно у Конта наука сходит со сцены, как только атрибут позитивности усваивается религией.

Позитивную религию можно определить как особый сверхнаучный, сверхметафизический и сверхтеологический способ мышления, который позволяет преодолеть разрыв между сущим и должным, абстрактным и конкретным, феноменальным и ноуменальным. Разрыв этот преодолевается прежде всего указанием на обусловленность теологической, метафизической и научной стадий развития человеческого ума, которая заключается в том, что эти стадии являются необходимыми приемами, или методами, представления сущего, логически следующими друг за другом и исчерпывающими все возможности разумного познания. Как выражается Конт, каждый мыслящий человек необходимо должен быть теологом в детстве, метафизиком в юности и физиком в зрелом возрасте, и только по прохождении всех трех стадий он может достичь позитивной религии, с высоты которой ему и откроется их истинный смысл, уместность и важность. Так, на теологической стадии создаются предпосылки, или основания, разумного познания (абсолютные принципы, теории о сущем в целом, необходимые для фиксации сущего в качестве предметности знания; поскольку абсолюты функционируют как условие познания, то тем самым утверждается познаваемость абсолютного, причем познание это является непосредственным, «интуитивным»); на метафизической стадии происходит дифференциация зафиксированной предметности посредством субъект-объектной дихотомии сущего, вследствие чего сверхъестественные факторы становятся отвлеченными силами, или абстрактными сущностями (познание сосредотачивается на этих «олицетворенных абстракциях», поскольку они, как нечто неизменное, считаются причинами изменяющегося сущего); наконец, на научной стадии внимание обращается на дифференцированную предметность, поскольку она стала доступной для изучения (вследствие теологической и метафизической обработки опыта возникли «факты», а также метод их познания – «наблюдение»; наряду с фактами предметом по-

знания становятся также действительные законы, т. е. неизменные отношения последовательности и подобия).

Согласно Контю, позитивное познание нельзя начинать с наблюдения, а тем более его им ограничивать, так как «для того, чтобы заниматься наблюдением, наш ум нуждается уже в какой-нибудь теории»¹, а эти теории как раз и вырабатываются на теологической и метафизической стадиях. Таким образом, научное познание имеет дело с метафизически нагруженным опытом, и задача его не в том, чтобы очистить его от метафизики (такую задачу поставят эмпириокритики), а в том, чтобы изучать отношения между сущими, а не их сущности. В результате прохождения трех стадий познание достигает максимально возможной полноты, то есть представляет сущее в трех ракурсах: с точки зрения его металогического единства, с точки зрения его идеально-формального единства и с точки зрения его пространственно-временных характеристик. В этой связи становится понятной и критика каждого из трех методов познания, если их применять изолированно от других: теологическое мышление не годится для познания «мира» – конкретного эмпирического содержания, вследствие чего законы природы объясняются волей Божией, то есть понимаются не как законы, а как произвольное вмешательство сверхъестественных факторов; метафизика культивирует сущностное мышление, неспособное преодолеть субъект-объектную разорванность действительности и обусловленный этим агностицизм; научное мышление, преследуя идеалы объективности, может привести к элиминации ценностно-смыслового содержания человеческой жизни. По мысли Конта, позитивная религия должна объединить все три метода познания, в результате чего удастся непосредственно-опосредованно, или интуитивно-рационально, тематизировать мир, выражаясь словами Лосского, как «органическое целое», в котором и будет жить единое Человечество.

Таким образом, позитивность как атрибут мышления значит следующее: 1) неметафизичность, предполагающая возможность отказа от субъект-объектной схемы представления сущего; 2) опора на опыт с целью непосредственного извлечения знания (в естественных науках – это доверие к

¹ Там же.

сущему, испытание его; в философии – признание идеального содержания; в религии – мистический опыт, откровение); 3) рациональность, поскольку она оправдана как необходимое условие постижения сущего (в результате отказа от метафизического дискурса отрицается не рациональность, а ее притязания на безусловность, так что сама рациональность становится подлинной, выполняя отведенную ей вспомогательную функцию и не претендуя ни на что большее).

Отношение интуитивизма Лосского к позитивизму корректно рассматривать только с учетом такого понимания позитивности. Хотя о Конте Лосский нигде подробно не говорит, а фрагментарные упоминания о нем делаются, как правило, не для того, чтобы прояснить философское содержание позитивизма, а чтобы лишить его всякого содержания (а именно, подчеркиваются наличие в системе Конта тенденции к материализму, что рассматривается как указание на недостаточную способность к «умственному созерцанию», и влияние его учения на радикализацию общественного сознания), нельзя не заметить общего для двух мыслителей хода мысли. По существу «мистический эмпиризм» сопоставим с «позитивной религией», и если в некоторых аспектах (и прежде всего в аспекте гносеологии) они отличаются, то причиной этих отличий вряд ли можно считать успешное «преодоление» позитивизма Лосским.

Что касается второго позитивизма, то здесь зависимость интуитивизма от целого ряда принципиальных решений, предложенных Э. Махом и Р. Авенариусом, вполне очевидна. Так, например, Лосский полностью принимает учение о непосредственной данности среды в опыте и идею критики опыта, т. е. «очищения» его от разнообразных метафизических привнесений (таких как «неясно мыслимые представления о причинности, о субстанциальности, о том, что такое знание и т. п.»¹), с целью построить беспредпосылочную теорию знания, соглашается с тезисами о целесообразности мышления и о его связи с языком, использует учение об интроспекции и положение о принципиальной координации (у Лосского это гносеологическая координация) для обоснования возможности интуиции. Кроме этого, как и эмпириок-

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – С. 24.

ритицизм, «интуитивизм в своей методологии наук также должен привести к учению, что весь процесс знания есть *описание*, или в онтологии к учению, что в составе среды есть все те элементы, которые находятся в составе я, и т. п.»¹. Однако, как и в случае с контовским позитивизмом, заимствования эти вряд ли могут свидетельствовать о том, что они стали основанием для более глубокого развития соответствующей философской проблематики. Скорее, наоборот: «позитивистический эмпиризм» был воспринят Лосским исключительно как объект для «критики», что привело в результате к восстановлению докритического, метафизического мышления.

В качестве доказательства этого тезиса можно остановиться на анализе наиболее фундаментального как для интуитивизма Лосского, так и для эмпириокритицизма положения о непосредственном восприятии элементов опыта, или ощущений.

Согласно Лосскому, «нет такого знания, нет такого утверждения, которое не заключало бы в себе продуктов наших теорий знания»², а это значит, что все попытки построить беспредпосылочную теорию познания обречены на неудачу, если не удастся найти такой способ размышления, который бы не опирался ни на какие теории, т. е. не пользовался бы их утверждениями как посылками. Очевидно, что в этом случае размышление может опираться только на некое дорациональное познание, которое свободно от субъект-объектной диспозиции и других метафизических постулатов, таких как представление о сущности вещей, их субстанциальности, о внутреннем и внешнем мире, об истине как соответствии представления вещи самой вещи и т. д. «Говоря точнее, – пишет Лосский, – этот необычайно своеобразный метод состоит в следующем: теорию знания нужно начинать прямо с анализа действительных в данный момент наблюдаемых переживаний»³.

Очевидно, что здесь Лосский полностью следует за эмпириокритиками, хотя и называет свой метод «необычайно своеобразным». И Мах и Авенариус, как известно, тематизировали ощущения как такое содержание опыта, на осно-

¹ Там же. С. 182.

² Там же. С. 23–24.

³ Там же. С. 25.

вании которого только и можно осуществлять научную и философскую познавательную деятельность. Решая проблему агностицизма, они предложили и попытались осуществить проект неметафизического мышления, предполагающий отказ от ассерторических суждений, поскольку они основывались на некритическом допущении существования объектов и способности их адекватного познания, в то время как именно это и требовалось доказать. Известно также, что эмпириокритикам не удалось добиться желаемого результата: Авенариус, будучи более последовательным в своих рассуждениях и педантически придерживаясь принятых постулатов, остановился перед неразрешимостью проблемы дуализма в познании; Мах, философская система которого отличалась открытостью и некоторой незавершенностью, избежал дуализма, но дал интерпретаторам своего учения повод увидеть в элементах опыта, или ощущениях, основание для создания новой онтологии или даже для реабилитации старой метафизики. Лосский, указывая на неудачу эмпириокритиков в определении «чистого опыта» как содержания научного знания, предложил свой вариант решения поставленной ими задачи. Однако в действительности его решение было ни чем иным, как устранением самой задачи, отказом от осмысления актуализированной проблематики.

Авенариус, строго придерживаясь понимания философии как мышления о мире согласно принципу наименьшей меры сил и принципиально избегая высказываний о бытии, вынужден был сохранить «гносеологическую двойственность», обусловленную параллелизмом рядов, так как в противном случае, при построении монистической системы, ему пришлось бы выносить суждения не только о том, как и почему мы мыслим нечто, но и о том, что оно есть на самом деле. Элиминационный метод, разработанный Авенариусом в качестве основного метода философии, позволял лишь установить универсальные схемы мышления и найти критерий отличия правильного (общепринятого, объективного) от ложного (субъективного), но никак не годился (и не был предназначен) для постижения сути вещей, их истинности. Поэтому Авенариус констатировал только то, что «все сущее должно быть мыслимо по своему содержанию как

ощущение, а по своей форме – как движение»¹, но не стал утверждать, что это и есть ощущение или своего рода калейдоскоп, складывающийся из «осколков» ощущений², и что движение выступает в качестве формы бытия сущего. Понятие чистого опыта тоже не способствовало постижению «истинной реальности», так как оно являлось скорее идеалом познания, а не его основанием. Авенариус не раз подчеркивал важную для эмпириокритицизма мысль о том, что процесс очищения опыта никогда не может быть завершен, поскольку познание как описание действительности вариативно и определяется не существом вещей в себе, а теми целями, которые ставит перед собой исследователь и которые постоянно меняются.

Интересно заметить, что Авенариус, предвидя возможность вульгаризации его философии, указывал на недопустимость отождествления ощущений с элементами подлинной реальности. Характеризуя «противоположный взгляд на сущее», стремящийся увидеть вместо сложного мира конвенциональных отношений законченную картину косных элементов, он писал: «Предлагают мыслить сущее посредством различных ощущений в том самом виде, как мы находим их в нас самих; следовательно, согласно этому взгляду, сущее состоит из элементарных ощущений, искони различных и по существу неизменных»³. Такое понимание реальности является, согласно Авенариусу, предельно упрощенным и препятствующим развитию философии, поскольку «атомистическая» индивидуализация ощущений предполагает восстановление понятийного инструментария докритического, или наивного, мышления (прежде всего понятий субстанции, причинности и необходимости).

Теория интуитивизма, призванная, по мысли Лосского, преодолеть ограниченность «позитивистического эмпиризма», основывается, однако, как раз на этой редукции, о которой предостерегал Авенариус: на признании ощущений элементами самой реальности. Характеризуя понятие интуитивизма, Лосский писал, что это слово «обозначает учение о том, что познаваемый предмет, даже и в случае зна-

¹ *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил. Prolegomena к критике чистого опыта. – М., 2007. С. 40.

² См.: Там же. С. 42.

³ Там же. С. 40.

ния о внешнем мире, вступает в сознание познающего индивидуума в подлиннике, самолично и потому познается так, как он существует независимо от акта познания»¹. Возникает вопрос, как же Лосский опровергает аргументы Авенариуса, доказывая возможность интуитивного познания подлинной реальности. К сожалению, в сочинениях Лосского нет подробного разбора принципиально важных для обоснования интуитивизма возражений основателя эмпириокритицизма. Вместо содержательного анализа положений Авенариуса можно найти только пристрастные оценочные суждения о его философии в целом, свидетельствующие скорее о ее недостаточном понимании или намеренном игнорировании, чем о действительном преодолении ограниченности эмпириокритицизма.

Вот интересный пример типичного рассуждения Лосского, которое, по его мнению, должно с очевидностью опровергать позитивизм. Авенариус, опираясь на проведенный им критический разбор понятий субстанции, причинности и необходимости, пришел к выводу, что они не являются опытными и, следовательно, должны быть изъяты из сферы чистого опыта, а значит, не могут быть предметом познания. Всякий опыт, в котором имеются рудименты этих понятий, является смешанным, и поэтому опирающееся на него познание с необходимостью будет ложным. Лосский, соглашаясь с Авенариусом в том, что понятия субстанции, причинности и необходимости не выводятся из опыта, делает, однако, противоположный вывод, полагая, что они указывают на априорное содержание знания и тем самым представляют условие постижения истины. Но как Лосский доказывает возможность познания априорного? Никак. Для решения данной проблемы он просто постулирует целый ряд метафизических допущений, например, что «мир есть органическое целое, и познающий субъект, индивидуальное человеческое я есть сверхвременное и сверхпространственное существо, интимно связанное со всем миром»², т. е. средства, обеспечивающие удобство представления, предлагает считать истинным содержанием этого представления. Очевидно, что такое доказательство вряд ли может служить опровержением доводов Авенариуса, поскольку

¹ Лосский Н.О. Очерк собственной философии // Логос. 1990. № 1.

² Там же.

ку основывается оно на *petitio principii* и предполагает слепую веру в непоколебимость своей позиции.

Критические замечания в адрес основателя эмпириокритицизма также лишены у Лосского сколько-нибудь развернутой аргументированной формы. «*A priori* нужно ожидать, – пишет Лосский, – что эмпиристы-позитивисты, всегда тяготеющие к материализму и сенсуализму, должны воспользоваться учением о непосредственной данности в опыте транссубъективного мира прежде всего для того, чтобы реабилитировать материализм»¹. Именно так и сделал Авенариус, дав своим теориям «узкую биологически-материалистическую подкладку» и исказив тем самым истинный смысл учения о непосредственной данности элементов. Упрек в материализме, собственно, и исчерпывает собой всю критику Лосского; этот упрек не только никак не обосновывается, но даже ставится вопреки всем рассуждениям Авенариуса, «сколько бы он ни говорил о том, что по его учению в мире нет ни духа ни материи, что полный опыт заключает в себе всегда и среду и я, а потому стоит выше этих противоположностей»².

Еще один показательный факт: Лосский противопоставляет свой «универсалистический эмпиризм» эмпиризму «позитивистическому» на том основании, что «интуитивизм в своей гносеологии не предрешает главных вопросов онтологии (напр., его онтология может допустить существование материи, но может и отвергнуть его)»³. Стало быть, Авенариус, согласно Лосскому, исходит из предрешенности онтологических вопросов. Но в действительности все, как известно, наоборот: в эмпириокритицизме вопросы о бытии остаются принципиально открытыми, что, как отмечалось выше, и послужило причиной неудачных попыток Авенариуса решить проблему возможности познания и обосновать предметность научной философии.

Что касается позиции Маха, то ее своеобразие выражается в том, что элементы опыта отождествляются с ощущениями и объявляются реальными, независимо существующими и лежащими в основании тел – комплексов элементов. На первый взгляд, такая трактовка элементов предпо-

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – С. 182.

² Там же.

³ Там же.

лагает онтологизацию познания и поэтому принципиально противоречит эмпириокритицизму Авенариуса.

Действительно, Мах, несмотря на стремление очистить научный опыт от рудиментов метафизики, не избежал суждений о существовании, которые и позволили ему найти точку пересечения гносеологии и онтологии. Так, стараясь оставаться в пределах только опыта, он рассматривал его как данность, которую можно теоретически разделить на элементы – физические, если они зависят от условий, лежащих вне моего тела (по терминологии Маха – U), и психические, если они зависят от условий, лежащих внутри U . С одной стороны, элементы представляют собой предел деления опыта, причем предел этот обуславливается уровнем развития науки и является относительным, постоянно отодвигающимся, а с другой, элементы получают у Маха содержательную характеристику – трактуются как ощущения. Что элементы психического опыта можно было назвать ощущениями, это принималось как не требующее доказательств положение, но затем Мах пришел к выводу о тождественности элементов психического и физического рядов (на том основании, что элементы психического опыта других людей даются мне столь же опосредованно, как и им – элементы моего психического опыта). «Когда мы рассматриваем элементы – красное, зеленое, теплое, холодное и т. д., как бы они ни назывались, – писал Мах, – и которые в их зависимостях от находящегося вне U суть *физические* элементы, а в их зависимостях от находящегося внутри U – *психические*, но несомненно в обоих случаях непосредственно данные и *тождественные* элементы, то при таком простом положении дела вопрос об иллюзии и действительности теряет свой смысл. Мы имеем тогда пред собой одновременно и вместе элементы реального мира и элементы нашего $Я$ »¹.

С этим рассуждением Маха Лосский вполне бы согласился, особенно с утверждением тождества элементов реального мира и нашего я. И в самом деле, тезис о нейтральности элементов (согласно Маху, элементы опыта не являются ни физическими, ни психическими, так как физическое и психическое – это характеристики не элементов, а направлений исследования) и учение о параллелизме рядов

¹ Мах Э. Познание и заблуждение. – М., 2010. С. 44.

их зависимости получили в интуитивизме Лосского развитие в виде теории транссубъективности ощущений. Так, Лосский неоднократно подчеркивал ту мысль, что «ощущение не есть свойство познаваемой вещи, но в то время оно не есть и мое субъективное состояние, а представляет собою состояние какой-либо вещи, служащей в акте восприятия посредником между мною и познаваемым объектом»¹. Таким образом, транссубъективное ощущение – это то, что связывает мыслящее я и мыслимый предмет, указывая тем самым на единство сознания и бытия. Нечто подобное имел в виду и Мах, когда писал о том, что неправильно говорить, будто тела вызывают ощущения или что человек познает вещи благодаря данным органов чувств, а правильно будет сказать, что комплексы элементов, или ощущений, образуют тела: все «тела» суть лишь абстрактные символы для комплексов элементов².

Итак, если допустить, что элементы опыта, или ощущения, понимаются Махом в контексте единства бытия и познания, то можно прийти к выводу, что «весь мир построен так, что все имманентно всему, то есть все существа бессознательно или сознательно имеют при себе жизнь друг друга»³, что «все элементы мира некоторою своею стороною сращены друг с другом, и потому познающее Я может наблюдать непосредственно не только свои личные переживания, но и заглядывать также прямо в недра чужого бытия»⁴. Другими словами, необходимо будет признать, что философия Маха в корне отлична от эмпириокритицизма Авенариуса и по существу созвучна интуитивизму Лосского. Однако это совсем не так. Позиция Маха – именно потому, что в некоторых аспектах она теснее соприкасается с интуитивизмом, – представляет для Лосского значительно большую угрозу, чем учение Авенариуса, и неудивительно, что Лосский, говоря о Махе, старается всячески подчеркивать отличия его «эмпиризма» от собственной философии,

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – С. 29.

² См.: Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – М., 2005.

³ Лосский Н.О. Физика и метафизика // Философия науки. – Новосибирск, 1996. №1.

⁴ Лосский Н.О. Умозрение как метод философии // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1925. Кн. 1. С. 41–50.

впрочем, не особо утруждая себя подробным разбором его воззрений.

Согласно Лосскому, Мах также попытался прежде всего «возродить *материалистическое* мирозерцание, хотя и с идеалистическим оттенком, неизбежным при допущении интуитивного знания»¹. Метод эмпиризма Маха характеризуется переплетением индуктивного естественнонаучного исследования с спекуляцией, которая, однако, является односторонней, так как ограничивается субстратом чувственного опыта. В результате Мах попытался решить заведомо абсурдную задачу – «построить во что бы то ни стало все мироздание из небольшого количества простых материалов»², т. е. ощущений. Единственным положительным моментом здесь является то, иронически замечает Лосский, что этот метод мышления, свойственный широким кругам общества, далеким от философии, будет постепенно прививать им «мысль о возможности непосредственного восприятия внешнего мира и таким образом проложит дорогу также для интуитивизма»³.

Нетрудно заметить, что критические замечания Лосского в адрес Маха являются поверхностными и призваны, скорее всего, скрыть существо разногласий при помощи характеристики его воззрений в терминах традиционной философии. Необходимо, однако, прояснить эти расхождения. С одной стороны, и Мах и Лосский говорят об ощущениях как о непосредственном познании реальности. Но, с другой стороны, они вкладывают совершенно различный смысл в понятия «ощущение», «познание» и «реальность».

Для Маха, решившего методологически ограничиться чувственным опытом, ощущение выступает в качестве первичного акта познания потому, что оно представляет собой элементарную форму экспликации элементарного содержания опыта. Если смотреть на ощущения в контексте познания сущего, то они будут конечным результатом аналитического описания данного сущего, зависящего от той цели, которую ставит перед собой исследователь. Так, например, рассматривая один и тот же предмет, можно выделить элементы «зеленое», «твердое», «холодное» и т. д., если таким

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – С. 149.

² Там же.

³ Там же.

описанием удовлетворяется наш познавательный интерес к данному предмету, но можно выделить также «электроны», «протоны», «нейтроны» и т. д., если это требуется для включения предмета в соответствующую систему дескрипции. Но в том и в другом случаях элементы являются пределом анализа и выделяются с целью того или иного описания сущего. Важно подчеркнуть, что элементы не тождественны атомам или корпускулам, поскольку они имеют конвенциональную природу и всегда фиксируют специфическую познавательную активность человека. Таким образом, тематизируя элементы в качестве предмета познания, Мах тем самым указывает на то, что только отношения между предметами, а не сами эти предметы (если их мыслить традиционно, т. е. дуалистически, как нечто имеющее сущность и материю, посредством которой эта сущность так или иначе является), составляют содержание знания.

Очевидно, что коль скоро предметом познания могут быть только отношения между сущими, а не сущее как таковое, то метафизическое мышление, ориентированное на познание сущности вещей, оказывается ненужным и ложным. Оно не нужно, так как нацелено на то, что никак не дано в опыте и поэтому не существует, по крайней мере для человека; оно ложно, так как препятствует действительному познанию. Но если это так и знание сущего не является знанием его сущности, то как вообще возможно знание? Вопрос этот кажется неразрешимым, если знание заранее понимать как нечто идеальное, принципиально отличное от ощущения. Что это не так и старается доказать Мах.

Действительно, если сохранять привычную дуалистическую схему мышления, то вопрос о возможности познания всегда будет оставаться открытым. Чтобы решить проблему познания, необходимо указать на наличие непосредственного знания. Согласно Маху, таким непосредственным знанием и является ощущение как элемент опыта. Но что такое ощущение? Мысля дуалистически, мы думаем, что это некое субъективное состояние, реакция организма на раздражение внешней среды. Таким образом, оно вкладывается в тело (или душу) человека как субъекта познания, а внешний предмет, вызвавший данное ощущение, считается существующим объективно, как нечто в себе, не зависящее от нашего познавательного или практического интереса.

Мах показывает ошибочность такого представления. Ощущение – это прежде всего *отношение* человека к существу, причем такое отношение, которое не разъединяет, а объединяет субъект и объект, вернее, указывает на их изначальную неразделенность (субъект-объектная диспозиция возникает позже, на основе ощущений, или опыта, и служит для систематизации ощущений, или «ориентировки в опыте»). Кроме этого, ощущение – это форма существования как предмета восприятия, так и человека, воспринимающего данный предмет. Что касается внешних предметов, то о них можно сказать лишь то, как они относятся к человеку (или как человек относится к ним), а значит, ощущение – это единственный способ существования этих внешних предметов. Отсюда следует, что ощущение нужно рассматривать как способ познания вещи и в то же время как способ ее бытия: быть – значит быть воспринимаемым (*esse est percipi*)¹. Получается, что познание сущего как познание отношений является неметафизическим и несколько не нуждается в наличии идеального содержания.

Лосский, соглашаясь с Махом в необходимости непосредственного познания и признавая «имманентность объекта знания самому процессу знания»², утверждал, однако, что, несмотря на то, что всякое восприятие складывается из множества ощущений, оно к ним не сводится: так, всякое восприятие представляет собой единство ощущений, а «сознание *единства* ощущений не есть ощущение и не может быть объяснено деятельностью какого-либо органа чувств, хотя бы потому, что единство ощущений возможно лишь там, где уже есть ощущения, и лишь там, где мы выходим за пределы отдельных ощущений и ставим их все в отношении друг к другу»³. Кроме наличия единства ощущений, которое имеет нечувственную природу, Лосский указывал также на то, что во внешних восприятиях мы усматриваем

¹ Это рассуждение Маха послужило основанием для обвинений его как в солипсизме, идеализме, так и в онтологизации познания. Неправомерность первых двух обвинений очевидна. Что касается онтологизации, то необходимо заметить, что у Маха имеется в виду не традиционная онтология, а процессуальная, или динамическая, когда бытие понимается как реальность отношений, а не сущего в целом.

² Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. – С. 72.

³ Там же. С 31.

причину этого объединения, или субстанцию, «и эта идея, без сомнения, возникает в сознании не как результат деятельности какого-либо органа чувств, так как и она имеет смысл лишь в отношении ко всем ощущениям»¹. Наконец, необходимо, согласно Лосскому, допустить наличие еще одного нечувственного элемента восприятий – высшую силу, источник бытия сущего, поскольку в процессе восприятия явлений «нам кажется, что мы непосредственно чувствуем, как в этом случае затратилась какая-то энергия, была пущена в ход какая-то сила, породившая, активно создавшая новое явление»².

Итак, по Лосскому, непосредственное чувственное познание возможно лишь при допущении ряда нечувственных его элементов или условий. Это значит, что чувственное познание зависит от нечувственного, или метафизического, и для того чтобы объяснить возможность познания, необходимо восстановить традицию метафизического мышления. Однако в этом случае снова возникает проблема преодоления дуализма, для решения которой, собственно, и потребовалось создавать учение о непосредственном познании. Выход из этого положения Лосский нашел, как известно, в «обосновании интуитивизма», расширив применение интуиции не только к чувственным вещам, но и к идеальному и мистическому содержанию «знания».

Но можно ли обосновать интуитивизм? И разве нуждается он в каком-либо обосновании? Конечно, нет. В лучшем случае речь может идти только о демонстрации интуитивизма, поскольку обоснование, согласно Лосскому, само является видом интуиции. Именно поэтому вопрос о возможности и необходимости метафизики решается Лосским положительно до всякого рассуждения, и неудивительно, что для того чтобы создать «беспредпосылочную» теорию знания, ему пришлось допустить целый ряд предпосылок – субстанциальных деятелей, их абстрактное и конкретное единство, упорядоченное по принципу субординации, абсолютные ценности и иерархическое устройство космоса, во главе которого стоит высокоразвитый субстанциальный деятель – Мировой дух, наконец, Сверхмировое металоогическое нача-

¹ Там же.

² Там же. С. 32.

ло, или Бога – Творца мира, который, «будучи Единым по существу, троичен в Лицах: Он есть Бог-Отец, Бог-Сын и Бог Дух Святой»¹ и т. д.

Реставрация метафизики – в то время, когда метафизический дискурс исчерпал все свои возможности способствовать развитию философии, – привела в дальнейшем к качественному изменению творчества Лосского, которое все больше становилось религиозным. Это сказалось и на критике позитивизма. Вплоть до конца своей жизни Лосский активно противостоял развитию научного знания, предлагая, например, возвратиться к авторитарному пониманию пространства и времени, заменив «позитивистическое понятие причинности», которое он трактовал как «только порядок событий во времени»², метафизическим, основанным на идее творения событий субстанциальными деятелями, которые могут при равных условиях действовать по-разному, поскольку обладают свободой воли. Однако эта критика научной философии уже не интересна: религиозное мышление исходит из совершенно иных начал и является принципиально закрытым, а значит, неспособным к критическому осмыслению философских учений. К тому же, оно никогда не бывает оригинальным.

К. С. Кондратенко

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМА Н. О. ЛОССКОГО

Середина XIX – первая половина XX вв. – время расцвета научных теорий. Со многими из них Н. О. Лосский был хорошо знаком. Так, например, он отстаивал принципы дарвинизма и основные положения теории Эйнштейна – в том числе и из-за этих взглядов Лосский терпел нападки от критиков, – но упустил из виду ряд других научных открытий, вследствие чего онтологическая основа идеал-реализма оказалась не столь устойчивой, как гносеологическая. Он-

¹ Лосский Н.О. Очерк собственной философии // Логос. 1990. № 1.

² См.: Лосский Н.О. Понятие субстанции как необходимое условие научного знания // Философия науки. – Новосибирск, 1996. № 1.

тология Лосского впитала в себя противоречия, оставшиеся после разработки метафизики, и выявить эти противоречия – наша основная задача.

Проблема в том, что основание системы не учитывало всех прогрессивных факторов того времени. На наш взгляд, невнимательность к научным открытиям составляет существенный недостаток философской теории. Лосский был ценителем и знатоком искусства, как русского, так и мирового; в философской литературе у него также был хороший вкус.

Однако этого недостаточно, поскольку система должна идти в ногу со временем, отвечать современным, в том числе научным, требованиям. Мы понимаем, что такого расцвета научного знания история (хотя бы за двухтысячелетний период) до XIX–XX вв. не знала и одна философская система не могла вместить достижения научного прогресса своего времени. В то же время идеал-реализм, на наш взгляд, мог считаться с большим числом научных открытий, а не только с дарвинизмом и теорией Эйнштейна.

1. Прежде всего, удивляет незнание и непонимание Лосским геометрии Лобачевского, основы которой появились за тридцать лет до рождения Лосского. Открытия Лобачевского (а также Б. Римана и Ч. Хинтона) наглядно демонстрируют ограниченность любой теории. Если взглянуть на принцип написания «Чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции» геометрически, то нетрудно обнаружить трехмерное измерение мысли Лосского. С высоты же четвертого измерения анализ трех видов интуиции должен был учитывать пространственное ограничение разнообразия интуитивных способностей. Такая работа позволила бы Лосскому открыть большее количество граней своей системы, а не уводила бы в евклидову бесконечность.

2. Лосскому достаточно было знать основы «Периодического закона» Д. И. Менделеева, чтобы отбросить понятие Высшей субстанции – Логоса. Не существует, согласно этому закону, высшего первоэлемента: атом любого вещества вписан в периодический закон, и разница атомов определяется не иерархией, а весом, химическим составом и вытекающими из них свойствами. Тем самым, идеал-реализм не ответил на принципиальный вопрос: где граница между

идеальным и реальным, что позволяет идеальное и реальное сводить под одним знаменателем?

3. В 1911 г. Э. Резерфорд впервые выдвинул основные постулаты планетарной модели атома, дополненные наблюдениями Н. Бора. Согласно этой модели, атом состоит из протонов, нейтронов и электронов. Ряд физических законов, изучаемых и в наши дни, обеспечивает атому его структуру. Это открытие было сделано за 25 лет до написания «Чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции». Дело в том, что и с физической точки зрения существуют правила, ограничивающие поведение составных частей атома. Стоит отметить, что на неделимости атома настаивал еще М. В. Ломоносов, так что теория Лосского в научном плане отстала приблизительно на двести лет.

4. Луи Пастер в 1840–1860-х гг. изучал свойства живых организмов и пришел к выводу, что развитие молекулы хирально. Это означает, что из двух симметричных вариантов развития живой организм выбирает лишь один. Из этого следует, что тезис о всеобщей имманентности является теоретической конструкцией, которую опровергают научные открытия. Существуют субстанции логосные, выбравшие путь любви и добра, и не-логосные, вступившие на путь эгоистического обособления, и, судя по всему, логосные субстанции находятся в вечном меньшинстве. Пастер столетие назад опроверг и это рассуждение, доказав, что аэробные бактерии более эффективны, чем анаэробные, за счет потребления большего количества органического вещества из среды. Значит, логосные субстанции, по Лосскому, должны проявлять большую живучесть и быть более выносливыми. Следовательно, их должно быть большинство в нашем мире.

5. Также странным нам кажется тот факт, что Лосский практически не считался с достижениями З. Фрейда и школы психоанализа. Развитие личности, согласно Фрейду, протекает благодаря борьбе трех структур в составе личности – сознательного, бессознательного и сверхсознательного. Лосский был знаком с новейшей психологией своего времени, однако продолжал настаивать на цельности личности. Позиция Фрейда совсем иная: Я остается Я только благодаря деятельности Сверх-Я и Оно, личность – это готовый результат, а не некая цель в будущем, где уничтожатся все структуры личности, кроме Я.

6. Наконец, Лосский упустил из виду парадокс Б. Рассела (1903), касающийся множественности всех множеств. Этот парадокс за 12 лет до появления «Мира как органического целого» поставил под сомнение метафизический базис идеал-реализма. Лосский несколько легкомысленно заявлял о «тождестве сознающего и сознаваемого»¹, должным образом не исследовав уже открытую ранее проблему.

Тем самым, в учении о сущем Лосского мы можем наблюдать следующие неразрешенные противоречия:

1. Вечность и временность – разные стороны одного субстанциального деятеля. У них, с одной стороны, нет точек пересечения (голова субстанциального деятеля находится в области вечного, ноги же увязли в потоке времени), с другой стороны, время и вечность – одно и то же и они подчинены одним законам, органически вплетаясь друг в друга. Кроме того, «мир не находится во времени и пространстве»², и если его нет во времени, то он находится в сверхвременном измерении – вечности, что абсурдно.

2. Пространство двух субстанций не совпадают друг с другом. Действительно, если одна субстанция находится во времени, а другая – в вечности, то почему они не могут обладать единым пространством? Если они обладают одним пространством, то возникает первый вопрос о соотношении временного и вечного.

3. Из этого следует, что интеллектуальные способности двух субстанций равны друг другу. Поскольку «вопрос о конечности или бесконечности времени и пространства можно решать не иначе, как исходя из учения о подчиненности этих форм субстанциальным деятелям»³, то, вероятно, эти формы подчинены субстанциям с одинаковой строгостью. Одинаковое же подчинение времени и пространства двум субстанциальным деятелям влечет за собой мысль о равенстве интеллектуальных способностей разных субстанций.

4. Субстанции развиваются постольку, поскольку они умеют мыслить на перспективу, в будущее. Если они не будут развиваться, то погибнут. По Лосскому, есть три при-

¹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1995. С. 149.

² Там же. С. 217.

³ Там же. С. 218.

чины гибели субстанции: самоосуждение, вражда и ограниченность наших сил. Возникает вопрос: если субстанция перестанет себя осуждать, начнет жить в мире с другими субстанциями и хотя бы на малое время ощутит безграничные возможности своих сил, то станет ли она на это самое время бессмертной? Если да, то каков смысл ее развития? Если нет, то она ощутит себя в потоке времени, т. е. почувствует себя смертной, так как смерть есть переход в прошлое. Следовательно, развитие субстанции есть переход в область прошлого, что является противоречием.

5. Если субстанция перестанет отпадать в область прошлого и устремляться в будущее, то не означает ли это, что она обнаружит вечное настоящее? Если субстанция достигнет подобного состояния, то ее внутренне устройство, вероятно, будет на порядок выше логосности. В таком случае, помимо трех видов интуиции, субстанция обнаружит четвертую познавательную способность, которую можно назвать *интуицией чистого опыта*.

6. Достичь такой интуиции мешает, в первую очередь, интеллектуальная интуиция: на каждое «за» она находит нужное «против», на каждый аргумент в пользу конкретного бытия она обнаружит аргумент в пользу отвлеченного. Если бы Лосский твердо следовал логике конкретного, то противоречий в интеллектуальной интуиции можно было бы избежать.

Анализ учения о сущем привел к следующим постулатам учения о бытии Лосского:

1. Бытие и ничто находятся в равной оппозиции друг к другу. Согласно идеал-реалистической картине мира, существуют четыре онтологические измерения: *абсолютное, онтологическая пропасть, мир субстанциальных деятелей*, а также некое четвертое измерение, которое для условности мы назовем *небытием*. Об Абсолюте известно только то, что Он находится выше ограниченных определений и при максимальной интенсивности мистической интуиции раскрывается как «живой Личный Бог»¹. Онтологическая пропасть необходима, чтобы отделить неизменность Абсолюта от изменчивых субстанций, меняющих как свою форму, притягивая менее развитые субстанции, так и содержа-

¹ Там же. С. 261.

ние. Можно сказать, что Абсолют является монадой в лейбнизианском смысле, сохраняющий постоянность абсолютной недостигаемостью. Субстанции, в свою очередь, могут бесконечное количество раз погружаться в онтологическую пропасть в поисках Абсолюта, однако они изначально должны знать, что все попытки обречены на провал: у Абсолюта нет ни окон, ни дверей.

2. У субстанциальных деятелей есть два пути: либо следовать в онтологическую пропасть к Абсолюту, либо спадать в область небытия, смерти. В любом случае мы знаем следующее: Абсолют есть, Его невозможно достигнуть; с другой стороны, субстанциальный деятель смертен, и в то же время он бессмертен, поскольку есть перевоплощение. Мир субстанциальных деятелей обречен на вечные изменения, о постоянстве не может быть и речи. Одна часть субстанции заставляет погружаться в онтологическую пропасть, другая – заботиться о своей смерти. Иными словами, логосность и физичность сущего взаимно уравниваются друг другом.

3. Поскольку мир субстанциальных деятелей никогда не достигнет и не соединится с Царством Божиим, с одной стороны, и поскольку субстанции бессмертны с другой, то очевидно, что прошлое и будущее равны между собой. Однако каждый момент настоящего не равен каждому другому моменту, так как один шаг продиктован логосом, другой – чувственным миром.

4. Следовательно, моменты настоящего, относящиеся к чувственному, и моменты, относящиеся к логосному, можно условно объединить на основании того, что один шаг диктуется онтологической пропастью, другой – небытием. Обе структуры не находятся во времени, значит, они довлеют над моментами настоящего. Поэтому мы можем сказать, что все физическое имманентно всему физическому, а все логосное – логосному.

5. Мир все же различен в своем составе и многообразен по содержанию. В нем есть не только деятели, выбравшие добро, и деятели, вступившие на путь зла, равно как путь вверх и путь вниз – не единственные пути. Ведь любой деятель небытия может стать деятелем логосным, и тот, кто упал вниз, может выбраться и начать идти вверх. В этом процессе важно самосовершенствование, которое определя-

ется двумя факторами: взаимной помощью субстанций и борьбой за выживание¹. Верное соотнесение этих факторов является прерогативой интеллекта. В практическом плане у каждой субстанции выявляются свои пропорции, но в теоретическом рамки изначально заданы и правила обговорены. Поэтому формально интеллект одной субстанции равен интеллекту другой.

6. Органическая цельность мира обеспечивается вечной изменчивостью и временным постоянством. Вечность и время в мире не соотносимы друг с другом, поскольку время дискретно, а вечность цельна. Если их можно соотнести, то в мире тогда можно будет обнаружить вечное постоянство и временную изменчивость – но мир несовершенен. Поэтому время и вечность *в составе мира* разделены онтологической пропастью.

Таковы основные положения и проблемы онтологической концепции Лосского. Она оригинальна и грандиозна, поскольку охватывает собой целостные структуры бытия и само бытие. Пусть такая концепция и не лишена противоречий, тем не менее, она является вершиной философского творчества Лосского и одним из значимых достижений философской мысли XX в.

О. В. Павенков

МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ Н. О. ЛОССКОГО

1. Н. О. Лосский видит в преображающей личности любви ответ на «вечные вопросы» морали, которые заново решаются каждым поколением. Следует отметить, что Лосский в своем понимании любви как высшей самодовлеющей ценности стоит на позиции этического абсолютизма. Жертвенная любовь к личности есть разновидность любви к ценности. Она простирается на всего человека в целом. Любовь предполагает переживание жизни другого как своей собственной, то есть духовно-экзистенциальное со-единство двух лиц, их индивидуальных экзистенций. Любовь выполняет не разобщающую, а интегрирующую и нравственно-профи-

¹ Там же. С. 251.

лактическую функции. Поэтому «в таком царстве бытия нет борьбы за существование, нет деления на мое и твое; все блага, которыми живут члены этого царства, абсолютны, неделимы, удовлетворяют одинаково всех и каждого, вроде того как некоторое подобие этого типа блага мы находим и в нашем царстве бытия, когда много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения. Такое царство бытия можно назвать Царством Духа, или Царством Божиим»¹.

2. Лосский описывает аксиологические основы свободы воли. Человек не «автомат добродетели». Осуществление образа Божия в человеке предполагает свободу. Человек свободен выбирать между добром и злом, между мирским царством вражды и Царством Божиим. В мирском царстве вражды свобода деятелей затруднена в силу обособления, рабства человека, узости целей, однообразия всех деятелей и их деятельностей. Но это затруднение не устраняет полностью свободы выбора между добром и злом. Обособление в царстве вражда имеет и положительную сторону. Благодаря изолированности, деятель царства вражды в значительной степени огражден от невольного соучастия в моральном зле других деятелей и последствиях его. Для деятелей Царства Божия такая изолированность не нужна, т. к. всестороннее взаимопроникновение в жизнь друг друга является соучастием в воплощении абсолютных ценностей. Деятели Царства Божия бесповоротно избирают идеал Добра и Любви.

3. В работе «Условия абсолютного добра» содержится метафизика любви Лосский, который подробно описывает идеал Добра и Любви как абсолютные положительные ценности. Интересно сопоставить взгляды Лосского и другого представителя русской философии П. А. Сорокина на идеал альтруистической любви. И тот, и другой автор видят источник Любви в Боге. Однако если Лосский полагал, что Любовь как совершенное конкретное единосущее двух и более лиц достигается только в Царстве Божиим, Сорокин пытался обосновать возможность реализации идеала альтруистической любви в практике социальной жизни и в первую очередь в семье². Начиная с повседневной альтруизации членов всех хороших семей, пишет Сорокин, где метод люб-

¹ Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. – С. 528.

² См.: Sorokin P.A. The ways and power of love. – Chicago, 1967.

ви и добрых дел используется как принципиальное отношение и членов друг к другу, и кончая сотнями подлинно социализированных взаимоотношений между субъектами и группами, терапия ошеломляющей доброты была одной из главных сил, поддерживающих необходимый минимум справедливости, мира, гармонии и альтруизма во всех обществах и во все времена. Любовь рассматривается с точки зрения ее значения для гармонизации социальных отношений. Она есть «гаситель» межчеловеческой агрессии, вражды и борьбы. Дружелюбные слова и поступки довольно часто более эффективны в прекращении агрессии и превращении антагонистических отношений в дружеские, чем угрозы, встречная агрессия, ненависть, и другие враждебные и противодействия. Подобное заключение Сорокин подтверждает экспериментальными работами Гарвардского исследовательского центра творческого альтруизма, который он возглавлял. Альтруистическая любовь по мнению обоих мыслителей не препятствует, а только способствует развитию свободы воли и креативности человека.

А. И. Бродский

РУССКИЙ ПАНУЭЛ Историко-экзегетический очерк

Был ли символ?

И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари...

Быт. 32:24

Эта знаменитая история борьбы патриарха Иакова с Богом на берегу реки Иавок, борьбы, в которой патриарх одерживает победу, но в то же время просит у Победленного благословения, в результате которой патриарх получает рану бедра и новое имя Израиль, безусловно, является одним из самых загадочных мест Священного Писания.

Конечно, в книгах Ветхого и Нового заветов немало темных и загадочных фрагментов. Но все эти фрагменты веками подвергались многочисленным богословским толкованиям. О богоборчестве Иакова этого не скажешь. Толкования этого фрагмента Библии в христианской традиции столь малочисленны и скудны, что современный экзегет Ф. Н. Козырев считает возможным назвать историю поединка Иакова «потерянным символом». «Богоборчество Иакова, – пишет Козырев, – было запечатлено в гравюрах Г. Доре, украшающих многие современные издания Библии, оно было воспето Рильке, о нем размышляли русские религиозные мыслители В. Соловьев, С. Булгаков, Д. Мережковский. Но в том-то и дело, что этот образ стал темой гравюры и живописи, а не иконописи, темой лирики и философии, а не гимнологии и литургики... Церковь словно положила печать молчания на самую важную встречу самого Иакова с Богом. Ни св. Иоанн Златоуст, ни блаж. Феодо-

рит Кирский, на трудах которых зиждется современная православная экзегетика, не обмолвились в своих толкованиях на книгу Бытия ни единым словом насчет символического значения богоборчества Иакова, и это немое свидетельство Отцов стало одновременно и немым указанием для будущих поколений экзегетов»¹.

К сказанному можно добавить, что в утверждении, будто над этим символом размышляли В. Соловьев, С. Булгаков, Д. Мережковский, тоже есть значительная доля преувеличения. Русские философы конца XIX – начала XX вв. иногда использовали образ борьбы Иакова в различных контекстах, но не оставили каких-либо подробных и обстоятельных его толкований. Возможно, стоит даже порадоваться тому факту, что поединок Иакова так и не получил однозначной богословской или философской интерпретации, а остался лишь «художественным образом», в который любой обращающийся к Библии человек – верующий, скептик или атеист – может вложить свой, угодный ему смысл.

Впрочем, может быть, никакого «духовного смысла» у этой истории и вовсе нет? Мы однозначно придем к такому выводу, если, вслед, например, за Дж. Дж. Фрэзером, допустим, что история поединка Иакова с Богом есть остаток какого-то языческого мифа о столкновении человека с речным духом или джинном при переправе. Аналогичные мифы, согласно Фрэзеру, встречаются у многих народов Азии, Африки и Америки и представляют собой объяснения каких-то ритуалов и табу².

Фрэзер – сторонник т. н. «обрядовой теории мифов», согласно которой ритуалы и табу предшествуют мифам: мифы возникают в качестве «объяснения» практикуемых обрядов. В данном случае библейский миф, по его мнению, объясняет, почему евреи не едят сухожилий из бедра животного. С этой научно-исторической точки зрения, вся Тора представляет собой достаточно хаотичное собрание всевозможных мифов и легенд, и составители Торы были мало озабочены их смысловой или логической связанностью.

Однако происхождение фрагмента текста так же мало связано с его смыслом в составе всего текста, как этимоло-

¹ Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. – М., 2005. С. 223, 227.

² Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1985. С. 277–284.

гия слова – с его актуальным употреблением в языке. Понимание фрагментов Писания обусловлено пониманием всего Писания в целом, равно как и понимание Писания в целом достигается пониманием его отдельных частей. Знаменитая проблема «герменевтического круга» – понимание целого зависит от понимания его частей, а понимание частей зависит от понимания целого – не только «методологическая трудность», но и условие существования смысла вообще. И если для миллиардов людей Библия обладала и обладает единым «духовным смыслом», то мы имеем все основания искать этот смысл в каждом ее фрагменте, тем более, в таком ярком и выразительном, как богоборчество Иакова. Происхождение фрагмента и первоначальный контекст его употребления в данном случае не имеют значения.

Иаков и Исав

В отличие от христианской традиции, благочестиво умолкающей перед историей единоборства Иакова, иудейская традиция не оставляет эту сцену без внимания. Хотя здесь, вопреки прямому указанию Торы, противника Иакова принято называть все-таки не Богом, а Ангелом, ведь сказано же, что всякий, увидевший Бога, должен умереть (Исх. 19:21; Втор. 5:24–26; Суд. 13:22). Иногда этот Ангел понимается как Ангел Божий, несотворенный Ангел, т. е. некое видимое проявление самого Бога; чаще – как Ангел-хранитель брата Иакова Исав, а иногда и как «падший Ангел», демон Самаэль. Но во всех случаях это единоборство связывается с предстоящей встречей Иакова с его братом Исавом.

Обманным путем Иаков получил благословение отца своего Исаака и тем самым присвоил себе первородство Исаву, за что Исав вознамерился его убить. Опасаясь мести брата, Иаков вынужден был бежать из Ханаана. Спустя двадцать лет он возвращается на землю своих предков и узнает, что брат Исав движется к нему навстречу с отрядом из четырехсот человек. Накануне этой встречи и происходит единоборство с Ангелом. Иаков победил Ангела и получил от него благословение, что внушило патриарху уверенность в победе над Исавом и в праве на владение Ханааном. В результате встреча с Исавом закончилась самым неожиданным

ным для Иакова образом: «И побежал Исав к нему навстречу и обнял его, и пал на шею его и целовал его, и плакали» (Быт. 33: 3–4).

Сходное понимание единоборства на Иавоке встречается и в христианских толкованиях. «Мнение некоторых раввинов, будто боролся с Иаковом Ангел-хранитель Исавы или даже демон мстил Иакову за Исаву, – писал в конце позапрошлого века крупнейший русский библеист А. П. Лапухин, – конечно, странно, но заключает в себе некоторый элемент истины, поскольку ставит таинственное борение Иакова с враждебными отношениями его к брату»¹. И Иоанн Златоуст, и блаженный Феодорит тоже считали, что Бог боролся с Иаковом, дабы Иаков «не убоялся брата своего Исавы».

Козырев считает такое толкование богоборчества Иакова чисто *психологическим* и лишенным какого-либо символического смысла. «Традиционный подход к объяснению смысла богоборчества Иакова при всей его видимой ясности и простоте едва ли удовлетворит читателя, навывкшего искать в ветхозаветных образах если не символический и пророческий, то, по крайней мере, назидательный смысл»².

Кроме того, по мнению Козырева, если все дело заключалось в том, чтобы укрепить дух Иакова и вселить в него мужество, то для этого Богу незачем было прибегать к столь «странному и соблазнительному способу»: достаточно было бы явить Иакову какие-либо чудеса и знамения или ограничиться одним лишь увещанием, что неоднократно имело место в истории сынов Израиля.

Однако объяснение смысла единоборства Иакова исключительно в аспекте предстоящей встречи с братом перестанет восприниматься как только «психологическое» и приобретет глубокий символический и пророческий смысл, если мы вспомним, символами чего являются сами братья Иаков и Исав.

«Не брат ли Исав Иакову? говорит Господь; и, однако же, Я возлюбил Иакова, а Исаву возненавидел и предал го-

¹ Толковая Библия, или Комментарии на все Книги Св. Писания Ветхого и Нового заветов под ред. проф. А. П. Лопухина. В 7 т. Изд 4-е. Т. I.: Пятикнижие, Исторические книги. – М., 2009. С. 279.

² Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. – С. 246.

ры его опустошению, и владения его – шакалам пустыни» (Мал. 1,2).

Греческому слову «история» в еврейском языке соответствует слово «толдот», что буквально означает *родословие*. Историю взаимоотношений различных народов и цивилизаций еврейская традиция рассматривает как историю взаимоотношений различных потомков патриархов. Исток столкновений цивилизаций заложен во внутрисемейных конфликтах.

Так, от брата Исаака Измаила, которого Авраам еще при жизни отослал на Восток, происходят, согласно иудейской традиции, не только арабы, но и все восточные народы. От Исава, согласно Библии, произошли злейшие враги Израиля эдомитяне, которые уже в эпоху таннаев стали отождествляться с римлянами. Так, в Талмуде и Мидраше утверждается, что Рим был основан потомками Исава. А в средневековой еврейской литературе *Эдом* стал синонимом христианского мира. Иаков же, который, в отличие от Авраама и Исаака, является предком только евреев и чье имя, полученное после единоборства на Иавоке, стало именем всего народа, рассматривается раввинистической литературой как «избранник среди патриархов» (Быт. Р. 76:1), которому Бог открыл тайну мессианского избавления и которого поместил выше всех остальных смертных и чуть ниже ангелов (Мид. Пс. 8:7; 31:7). Противостояние Иакова и Исава толкуется здесь как субстанциальный антагонизм Израиля и языческого мира, к которому иудаизм причисляет и мир христианский. В этом смысле ночная борьба Иакова есть борьба за мессианское призвание Израиля.

С этой точки зрения, удобнее считать противника Иакова все-таки не Богом, а демоном, что и делает каббалистическая традиция. Но что же тогда означают слова противника Иакова: «Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. 32. 28)? Вот как отвечает на это важнейшая каббалистическая книга «Зогар»: «Он сказал: “Твое имя будет Израиль. Потому что ты бился с Элохимом”. Что значит “с Элохимом”? Ты мог бы подумать, что он говорит о самом себе, однако... написано не “против Элохима”, но “с (вместе с) Эло-

химом”»¹. Иными словами, не Бог боролся с Иаковом, а *вместе с Богом* Иаков боролся против демона Исава и всех язычников.

Сходную трактовку поединка Иакова дает крупнейший современный экзегет Д. Щедровицкий, очевидно, хорошо знакомый с каббалистической традицией. Причем, согласно Щедровицкому, слова Иакова «я видел Бога лицом к лицу» (Быт. 32:30) следует понимать в том смысле, что *раньше* Иаков неоднократно «ходил перед лицом Бога» и потому побеждает в битве с демоном, а имя «Израиль» следует переводить не как «боровшийся с Богом», а как «воин Божий»².

В христианской традиции этно-конфессиональная интерпретация Иакова и Исава меняется на прямо противоположную. Для т. н. *прототипического* толкования Ветхого Завета, т. е. толкования, согласно которому «весь Ветхий Завет был одним великим прообразом грядущего Нового Завета»³, значение имеет не «физическое родословие», а символизм внутрисемейных отношений. Христианские экзегеты важнейшее значение придают отношению между старшими и младшими братьями – Каина и Авеля, Измаила и Исаака, Исава и Иакова, Манасия и Ефрема, в которых старший брат лишается преимущества своего первородства и благословение переходит к младшему. Эти отношения рассматриваются как прообраз отношения между Ветхим и Новым заветом, иудаизмом и христианством.

Уже апостол Павел в послании Галатам (4:22–31) отождествил двух жен Авраама – рабыню Агарь и свободную Саару – с Ветхим и Новым заветом, а их сыновей – Измаила и Исаака – с иудеями и христианами. Но «что сказано в отношении к смыслу Новозаветного толкования истории Измаила и Исаака, то, по тесной связи понятия семени, должно иметь силу и в отношении к толкованию истории Иакова и Исава»⁴. В этом случае единоборство Иакова оказывается борьбой Ветхого и Нового завета, Закона и Благодати, иуде-

¹ Цит по: *Дугин А.Г.* Мессиянство каббалы // URL: www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=374

² См.: *Щедровицкий Д.В.* Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. – М., 2008. С. 289–294.

³ *Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. – М., 1885. С. 21.

⁴ Там же. С. 99.

ев и христиан. И здесь нет необходимости считать противника Иакова демоном, а не Богом, так как, во-первых, Ветхий Завет тоже от Господа и, во-вторых, воплощение Сына Божьего делает возможной теофанию, т. е. видение Бога. А полученное Иаковом в результате этой борьбы новое имя становится и самоназванием христиан: с момента своего зарождения христианская церковь именуется Новым Израилем.

В связи с иудейскими и христианскими токованиями образов Иакова и Исавом трудно удержаться от одного замечания. Чтение Торы оставляет об Исаве самое благоприятное впечатление: он искренне любит отца, прощает Иакова и даже мирно делит с ним землю своего проживания. Моральный же облик Иакова более чем сомнителен. Иаков обманом приобрел благословение, трусливо бежал из дома, непорядочно обошелся с Лаваном, у которого прожил двадцать лет и которого тайно покинул, прихватив часть имущества. Наверное, есть некий «загадочный смысл» в том, что и иудеи, и христиане хотят отождествить себя с хитрым и трусливым Иаковом, а своих противников – с грубоватым, но честным и великодушным Исавом.

Противостояние судьбе

Итак, истолкование богоборчества Иакова в свете отношений патриарха с Исавом придает фрагменту характер пророчества относительно судеб народов и религий. Однако ни иудейские, ни христианские экзегеты обычно не ограничиваются профетическим истолкованием фрагментов Писания, а стремятся постичь их смысл *sub specie aeternitatis*, т. е. увидеть в них отражение тех моральных, метафизических или мистических процессов, которые происходят вне времени и касаются фундаментальных условий человеческого бытия в мире.

Христианские богословы издревле выделяют *тропологический* смысл, который «имеет отношение к моральным действиям христианина», и *анагогический* смысл, «касающийся свершения спасительных реалий в вечности»¹. А в XX в. протестантские и некоторые католические теологи

¹ *Антони Б. Божественное Откровение.* – М., 1992. С. 88.

заговорили еще и об *экзистенциальном* смысле, который есть «личное и ответственное употребление текста, когда текст вопрошает тебя лично»¹. Что же означает единоборство на берегу Иавока в свете этих уровней толкования?

Здесь стоит обратить внимание на контекст упоминания единоборства на Иавоке у русских философов начала прошлого века. Русские философы обычно никак не связывали богоборчество Иакова с предстоявшей встречей с Исавом, но рассматривали его как нечто *ценное само по себе*.

Д. Мережковский, например, говорит о единоборстве Иакова в связи с богоборческими тенденциями в творчестве Лермонтова: «Бог не говорит Иакову: “Смирись, гордый человек!” – а радуется буйной силе его, любит и благословляет за то, что не смирился он до конца, до того, что говорит Богу: “Не отпущу тебя”. Нашему христианскому смирению это кажется пределом кощунства. Но это святое кощунство, святое богоборчество положено в основу Первого завета, так же как борение Сына до кровавого пота – в основу Второго Завета; “...тосковал и был в борении до кровавого пота” – сказано о Сыне Человеческом»².

Вяч. Иванов упоминает борьбу Иакова в связи с байроническими тенденциями в русской литературе. «Амплитуда колебаний этого богоборства, – пишет Иванов, – простирается от Каина до Прометея; на вертикали маятника – Иаков или Израиль, боровшийся в ночи с Неведомым и оставшийся хромцом на всю жизнь. Причина борьбы – неуступчивость при установлении условий договора. Итог этого свободолюбия – сознание несоизмеримости притязаний свободной личности как с естественными законами ее земного воплощения, так и со всеми устойчивыми формами человеческого общежития»³.

Здесь богоборчество – необходимый момент в становлении личного, индивидуалистического самосознания, которое, в свою очередь, является условием грядущего соборного единства.

¹ Там же. С. 89.

² Мережковский Д.С. М. Ю. Лермонтов – поэт сверхчеловечества // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. – М., 1991. С. 398.

³ Иванов Вяч. Байронизм как событие в жизни русского духа // Иванов Вяч. Родное и вселенское. – М., 1994. С. 270.

Богоборчество – излюбленная тема Н. Бердяева. Бердяеву важен аспект отстаивания человеком своей свободы перед Богом и противодействие судьбе. «Грек и римлянин (трагедия, стоицизм) смирялись перед судьбой... Древние евреи бунтовали, боролись с самим Богом (Иов, пророки, псалмы). Безраздельной власти царящего над миром закона противопоставляли или бесстрашие и покорность, или восстание и борение с Богом»¹. Все сюжеты, связанные с богоборчеством, Бердяев рассматривает как предвозвестия Третьего Завета, Завета свободы и творчества.

Характерно, что русское богословие XIX в. тоже рассматривало сцену на Иавоке как символ противостояния судьбе. Однако богословы благочестиво утверждали, что *борьба* – это лишь метафора *молитвы*.

Так, знаменитый московский митрополит Филарет (В. М. Дроздов), который был, по-видимому, первым русским богословом, прокомментировавшим единоборство Иакова, писал: «*Бороться с Богом* есть то же, что, по выражению Апостола, подвизаться с Богом в молитвах (Рим. 15:30), объимать Его верою и любовью и соединением своей воли с Его волей, привлекать к себе Его благодатную силу и благословение»².

Протоиерей В. Н. Амфитеатров связал богоборчество Иакова с предшествующей молитвой, которую патриарх вознес к Богу. «Он был теперь исполнен упования на помощь Божию и убежден, что молитва приобретает человеку милость от Бога, что она может переменить даже гнев Божий на милость»³. Таким образом, молитва – это единственный способ переломить судьбу, изменить обстоятельства.

В наши дни богослов В. Сорокин истолковывает богоборчество уже не столько как *молитву*, сколько как *теофанию*. Всю жизнь патриарх Иаков боролся против своей судьбы. Эта борьба началась уже в утробе матери, когда братья боролись за то, кому первому появиться на свет (Быт. 25:23). Иаков добивался всего в жизни – благословения,

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. С. 148.

² Филарет, митр. Московский и Коломенский. Творения. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 3. – М., 1887. С. 68.

³ Амфитеатров В. Очерк из Библейской истории Ветхого Завета. – М., 1895. С. 187.

женитьбы на Рахили, возвращения в Ханаан и т. д. – вопреки складывающимся обстоятельствам. И в самые решительные моменты патриарх удостаивался теофании. Так, в Вифеле, спасаясь от мести своего брата, Иаков увидел лестницу, по которой двигались ангелы и архангелы и на вершине которой находился Господь, сказавший Иакову: «Я с тобой, и сохраню тебя везде, куда ты не пойдешь» (Быт. 28:15). Уходя от Лавана, Иаков повстречал отряд Ангелов (Быт. 32:1–2), и это видение укрепило его в намерении вернуться в Ханаан. Наконец, единоборство на Иавоке тоже было видением Бога, и сам патриарх нарек это место Пануэл, «ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32:30).

По мнению В. Сорокина, встреча с Богом лицом к лицу «представляла собой обычно бурный экстаз, который мог сопровождаться конвульсиями и каталептическими состояниями, во время которых вполне можно было получить в том числе и вывих бедра. Вероятнее всего, именно такой экстаз и переживает Иаков во время теофании, но субъективно он воспринимает ситуацию как человек своего времени, то есть как борьбу с Богом своих отцов за благословение, и можно думать, что именно в такой форме он и рассказывал о ней современникам, сохранившим его рассказ в неизменном виде и передавшим его потомкам»¹.

Итак, русские мыслители усматривают в сцене богоборчества Иакова образ *противостояния судьбе*, только богословы считают эту «борьбу» метафорой молитвы или теофании, а философы – именно *борьбой* в прямом смысле этого слова.

Здесь нельзя не увидеть некую фундаментальную черту русской мысли, которую, с легкой руки Н. Федорова, принято называть «*Odium fati*» (ненависть к судьбе). «*Amor fati*»!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому – «*Odium fati*»... «*Amor fati*» – это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это природный страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не

¹ Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета // URL: www.bible-center.ru/book/context/struggle.

суеверие ли и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т. е. к рабству?»¹.

Таким образом, вся история патриарха Иакова может быть истолкована как выражение радикального *антифатализма* теистического сознания.

Богоборчество Сына

Истолкования богоборчества как *противостояния судьбе* выявляет некое противоречие внутри самой Божественной Воли. Ведь и судьба дана нам от Бога, и противостояние ей Бог благословляет. Что же, в таком случае, представляет собой *провидение* или *промысел* Божий? Большинство богословов отказываются вникать в столь неизъяснимые тайны и, наверное, правильно делают. Однако и здесь есть исключения.

Наиболее обстоятельная (хотя, на мой взгляд, зачастую не вполне вразумительная) христианская трактовка богоборчества Иакова содержится в уже неоднократно цитированном сочинении современного экзегета Козырева «Поединок Иакова». Автор ставит перед собой задачу с христианской точки зрения раскрыть нравственные и мистические основания оправданного Богом богоборчества.

Во-первых, по мнению Козырева, Бог вызывает на бой Иакова, чтобы внушить патриарху и его потомкам, что Он не бесплотная идея, не слепая всеподавляющая сила и не нравственный императив, а Личность, с которой человек должен входить в личные отношения. Во-вторых, в богоборчестве раскрывается апофатический путь богопознания – путь последовательного отрицания присутствия божественной сущности в каких-либо формах видимого бытия. В-третьих, в богоборчестве открывается факт разобщенности человека и Бога: борьба здесь – символ встречи с Неведомым, Иным. В-четвертых, богоборчества в Ветхом Завете предвосхищают слова Христа о том, что Царствие Небесное «силою берется и употребляющие усилия восхищают его» (Мф. 11:12)².

¹ Федоров Н.Ф. Соч. – М., 1982. С. 560.

² См.: Козырев Ф.Н. Искушение и победа святого Иова. Поединок Иакова. – С. 260–356.

Но главный смысл богоборчества Иакова заключается все-таки не в этих четырех аспектах, а в том, что оно символически связано с борением Христа «до кровавого пота», с богоборчеством самого Сына Человеческого.

К богоборчеству Христа, согласно Козыреву, можно отнести знаменитое «моление о чаше» в Гефсеманском саду, когда Сын, накануне Своего крестного страдания, вопрошает Отца о возможности «пронести чашу сию мимо» (Лк. 22:42), а также страшный возглас с креста: «Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46).

В этих евангельских фрагментах христианское богословие усматривает наивысшее выражение кенозиса (самоуничуждения) Господа. Кенозис означает не просто ситуацию схождения Бога в мир людей, но и принятие Им самых тяжелых и мучительных условий человеческого существования, вплоть до смерти, а также покорность этим условиям. Классическим местом Писания (*locus classicus*), содержащим понятие кенозиса, считается фрагмент послания апостола Павла филиппийцам, в котором апостол говорит, что Господь «уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:7–8).

«Моление о чаше» и возглас с креста позволяют говорить, что кенозис Господа простирается вплоть до ужаса смерти и чувства богооставленности. Но, напоминает Козырев, мы не должны забывать, что и противостояние Христа воле Отца в Гефсеманском саду, и упрек, прозвучавший с креста, проистекают от Того, Кто сам есть Бог. И, следовательно, мы можем говорить здесь о некоем *противоборстве внутри Нераздельной Троицы*¹.

Стремясь согласовать свои выводы с догматическими определениями, Козырев вдается в сложнейшие тринитарные рассуждения, перед которыми я почтительно умолкаю. Но, не ощущая себя связанным какой-либо догматикой, я рискну предложить свою интерпретацию этического и онтологического смысла богоборчества. Правда, сделать это постараюсь таким экзегетическим методом, который в некотором смысле является обратным христианскому прототипическому толкованию.

¹ См.: Там же. С. 357–366.

Хесед и Гвура

В середине XIX в. либеральный протестантский богослов и ориенталист Август Вюнше определил Новый Завет как «весьма удачный мидраш, имеющий христианские цели»¹. Действительно, никто из авторов книг Нового Завета не считал, что пишет Писание. Для авторов новозаветных книг Писание – это только Танах. Сами же они писали мидраши на темы Священного Писания. В таком случае не Ветхий Завет является символическим предвосхищением Нового Завета, а Новый Завет представляет собой символическое истолкование некоторых сюжетов Ветхого Завета. Наверное, раввины могли бы принять подобную трактовку Нового Завета, с той лишь оговоркой, что для последующей судьбы евреев этот «мидраш» оказался не столь уж удачен.

Христианство вынудило иудаизм заново переосмыслить некоторые свои основы и, в частности, выявить некоторые различия внутри Божественного единства. «Обычно иудеи, – пишет современный израильский теолог Арье Барац, – характеризуют себя как последовательных монотеистов и обвиняют христиан в том, что те “троят” Божество. Но это поверхностный взгляд. Подлинное различие пролегалет вовсе не в этом. Различие внутри Божества допускается и иудаизмом»². Наиболее явственно о различиях внутри Бога говорит Каббала.

Unde malum? Что служит источником зла? Любая монотеистическая религия утверждает, что зло относительно и возникает из того, что само по себе злом не является. В противном случае мы должны были бы допустить иное, противоположное всеблагому Богу субстанциональное начало. Каббала выделяет в Боге атрибут Милости (Хесед) и атрибут Строгого Суда (Гвура), символизируемые Его правой и левой сторонами. В Боге эти атрибуты нераздельны, и Строгий Суд (он же Гнев Божий) всегда умиротворяется Милостью. Но в результате некоей катастрофы, например в результате грехопадения первых людей, Строгий Суд удаляется от Милости и тем самым отделяется от Бога вообще, становится чем-то самодостаточным. И тогда он преобразуется в зло, в

¹ Цит. по: Корсунский И. Иудейские толкования Ветхого Завета. – М., 1882. С. 5.

² Барац А. Там и всегда // Сознание третьего храма. – Минск, 2007. С. 98.

геенну, в мир Сатаны. «Мир Сатаны появляется в результате чрезмерного усиления гнева (силы Строгого Суда)», – утверждает «Зогар»¹.

Древняя «Сефер йецира» («Книга творений») описывает тридцать два пути Мудрости, с помощью которых Бог сотворил мир: двадцать две буквы еврейского алфавита и десять сфирот. Каббала обычно отождествляет буквы со Строгим Судом, а сфирот – с Милостью или Светом. Иудаизм онтологизирует язык: мир создан десятью Речениями. Конфигурации букв определяют закономерности мира, господствующий в нем порядок, мировую необходимость. Но если бы мир определялся *только буквами*, он был бы царством *слепого и безжалостного Рока*, юдолью страданий и смерти, примерно таким, каким он виделся греческим трагикам или стоикам. Поэтому Господь не оставил мир без *света*: свет включен в десять речений. Свет снимает ограничивающее действие букв и позволяет человеку вырваться из-под власти жестокого Рока. «Суд – это буквы, а милосердие – это свет, который не связан формой букв, то есть закономерностями нашего мира. Поэтому он проявляется в раскрытии Божества через *праведников, знамения и чудеса*, то есть явления, находящиеся вне ограничений природы», – пишет современный еврейский теолог Шолем Лугов².

В контексте такой интерпретации Творения, противостояние на Иавоке может быть понято как столкновение *букв и света*, Строгого Суда и Милости. (Для каббалистических книг характерно истолкование историй патриархов как символических описаний процессов, происходящих внутри Божества). В результате этой борьбы Иаков-Израиль вырывается из-под власти Рока. «Над Израилем нет созвездий», – гласит Талмуд (Гемара, Шаббат, 156-а), т. е. судьба Израиля определяется отныне не расположением звезд или какими-либо другими факторами, с которыми люди связывают predeterminedность происходящих с ними событий, а исключительно взаимоотношениями Израиля с Богом.

Имеет ли какое-то отношение символика *букв и света, Суда и Милости* к евангельскому учению? Полагаю, что

¹ Цит. по: *Шолем Гершом*. Основные течения в еврейской мистике. – М.; Иерусалим, 2004. С. 296.

² *Лугов Шолем*. Врата единства и веры. Урок 5. Строгий Суд и Милосердие // URL: www.moshiach.ru/lesson/tania2

имеет. Подтверждением этого являются знаменитые начальные строфы евангелия от Иоанна, в которых говорится о Слове (Логосе) и Свете (Ин. 1:1–14). Только эллинизированный автор четвертого Евангелия соединяет иудейскую онтологию языка (мир сотворен речениями и является конфигурацией букв) с греческим учением о Логосе. Что сообщает нам «мидраш от Иоанна»? Что мир был сотворен Словом, которое было у Бога, т. е. Строгим Судом; что в Слове был Свет, т. е. что Строгий Суд был соединен с Милостью; что мир Свет не познал, и тогда Слово стало плотью и обитало с нами. Вместе со Словом людям был дан и Свет, который вполне может быть отождествлен с третьим лицом Святой Троицы – Св. Духом, о котором мы тоже узнаем от Иоанна (Ин. 14:16–17,26).

«Сын и Дух, – разъясняет авторитетный православный богослов В. Н. Лосский, – открываются нам в Евангелии как два Божественных Лица, посланные в мир; Одно – чтобы соединиться с нашей природой и ее возродить. Другое – чтобы оживить личную нашу свободу»¹ (курсив мой. – А.Б.). Природа – это Сын; свобода – это Дух. В Иисусе Христе Бог обретает человеческую природу, т. е. принимает на Себя условия человеческого существования, условия страдания, богооставленности и смерти, дабы явить человеку Свет, т. е. возможность вырваться из-под власти безжалостного рока. Именно этого иудеи и ждут от Мессии.

Но что же тогда разделило Старый и Новый заветы? Почему иудеи не могли узнать в Христе Мессию? Думаю, что важнейший, хотя, конечно, и не единственный ответ на этот вопрос содержится в уже цитированном «кенотическом» отрывке из послания апостола Павла: «...смирил Себя, быв послушным...». Иными словами, в отличие от богоборчества Иакова, богоборчество Сына оказывается лишь «психологическим моментом» на фоне общего смирения. И заканчивается богоборчество Сына неизменно словами: «Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42).

¹ Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 2009. С. 371.

Кенозис

«Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом». Когда богословы цитируют эти знаменитые слова св. Афанасия Александрийского, то неизменно пишут стоящее в конце фразы слово «бог» со строчной, а не прописной буквы. Тем самым как бы подчеркивается, что речь не идет о том, будто человек может приобрести всемогущество и всеведение Бога. О «боге» здесь говорится в переносном смысле. Чаще всего речь идет о том, что через т. н. *обожение*, или *теозис*, человек может восстановить свое утраченное с грехопадением богоподобие и обрести свободу над законами своего плотского бытия.

Но это не означает, что законы человеческого существования перестают действовать вообще и что человек сливается с Богом. Человек может приобщиться к божественной жизни, оставаясь человеком. В этом и заключается смысл евангельского кенозиса. Господь становится человеком, принимает образ «раба» и остается «послушен» принятым условиям существования. То уничижение, которое лежало в основе вочеловечения, учил в начале XX в. известный русский богослов М. М. Тареев, продолжает действовать на протяжении всей жизни Христа, так что «Его Божественная слава проявляется именно в его уничижении, она не отрицает ограниченной природы, и час Его славы совпадает с часом его страданий»¹.

Наиболее полно идея кенозиса раскрывается в сцене искушения Христа в пустыне. Как известно, дьявол искушал Христа трижды, предлагая поочередно то превратить камни в хлеба, то броситься вниз с крыши Храма, то сделаться властелином всех царств мира.

Смысл этих искушений может быть понят только в контексте мессианских чаяний иудеев. В глазах иудеев Мессия, во-первых, должен быть «кормильцем», освобождающим людей от нужды и вечной заботы о хлебе насущном; во-вторых, он должен быть чудотворцем, стоящим выше естественных законов природы; в-третьих, он должен быть Царем-освободителем, избавляющим народ от иноземного ига

¹ Тареев М.М. Уничижение Господа нашего Иисуса Христа. Экзегетические и историко-критические исследования. – М., 1901. С. 172.

и впоследствии становящимся властелином мира. В этих чаяниях выразилось вечное стремление людей освободиться от тяжелых условий земной жизни.

Но Сын Божий в искушениях устоял. На первое искушение Он ответил указанием на то, что «не хлебом единым жив человек». На второе – отказом искушать Господа. При третьем искушении Он и вовсе прогнал Сатану. Тем самым Христос не противопоставил Себя естественным условиям жизни, не отделил Себя от других людей, остался послушен Своему кенозису.

Сказанное, на первый взгляд, противоречит идее Воскресения Христова. Разве воскресение Христа не является символом преодоления земной ограниченности? Позволю себе здесь вновь сослаться на Тареева. Согласно богослову, воскресение Христа может быть понято только в свете Его смерти. А значение смерти Христа определяется тем, как была пережита эта смерть Его учениками. Для них смерть Сына Божьего оказалась крушением последних остатков мессианских чаяний, отказ от всех надежд вырваться за рамки трагических условий земного существования, преодолеть удел человеческий. И в то же время она стала рождением иной, новой, духовной веры. Воскресение Христа – это духовное воскресение. Христос воскрес *для веры верующих в него*. «Понимаемое в таком смысле воскресение Христово не представляет внешнего события. Оно предмет апостольской веры и духовный результат Христова подвига»¹.

Потому-то евангельское учение связывает спасение человека исключительно с его верой. В иудаизме же вера находится на втором месте по отношению к делам. Согласно Иерусалимскому Талмуду, Господь говорит: «Пусть лучше они (евреи. – А.Б.) оставят Меня, но будут продолжать следовать моим законам» (Хагигга 1:7). В противоположность этому ап. Павел утверждает, что «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:2). Степень зависимости спасения от веры может пониматься у христиан по-разному: от убеждения православных и католиков в том, что «вера без дел мертва» (Иак. 2:17), до протестантского

¹ Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Т. I. – Сергиев Посад, 1908. С. 341.

принципа спасения «только верою» (*sola fide*). Но в любом случае никакие дела не избавят человека от его земного удела, от его земной ограниченности, ибо сказано: «И не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, оно там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 20–21).

О Божественном Бессилии

В. В. Розанов говорил, что в евангельской сцене искушения Христа в пустыне Бог *обессилил* мир. «В том и смысл искушения в пустыне. “И дам тебе все царства мира”. Он не взял. Но как же тогда Он “спас мир”? Не-деланием. “Уходите и вы в пустыню”. Не нужно царств... Не нужно мира. Не нужно вообще ничего...»¹. Потому-то христианство оказалось бессильно изменить земную жизнь. Евангельский образ Христа, по словам Розанова, не являет собой ничего, кроме немощи, бессилия и покорности судьбе. Во Христе Бог разделит с человеком его скорбный удел и остался послушен этому уделу «вплоть до смерти». «Мы поклонились религии несчастья. Дивно ли, что мы так несчастны»².

Мысль о бессилии Бога перед лицом собственного же творения можно обнаружить и в Ветхом Завете. Ее находят в книге Иова, в Екклесиасте, в некоторых других фрагментах Танаха. «Тайна, которой остаются верны иудеи, – пишет в наши дни Славой Жижек, – это ужас божественного бессилия. И именно этот секрет “раскрывается” в христианстве. Вот почему христианство может “наступить” лишь после иудаизма: оно открывает ужас, с которым столкнулись иудеи»³.

Господь неспособен изменить порожденный Его же Строгим Судом мир. Само ожидание Мессии, составляющее лейтмотив ветхозаветных книг, говорит о некой *недостаточности* Божественного управления для исправления мира. В иудаизме Мессия восполняет Бога; в христианстве Сын восполняет Отца. «Явно, что сын мог бы “прийти”,

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Соч. – Л., 1990. С. 196.

² Там же. С. 324.

³ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М., 2009. С. 226.

только чтобы “восполнить отца”. Без онтологической недостаточности отца не может быть сына, хотя бы отец и был “вечно рождающим” и даже только в сути своей именно “рождающим”»¹.

Но если восполнение Божественного бессилия через чаемого иудаизмом Мессию есть восполнение *богоборчеством*, то восполнение Отца через Сына есть восполнение покорностью и верою. Не человек стал богом, а Бог стал человеком. Не человек приобщается к величию Божьему, а Бог приобщается к человеческому ничтожеству. После смерти Христа люди по-прежнему остаются в плену обстоятельств своей земной судьбы, получая от Всевышнего лишь Утешителя. «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:16).

Христианское богословие часто стремилось как-то преодолеть евангельский пессимизм относительно земного удела человека. Восточно-христианская эсхатология, например, всегда делала акцент не только на индивидуальном спасении, но и на т. н. *парусии*, т. е. на глобальном преображении всего мира в конце времен. Идея парусии определила и основные черты русской религиозно-философской мысли, а именно ее *мессианство* и *утопизм*. Призывы П. Я. Чаадаева к Царствию Божьему на земле, теократическая мечта В. С. Соловьева, сциентистская утопия Н. Ф. Федорова, софиология С. Н. Булгакова, пророчества о Третьем Завете Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева – все эти концепты русской философии основаны на вере в возможность преодоления тяжких условий земного существования. *Усилиями людей можно восполнить Божественное Бессилие*. Мир может стать иным. В этом собственно и сказывается *odium fati* русской философии.

Однако и в России находилось немало мыслителей (К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, В. Н. Несмелов, М. М. Тареев), которые говорили о радикальном несоответствии идеи преобразования мира всему духу новозаветной проповеди. Христос никогда не обещал нам, что мир избавится от зла, страданий и смерти. Он обещал лишь, что *некоторые* из нас спасутся. Святой Дух был оставлен нам в качестве Утешителя, но не в качестве Преобразователя. Причем идея пре-

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – С. 508.

ображения мира противоречит не только евангельской покорности Христа условиям Своего кенозиса, но и завершающей книге Нового Завета, Откровению св. Иоанна. Если этот мир может быть преобразен, то зачем же Бог разрушает его столь катастрофическим образом, как это описано в Апокалипсисе? Если Бог не бессилён изменить мир, то зачем же Он его уничтожает? В свете Апокалипсиса становится очевидным, что всякие попытки изменить этот мир обречены на провал. *Милосердию* не побороть *Строгого Суда*.

Но почему же тогда богоборчество все-таки благословенно? Очевидно, потому, что это единственный способ «душу свою сохранить». Противостояние миру есть то, что делает человека сознательным существом, способным отвечать перед Богом. Богоборчество бесперспективно, но необходимо. Переломить данную нам судьбу невозможно, но смирение перед ней есть грех, так как в этом случае человек отказывается от своего главного символического призвания: быть «образом и подобием» Божьим... как в Его могуществе, так и в Его бессилии.

ПРЕДСТАВЛЯЕМ КАФЕДРУ

*С. И. Дудник, А. С. Колесников,
А. Б. Рукавишников, Р. В. Светлов*

СТАРШЕ ФАКУЛЬТЕТА (к юбилею кафедры истории философии Санкт-Петербургского университета)

В 70-летней судьбе философского факультета кафедра истории философии всегда занимала особенно место. Вот, что писал о ней в 2006 г. профессор Перов Юрий Валерианович, заведовавший нашей кафедрой с 1982 по 2008 г.:

«Кафедра истории философии – старейшая и самая многочисленная из кафедр философского факультета. Созданная на историческом факультете в 1939 г., она вместе с кафедрой диалектического и исторического материализма стала ядром возникшего год спустя философского факультета Ленинградского университета. В процессе более чем шестидесятилетнего существования кафедры истории философии из нее “методом отпочкования” выделилось еще несколько: истории русской философии, современной зарубежной философии, философии религии и религиоведения, философии и культурологии Востока. Наша кафедра занята преподаванием и исследованием истории западной философии от эпохи ее становления в Древней Греции до рубежа XIX–XX вв.»

Отношение философии к ее собственной истории существенно отличается от аналогичной ситуации в других областях научного знания. Считается (хотя это и не бесспорно), что можно стать, к примеру, квалифицированным физиком или биологом без основательного знания истории своей науки. В философии явно не так. Всякое «современное» и даже «постмодернистское» философствование осуществляется всегда только в непосредственной взаимосвязи с предшествующей, в том числе и с отдаленной во времени философией. При этом философские учения прошлого от-

нюдь не становятся объектом только лишь «исторического интереса» как якобы давно прошедшие и преодоленные последующем развитием философии. В истории философии философская мысль постигает саму себя в своих исторических формах и потому история философии – не только историческая наука, но и «философия философии». Речь идет о теоретической реконструкции историко-философского процесса с соответствующим понятийным аппаратом и осмысленной философской методологией. В той мере, в какой историко-философское знание является компонентом современной философии, оно неизбежно актуализируется и становится средством разработки сегодняшних проблем, тем самым открывая перспективы постижения новых смысловых горизонтов действительности. В мировой философии XX в. история философии обрела столь большое значение, что многие ведущие философы создавали и создают собственные оригинальные учения непосредственно в историко-философском «материале» на путях его переосмысления. Тем самым история философии непосредственно входит в ткань современного философствования, становясь его неотъемлемой частью.

Даже в советские времена – при всем том, что философских факультетов в стране было немного (еще в конце 50-х годов – всего два в Московском и Ленинградском университетах плюс отделение философии в Киевском и лишь позже их число увеличилось) – на нашем факультете истории философии уделялось времени и внимания намного больше, чем где либо еще. И все же в условиях, когда все историческое развитие философии рассматривалось как историческое движение к «единственно научной» теории марксизма, уже вобравшей, как предполагалось, в свое содержание все истинное и прогрессивное из учений предшественников, роль историко-философского образования неизбежно оказывалась подчиненной.

За последние годы следствием утраты монополии «единственно истинной» философии в нашей стране стал распад единства общезначимой философской терминологии («языка философии»), а, в свою очередь, свобода публиковать любые тексты, ограниченная лишь финансовыми возможностями автора и издателя, грозит обернуться буйством субъективного произвола и философского «дилетантизма» в

худшем смысле этого слова. В этих условиях, когда критерии философского профессионализма размываются и рискуют вовсе исчезнуть, освоение истории философии не только упрочило свою роль фундамента и главной составляющей философского образования, но и становится главным критерием профессиональной квалификации философа.

Но изучение истории мировой философии – это отнюдь не только «школа». Человек, занимающийся ею профессионально (да и не только профессионально), обретает исключительную возможность мысленного общения и творческого диалога с людьми, воплотившими в своем творчестве высшие достижения человечества в его многовековом искании истины. Нет никаких оснований думать, будто в истории философии все известно, – напротив, это интенсивно и творчески развивающаяся область знания, открытая для новых подходов, гипотез, интерпретаций. Предмет истории философии – историко-философский процесс. Но так как сам по себе этот процесс многомерен, то и осмысление его может осуществляться на разных уровнях и в разных исследовательских перспективах.

В разные годы кафедрой истории философии заведовали: бывший ректор Ленинградского университета проф. М. В. Серебряков, член-корреспондент АН ССРСИ Б. А. Чагин, профессора А. А. Галактионов и С. С. Волк. Все это широко известные ученые, первопроходцы в своих областях, пользовавшиеся заслуженным научным авторитетом. На кафедре ранее работали профессора М. А. Киссель, В. Я. Комарова, З. Н. Мелещенко, П. Ф. Никандров, З. М. Протасенко, В. П. Федотов, М. Р. Шахнович, а также большая группа квалифицированных доцентов и преподавателей.

За последние двадцать лет число преподавателей кафедры выросло в три раза, а аспирантов и докторантов увеличилось на порядок. Это привело и к качественным переменам. Удалось привлечь на кафедру молодых и перспективных преподавателей. В те времена, когда на кафедре было всего семь преподавателей (и она к тому же вела еще и преподавание истории русской философии), мы не могли иметь больше одного специалиста, углубленно занятого каждой из исторических форм (эпох) философии. Когда нас стало больше, появилась возможность сформировать внутри кафедры проблемно-тематические группы преподавателей и

аспирантов, а отчасти и студентов, объединенных общими интересами. Две из таких групп оформились организационно в постоянно действующие «Универсум платоновской мысли» и «Центр по изучению средневековой культуры». Они привлекли к своей работе преподавателей других кафедр, факультетов, вузов (в том числе и иногородних) и научных работников, регулярно проводят заседания и конференции (в том числе и международные) по античной и средневековой философии, осуществляют и публикуют переводы текстов и свои труды, издают периодические альманахи «Академия» и «Verbum». Создан на философском факультете межкафедральный учебно-научный кабинет античной философии и культуры. Традиционно центральное место в исследовательской и учебной работе кафедры занимает также классическая философия Нового времени и философия XIX в.

Смею утверждать, что и в настоящее время уровень преподавания и исследовательской работы моих коллег по кафедре в основной своей части вполне соответствует самым строгим критериям. Коллектив кафедры обладает творческим потенциалом, достаточным для профессионального освоения (вместе со студентами и аспирантами) истории западной философии во всем многообразии ее этапов, основных тенденций, направлений и школ. В кратком обращении нет возможности рассказать персонально о коллегах по кафедре и об их трудах. Любой коллектив состоит из личностей, причем разных. Мы разные по возрасту, биографиям, характерам, образованности, опыту, способностям, теоретическим взглядам, интересам и предпочтениям, в том числе и в профессиональной области. Принято считать, что наиболее оптимальны и эффективны кафедры, составляющие коллектив единомышленников, единую «школу». В этом есть резон, особенно в отношении кафедр «теоретических». Мы же, напротив, стараемся культивировать «разность» и многообразие и не в частностях, а в существе отношения к предшествующим философским учениям, в способах и методах их осмысления. Ведь если сама история философия говорит с нами столь многими голосами, то и диалог с ней может и должен быть «полифоничным». Отсутствие «единомыслия» способно порождать некоторые «неудобства», но, как вопрошал по поводу свободы мысли Спиноза, что

так установлено в мире, что не доставляет неудобств? Однако в понимании главных целей и задач истории философии, а также критериев профессионализма необходимая степень согласия у нас налицо. Но, смею надеяться, среди них нет таких, для кого занятия историей философией были бы чем-то внешним и безразличным.

Педагогическая работа нашей кафедры складывается из трех направлений.

Во-первых, преподавание истории западной философии для философов. Все студенты отделения философии осваивают самостоятельные курсы по античной философии, по философии средневековья, философии Возрождения и Нового времени, по немецкой классической философии, по философии марксизма и по зарубежной философии XIX в. Каждый студент-философ изучает эти курсы на протяжении восьми семестров по четыре, а иногда и по шесть часов в неделю.

Во-вторых, совместно с кафедрой современной зарубежной философии мы обеспечиваем специализацию «история зарубежной философии» для студентов отделения философии, пожелавших специализироваться в этой области. Для них читаются специальные курсы и проводятся спецсеминары, под руководством преподавателей кафедры они выполняют курсовые и дипломные работы. Студенты специализации «история зарубежной философии» – единственные из философов, обязательно изучающие на протяжении трех семестров латинский язык и факультативно – греческий.

В-третьих, мы преподаем общие курсы и спецкурсы по истории философии на гуманитарных факультетах СПбГУ (филологическом, восточном, журналистики, историческом). Значительное место в работе кафедры занимает подготовка аспирантов, докторантов и соискателей по истории философии.»

Восьмидесятые и девяностые годы стали особым периодом в истории нашей кафедры. Перемены, происходившие в советском и постсоветском обществе, затронули и нас. Появились новые горизонты исследования, стало возможно обращение к доселе «табуированным» темам, сформировалось новое поколение преподавателей – интересных и влиятельных. Мы отметим только некоторых из многих достойных

упоминания ученых, оставивших яркий след в истории нашей кафедры.

Вот как вспоминает лекции Константина Андреевича Сергеева (1941–2006), один из наших коллег, ныне профессор кафедры истории философии Олег Эрнестович Душин:

«В середине восьмидесятых мне выпала счастливая возможность прослушать несколько курсов лекций профессора К. А. Сергеева по истории западноевропейской философии – от Античности до немецкой классики. Он читал и общие, и специальные курсы. В аудитории он появлялся с неизменным академическим опозданием, одетый в демократические свитера, и начинал с краткого повторения основных положений прошлой лекции, что позволяло ввести слушателей в контекст его широких историко-философских построений. В рамках каждого занятия он стремился показать единую перспективу развития той или иной философской проблемы, удаляясь в терминологические нюансы становления понятий. Он учил быть внимательными к языку, к особенностям трансформации категорий. При этом тональность его выступлений никогда не была сухой и абстрактной, он живо отзывался на все события того времени, очень любил пошутить, его анекдоты были тщательно продуманы и вписаны в логику изложения лекционного материала. Он считал, что удачная и тонкая шутка порой лучше доводит до сознания студентов нюансы мысли, чем занудная и монотонно произнесенная цитата. И все же к текстам классиков он относился предельно бережно, не боялся зачитывать большие куски из их сочинений и проводил подробный и скрупулезный анализ каждой цитаты. На его лекциях всегда царил атмосфера тишины, внимания и почтения, но одновременно привлекательной легкости при интерпретации сложнейших тем, за которой скрывалась многолетняя напряженная интеллектуальная работа, бессонные ночи, проведенные за чтением книг. Со стороны профессора Сергеева не было начетничества, напускной внешней формальности, для студентов он был в хорошем смысле “своим”, “нашим Константином Андреевичем”, что, по сути, являлось высокой степенью уважения к нему как к ученому. Его любили и ценили за неповторимую манеру чтения лекций в виде доброжелательной и сокровенной беседы, живого размышления, к которому он приглашал своих слушателей.

Его залы всегда были наполнены, приходили не только студенты с разных курсов и факультетов, но и аспиранты, преподаватели, часто из других вузов, иногда появлялись и люди богемы, порой просто не хватало мест. Еще бы, ведь он читал лекции об алхимии и искусстве памяти, ренессансном антропоцентризме и новоевропейском Cogito. Все это было принципиально новым и неожиданно интересным. В каком-то смысле он опережал время, создавая и утверждая его в новом горизонте мысли, что, несомненно, позволяет нам лучше понимать сегодня себя».

Можно добавить, что лекции Константина Андреевича были популярны среди студентов не только восьмидесятых и девяностых годов. До самых последних дней его жизни на занятия К. А. Сергеева собирались студенты не только философского факультета. Аудитории, где читал Константин Андреевич всегда были заполнены, а после лекций он подолгу засиживался на кафедре, отвечая на многочисленные вопросы своих слушателей и учеников.

Работы К. А. Сергеева («Диалектика категориальных форм познания (Космос Аристотеля и наука Нового времени)», в соавторстве с Я. А. Слининым. – Л., 1987; «Природа и разум: античная парадигма», так же в соавторстве с Я. А. Слининым. – Л., 1991; «Ренессансные основания антропоцентризма». – СПб., 1993) до настоящего момента пользуются авторитетом среди студентов и специалистов в области истории философии.

Своего рода соперником К. А. Сергеева в популярности среди студентов долгое время был Евгений Семенович Линьков (род. 1938 г., преподавал на философском факультете до начала 90-х гг.). Необычайно одаренный, харизматичный лектор, обладающий тембром «позднего Высоцкого», он притягивал слушателей бескомпромиссностью тех вопросов, которые ставил перед ними и строгостью следования принципам, которые разделял. Немецкая классическая философия в изложении Евгения Семеновича представляла перед студентами как необходимая форма мысли, уроки которой нужно усвоить всем, кто называет себя философом. «Нелинейность» изложения материала заключалась в том, что каждую из своих тем Е. И. Линьков демонстрировал не только на материале гегелевской диалектики, но и демонстрируя моменты развития природы и человеческой истории,

которые свидетельствовали о «всеобщности» истинного философского метода.

Равнодушных на лекциях Е. С. Линькова не было. Одни принимали его стиль и содержание философствования, другие были радикально против. Но и в том, и в другом случае немецкая классика становилась своеобразным «оселком», о который испытывалась глубина философского интереса слушателя. Благодаря этим лекциям интерес к немецкой философии в целом и гегелевской диалектике в частности, пережил в философской среде Ленинграда-Петербурга самый настоящий ренессанс, который не завершен и к настоящему моменту. К сожалению, число печатных работ Евгения Семеновича не столь велико, но все прекрасно помнят очередь, в которую записывались студенты, чтобы прочесть его книгу «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» (Л., 1973).

Приготовлением к высокой философии Ренессанса, Новой и Новейшей Европы в восьмидесятые годы были лекции по истории античной философии, которые читала профессор Вера Яковлевна Комарова (1919–2006). Это был уникальный человек, ветеран войны, прошедший всю Великую Отечественную: она была призвана в армию уже 8 сентября 1941 г., а демобилизована только в июле 1945 г., имела боевые ордена и медали. При этом нужно отметить, что Вера Яковлевна никогда не злоупотребляла ссылками на свой фронтовой авторитет, для студентов в первую очередь она была учителем и собеседницей в деле постижения античной мудрости, которой была искренне увлечена.

Философское творчество Веры Яковлевны было связано главным образом с досократическим периодом древнегреческой философии. Именно ему были посвящены основные ее монографические публикации: «К текстологическому анализу античной философии». Вып. 1. (Л., 1969); Вып. 2. (Л., 1974); «Становление философского материализма в Древней Греции» (Л., 1975); «Учение Зенона Элейского» (Л., 1988). Вера Яковлевна подчеркивала апоретический характер античной философии и, с этой точки зрения, наиболее интересным для нее мыслителем выступал Зенон Элейский. Монография по Зенону стала заметным событием в отечественном антиковедении и значимым вкладом в изучение природы философской апории.

Лекции Веры Яковлевны требовали внимания и сосредоточенности. Тот широкий исторический материал, который она привлекала для демонстрации причин и контекста генезиса античной философской мысли, вызывал особенное уважение. А внимание к философии Аристотеля и подробный анализ его «Метафизики» стал бесценным опытом для всех слушателей и учеников В. Я. Комаровой.

Особенно хотелось бы отметить роль в новейшей истории кафедры Юрия Валериановича Перова, заведовавшего ею, как уже отмечалось выше, с 1982 по 2008 гг., а начавшего работу работает на философском факультете еще в 1964 г. За заслуги перед Университетом в 1999 г. он был награжден юбилейной грамотой и медалью, а в 2000 г. присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Российской Федерации».

Все, кто работал с Юрием Валериановичем не могут не отметить удивительные деловые качества, порядочность и обаяние этого человека. Его слова о «разности» ученых, работавших на кафедре, полностью отвечают тем ценностям, которые Юрий Валерианович разделял. Он был уверен, что чем более разнообразен спектр наших доктрин и воззрений, тем более интересен и творчески привлекателен преподавательский коллектив. В известной мере все мы, нынешние работники кафедры истории философии, воспитаны в рамках данного подхода.

Вместе с тем Юрий Валерианович был замечательным мыслителем и педагогом. Под его руководством было подготовлено немало серьезнейших кандидатских и докторских проектов. Хотя он начинал свою научную деятельность как ученый, занимавшийся философией и социологией искусства (его первой монографией стала работа «Художественная жизнь общества как объект социологии искусства». – Л., 1980), Юрий Валерианович продемонстрировал великолепный вкус в историко-философских исследованиях. Преподаватели, работающие на кафедре, хорошо помнят четкость и ясность его мысли при обсуждении кандидатских и докторских диссертаций, великолепную эрудицию и память. Областью основных интересов Юрия Валериановича стала немецкая классическая философия, а также тема философии как истории философии. Курс по истории немецкой классической философии, читавшийся Юрием Валериано-

вичем, стал настоящим событием в жизни факультета. Он пользовался заслуженной популярностью среди студентов, а педагогический дар Юрия Валериановича позволял ему добиваться от обучающихся глубокого усвоения материала немецкой классики.

Научные и педагогические наработки Юрия Валериановича представлены в его публикациях в известной серии «Слово о сущем». Это и предисловия к работам Канта, Гегеля, Ясперса, и участие в коллективной монографии «Очерки истории немецкого классического идеализма» (СПб., 2000), и особенно ярко они представлены в новейшей публикации лекций Ю. В. Перова по истории немецкой классической философии.

С 2008 г. кафедрой истории философии заведует Сергей Иванович Дудник, специалист по социальной философии, истории философии XIX столетия и, особенно, истории философии марксизма. 15 ноября 2010 г. он избран деканом философского факультета.

В 1990 г. на факультете была образована кафедра истории русской философии, костяк которой составили представители кафедры истории философии (А. Ф. Замалеев, А. А. Ермичев, В. С. Никоненко). В 2006 г. в связи с реорганизацией в кафедру истории философии влился коллектив преподавателей кафедры истории зарубежной философии. О судьбе этой кафедры рассказывает профессор Анатолий Сергеевич Колесников, известный специалист в области английской философской традиции, философии Бертрانا Рассела и философской компаративистики (Анатолий Сергеевич заведовал кафедрой в 1992–2006 гг.).

«Современная зарубежная философия – западная, восточная, латиноамериканская, арабская и африканская – сравнительно пестрый конгломерат школ, направлений, концепций далеко не всегда даже имплицитно предлагающий своим последователям какие-то единые, общеупотребительные понятия и проблемы. Однако мир на рубеже XXI столетия все более демонстрирует желание к взаимопониманию, к диалогу в надежде не только объяснить мир, исследовать историю современной философской мысли, но и открывать новые горизонты разума и сердца.

Этими проблемами современной мировой мысли на философском факультете Санкт-Петербургского госуниверси-

тета долгое время занималась кафедра современной зарубежной философии, которая была организована в октябре 1970 г. Открытию кафедры способствовал тот факт, что на факультете к 70-м гг. сложились определенные традиции в исследовании современной зарубежной мысли, правда, больше западной и американской. Так, профессор З. Н. Мелещенко занималась философией Италии, доцент Е. И. Водзинский – неокантианцами, доцент М. В. Эмдин – современной зарубежной этикой, доцент Б. В. Орнатский – австромарксистами. Профессор Л. О. Резников исследовал проблемы семиотики, профессор М. С. Козлова – философию неопозитивизма и Л. Витгенштейна. На философском факультете работали такие известные профессора, как И. С. Кон, А. Г. Здравомыслов, В. А. Ядов, которые знакомили студентов с зарубежной философией. И. С. Кон, читавший с большим успехом курс по современной зарубежной философии, еще в 1959 г. публикует фундаментальное сочинение «Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли». Затем он выпускает в свет (совместно с Ю. А. Асеевым) «Основные направления буржуазной философии и социологии XX века» (Л., 1961) и «Позитивизм в социологии» (Л., 1964).

Организатор кафедры – Николай Миронович Кейзеров, защитивший после стажировки во Франции в Сорбонне докторскую диссертацию на тему «Проблема власти в буржуазной социологии» (1968), ориентировал преподавателей не только на исследование современной зарубежной философии и социологии, но и на разработку новых курсов и спецкурсов, отражавших динамику развития зарубежной мысли. Ко времени защиты он имел целый ряд публикаций по проблеме власти, политической философии, бюрократии, буржуазной политической социологии.

Двадцать лет кафедрой руководил Заслуженный деятель науки РФ Михаил Яковлевич Корнеев, сфера интересов которого касалась в первую очередь философских учений в Тропической Африке, в двух странах которой он работал длительное время. Он публикует работы по проблемам бюрократии в индустриальной социологии, по проблемам НТР и личности, общества в современную эпоху НТР, по социологии знания (совместно с В. Л. Шульцем), проблемам метода в буржуазной философии и социологии. По этим

проблемам были подготовлены и прочитаны несколько курсов и спецкурсов на ряде факультетов университета.

До середины 80-х гг. на кафедре работал Михаил Антонович Киссель (в дальнейшем – ведущий научный сотрудник ИФ АН РФ) уже в 70-е гг. признанный специалист по современной зарубежной философии. Его работы по англо-гегельянству, философии А. Н. Уайтхеда, критике науки в буржуазной философии, монографии по диалектике в буржуазной философии XX в. (Л., 1970), рационализму и эмпиризму (М., 1974), философской эволюции Ж.-П. Сартра (Л., 1976), статьи по неоромантической критике современной научно-технической революции, субъективному методу в зарубежной философии XX в., проблемам метода – были широко известны. Студенты полностью заполняли аудитории на его лекциях по современной зарубежной философии.

Проблемы социологии в ФРГ, бюрократии, социологии Макса Вебера активно исследовала профессор, доктор философских наук Р. П. Шпакова, которая после открытия социологического факультета перешла работать на кафедру теоретической социологии. На кафедре работали профессора А. А. Федосеев (занимался историей буржуазной, по большей части американской, политологии), Ю. Н. Солонин (его привлекали теоретико-методологические проблемы Львовско-варшавской школы и немецкой философии и идеологии), С. С. Сизов (разрабатывал проблемы современной зарубежной утопии и социально-политических утопий).

Со дня основания кафедры на ней работал И. Н. Сидоров – специалист по Дж. Ройсу и американской философии действия (профессор программы Фулбрайта в Орегонском университете США, 5 мес., лекционная работа по курсам «Философия и культура», «История американской философии»), Л. Ю. Соколова – разрабатывающая направления современной французской мысли, особенно эпистемологии и философии науки. О. В. Журавлев привнес на кафедру неистребимый интерес к истории испанской философии и философии Х. Ортеги-и-Гассета. В сфере научных интересов кафедры всегда был представлен достаточно широкий спектр вопросов философии и социологии Запада (до открытия самостоятельного факультета социологии) и Востока. Авторитет исследований преподавателей кафедры был весьма высок, о чем свидетельствует организация при ка-

федре Проблемного совета по современной зарубежной философии и социологии (сейчас секция Головного совета) при Минвузе России, который регулярно с 1974 г. проводит конференции и осуществляет публикацию сборников. Темами конференций были актуальные проблемы исследования современной зарубежной философии и социологии, буржуазной идеологии, методология и методика зарубежной философии. С 1998 г. была создана «Ассоциация философской компаративистики».

Н. И. Кареев

ОБЩАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Предисловие к публикации

Наследие одного из крупнейших русских историков последней трети XIX – начала XX вв. Николая Ивановича Кареева (1850–1931) неоднократно привлекало внимание отечественных исследователей. На волне общего интереса к русской культуре и науке Серебряного века в последние два десятилетия были переизданы некоторые сочинения Кареева, а также опубликованы его рукописи. Из наиболее значительных архивных публикаций следует указать на издание В. П. Золотаревым мемуаров Кареева «Прожитое и пережитое» (Л., 1990) и четвертого тома историографического труда ученого о Французской революции «Французская революция в философии истории» (Сыктывкар, 1998), а также на издание И. А. Голосенко «Основ русской социологии» (СПб., 1996). К сожалению, до сих пор не переиздано, пожалуй, главное сочинение Кареева – семитомная «История Западной Европы в Новое время». Большая часть архивных материалов Кареева хранится в Российской государственной библиотеке (Фонд 119). Среди них и рукопись еще одной книги – «Общая методология гуманитарных наук».

«Общая методология гуманитарных наук» – лекции Кареева в Петроградском университете и на Высших женских курсах. В своих мемуарах историк следующим образом объяснял появление этого труда: «В осеннем семестре 1922 года я прочитал еще небольшой курс по методологии общественных наук, отличный от теории исторического знания, лекции по которой я читал на Высших Женских курсах и в университете (после смерти А. С. Лаппо-Данилевского), хотя продолжать чтение этого курса потом мне и не пришлось. В связи с чтением этих курсов и по образцу “Общих основ социологии” я написал еще пока не напечатанную “Общую методологию общественных наук”»¹.

¹ *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. – Л., 1990. С. 285.

Кареев несколько путает название своей книги. В рукописи указаны «гуманитарные науки». Сходство курсов по социологии и методологии гуманитарных наук не ограничивается созвучием названий. Главы в обеих книгах имеют сквозную нумерацию. Да и написаны они в русле позитивизма, верным последователем которого Кареев оставался до конца жизни. Более того, социологические и методологические курсы давали возможность полнее и популярнее представить основные положения позитивистской доктрины. Лекции по методологии гуманитарных наук представляют собой известного рода исключение в научной биографии Кареева, который в основном читал исторические курсы. Он сам отмечает, что теоретико-исторический курс ему достался после смерти в начале 1919 г. академика А. С. Лаппо-Данилевского, преподававшего методологию истории, а к чтению социологии в университете Кареев так и не приступил, поскольку занятия по этому предмету стали вести П. А. Сорокин и К. М. Тахтарев.

Сочинения Кареева по философии истории и социологии были связаны, во-первых, с его исследовательскими работами и, во-вторых, с критико-публицистическими выступлениями против марксизма, а также ряда других учений. Склонность к теоретическим обобщениям проявилась у Кареева рано. Он отмечал, что специализацию в университете выбирал между историей и философией: «...я еще несколько колебался, как уже говорил об этом, быть ли мне в будущем историком или философом. В течение всего последующего времени философские интересы не покидали меня, приняв историко-теоретическую и социологическую окраску. Докторская моя диссертация была об основных вопросах философии истории, и занятия в этой области не прекращались до самого последнего времени. И опять я здесь невольно откликнулся на явления современной жизни, к числу которых относится пропаганда и распространение у нас в последних годах прошлого столетия теории экономического материализма. В IV–VII томах “Истории Западной Европы” я притом дал довольно много места рассмотрению главных течений философской мысли в XIX и XX веках, знакомство с которыми, скажу кстати, не поколебало во мне моего позитивизма, хотя внесло в него некоторые поправки и приучило более исторически понимать культурное значение осуждаемых позитивизмом стремлений. Наконец, и в своих книгах для молодежи о значении самообразования, о способах выработки мирозерцания, об основах нравственности, о сущности общественной деятельности я подчинялся тем же философским устремлениям своей психики»¹.

¹ Там же. С. 251.

В первых самостоятельных исследованиях Кареев сосредоточился на разработке теории литературной эволюции, а его докторская диссертация уже была посвящена философии истории. В 1883 г. она была опубликована в двух томах под заглавием «Основные опросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса» общим объемом более 400 страниц. Второй том, носящий название «Научные основы теории прогресса» практически полностью посвящен социологической проблематике, что не было случайностью, поскольку в последней трети XIX в. социология часто рассматривалась в качестве синонима философии истории.

В философии истории Кареев различал философию истории в тесном смысле слова, или описание исторических судеб человечества, теорию исторического процесса, называемую им также историологией, которая демонстрирует необходимость хода истории, и теорию истории или историку. Изучением философско-исторические концепций занимается историософия. Кареев приводил и классификацию наук. Прежде всего, он противопоставлял науки феноменологические, т. е. описательные (к ним принадлежит и история) и науки номологические, т. е. устанавливающие законы. К последним принадлежат, в частности, психология и социология. Поиск законов занимается и теория исторического процесса, которая потому также может быть признана наукой номологической. Но специальных исторических законов, настаивал Кареев, не существует. Историческая номология сводится к социологии и психологии и только в них законосообразность хода истории находит свою опору. Сквозной темой всех философско-исторических исследований Кареева была разработка формулы прогресса, которую он усматривал во всестороннем развитии личности. Взаимоотношение личности и культуры (по терминологии Кареева, над-органической среды) определяет характер истории. Личность сознательно выбирает цели, ориентируется на идеалы и критически оценивает действительность. Оценка истории также предусматривает сознательный выбор исследовательской позиции, опирающейся, как правило, на современные историку представления. Из истории, таким образом, неустраним субъективный момент, что приводит к деонтологической точке зрения в истории.

«Основные вопросы философии истории» Кареева вызвали многочисленные критические отклики, в ответ на которые ученый написал отдельную книгу – «Моим критикам. Защита книги “Основные вопросы философии истории”» (Варшава, 1884). «Общая методология гуманитарных наук» завершает исследования Кареева по философии истории, продолжавшиеся четыре десятилетия.

Судьба связала Кареева с тремя университетами. В Московском университете он учился, защищал магистерскую и докторскую диссертации, а в 1878–1879 учебном году в качестве стороннего преподавателя прочитал курс по истории XIX в. С 1879 по 1884 г. Кареев был экстраординарным профессором Варшавского университета, а с 1885 г. стал преподавать в Петербургском университете. В архиве В.И. Ламанского, бывшего в ту пору деканом историко-филологического факультета, сохранилось «прошение» Кареева: «По случаю освобождения в С. Петербургском Университете кафедры всеобщей истории честь имею покорнейше просить Историко-филологический факультет о зачислении меня в кандидаты на вакантную кафедру. Варшава 12 ноября 1884 г. Экстра-ординарный профессор Императорского Варшавского Университета, доктор всеобщей истории Московского Университета Н. Кареев»¹.

В. И. Ламанский остановил свой выбор на кандидатуре Кареева. Свое решение он объяснял, с одной стороны, надеждой на то, что Кареев может примкнуть к славянофильскому направлению, сторонником которого был В. И. Ламанский, а, с другой, более «порядочной наружности» молодого историка.

Об этом В. И. Ламанский, в частности, писал одному из своих учеников, А. С. Будиловичу, тоже профессору Варшавского университета, вероятно, рассчитывая получить от него более подробную информацию относительно Кареева: «Глубокоуважаемый и любезный Антон Семенович. О Карееве я лично не высокого мнения, но знаете ли Вы, какие у нас кандидаты? Трачевский, он и Лучицкий. Можно еще прибавить еврея Гуревича. Вот Вам и выбор. Молодой будущий магистр Форстен – ученик Бауэра лютеранин и швед, хороший очень парень, но еще совсем не опытен. Да, многие у нас боятся, что его точка зрения и мирозерцание уже слишком односторонни и узки. Первые три – одинаково легки и западники. И все же из них Кареев еще лучше тем, что он молод еще и может еще выработаться. При том же по наружности он порядочнее других и след[овательно] обещает больше. Наконец у нас еще ничего не решено. Да и мы не знаем, теперь по новому уставу возьмут да и назначат»².

В Петербургском университете Кареев работал с 1885 г. до увольнения по политическим мотивам в 1899 г. Он вернулся в университет в 1906 г. и преподавал до 1923 г., не надолго прекращая работу лишь в революционное лихолетье, когда занятия в университете фактически не велись. Читая лекции по всеобщей истории, Ка-

¹ СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 48. Л. 130.

² СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 51. Л. 21.

реев продолжал заниматься философскими и теоретическими вопросами истории, что нашло отражение в его многочисленных публикациях. Как и другой выпускник Московского университета, К. Н. Бестужев-Рюмин, Кареев привнес в петербургскую историческую науку интерес к философским и теоретико-методологическим сторонам историографии. Однако его отношения с наиболее видными петербургскими историками оставались сложными. Он так и не смог стать «своим» в «петербургской школе историков»¹.

Возможно, научная плодovitость Кареева объясняется не только его ученым усердием и издательскими гонорарами, но и необходимостью постоянно подтверждать свою научную состоятельность, демонстрировать научную компетентность.

Помимо университета Кареев в разные годы преподавал в Петербурге в Александровском лицее, на Высших женских курсах и в Политехническом институте.

Курс методологии гуманитарных наук был одним из последних, прочитанных Кареевым в университете. В 1922 г. ученый приступил к его публикации, и часть рукописи была набрана типографским способом (параграфы с 1 по начало 180). В архиве сохранились типографские оттиски первых трех глав (за исключением параграфов 180 (кроме начала) – 195 в третьей главе) с авторской правкой. Параграф 39 в рукописи отсутствует. Остальная часть курса представляет собой подготовленный для передачи в типографию машинописный текст. «Общая методология гуманитарных наук» состоит из предисловия, примечаний и семи глав: «I. Понятие науки и классификация наук», «II. Логические предпосылки всякой методологии», «III. Гуманитарные науки, их классификация и методология», «IV. Непосредственное наблюдение и констатирование фактов в гуманитарных науках», «V. Научная работа в области исторических построений», «VI. Теоретические гуманитарные науки», «VII. Нормативное и прикладное знание в гуманитарных науках».

В настоящем издании публикуются «Предисловие» и третья глава «Гуманитарные науки, их классификация и методология» (параграфы 152–180 (начало) и параграфы 184–195) книги Кареева «Общая методология гуманитарных наук».

А. В. Малинов

¹ См. подробнее: *Ростовцев Е.А.* Н.И. Кареев в среде историков петербургской школы // Николай Иванович Кареев: человек, ученый, общественный деятель. – Сыктывкар, 2002. С. 183–186.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автора этой книги всегда интересовали вопросы методологии общественных наук, по которым с середины семидесятых годов прошлого века им было написано более сорока работ, в числе которых есть и большие книги и небольшие статьи¹, не считая того, что им было писано об отдель-

¹ 1. Наука о человечестве в настоящем и в будущем (Знание. 1875); 2. Философия истории и теория прогресса (Знание. 1876); 3. Формула прогресса в изучении истории (Варшав. Универс. Изв. 1879); 4. О субъективизме в социологии (Юрид. Вестн. 1880); 5. Главные [Основные. – А.М.] вопросы философии истории (1883); 6. Что такое история литературы (Филолог. Записки. 1883); 7. К вопросу о роли субъективного элемента в социальных науках и 8. Социология и социальная этика (Юр. В. 1884); 9. Философия и история (Рус. Вedom. 1884); 10. О современном значении истории (Варш. Ун. Изв. 1884); 11. Суд над историей (Рус. Мысль. 1884); 12. Идея всеобщей истории (Рус. Богат. 1885); 13. Литературная эволюция на Западе (1886. Вступительная методологическая глава); 14. Чем должна быть теория прогресса? (Рус. Бог. 1886); 15. К теории литературной эволюции (Фил. Зап. 1887); 16. Два взгляда на процесс правообразования (Юр. В. 1889); 17. Сущность исторического процесса (1890); 20. Политическая экономия и теория исторического процесса (Юр. В. 1891); 22. По поводу новой формулировки материальной истории и 23. Заметки об экономическом направлении в истории (Ист. Об. 1892); 24. Энциклопедия права и общее образование (Сборник правоведения и общ. знаний. 1893); 25. Об отношении истории к другим наукам (Ист. Об. 1893); 26. Экономический материализм в истории (Вестн. Евр. 1895); 27. О сущности гуманитарного образования (Сб. в пользу студ. Унив. св. Владимира. 1895); 28. Старые и новые этюды об экономическом материализме (1896); 29. Введение в изучение социологии (1897); 30. Задачи социологии и теории истории (Нов. Слово. 1897); 31. Экономический материализм и закономерности общественных явлений (Вопр. Филос. и псих. 1897); 32. Успехи современной социологии в их соотношении с историей и 33. К вопросу о понимании истории (Образов. 1898 и 1899); 34. Поворот экономического материализма к субъективной социологии (Рус. Вед. 1901); 35. Нужно ли возрождение естественного права? и 36. Естественное право и субъективная социология (Рус. Бог. 1902); 37. Основные направления в социологии и 38. Что такое общественные науки? (Сборн. «Введ. в изуч. Общ. наук». 1903); 39. В защиту научности всемирно-исторической точки зрения (Рус. Школа. 1904); 40. Типологическая и всемирно-историческая точки зрения в изучении истории (Изв. СПб. Политехн. Инст. 1905); 41. О значении психологии для общественных наук (Вестн. психол., кримин., антропол. И педологии. 1912); 42 и 43. Из лекций по общей теории истории. Ч. I. Историка (1913). Ч. II. Историология (1915); 44. Общие основы социологии (1918). Некоторые из этих статей перепечатаны в «Историко-философских и социологических этюдах» (1895 и 1899 гг.) и в трех томах «Собрания сочинений» (1911–1913) с подзаголовками: I. История с философской точки зрения. II. Философия истории в русской литературе и III. Критика экономического материализма.

ных трудах и о целых теориях, касающихся вопросов о предмете, задачах и методах разных наук, преимущественно истории и социологии, как более общих наук. В этих работах происходил постоянный пересмотр основных вопросов, касающихся научного познания действительности. Кроме того, автор время от времени делал из этих вопросов темы своих курсов в высшей школе и докладов в ученых обществах (далеко не всегда печатавшихся). Желание подвести общие итоги под выработывавшимися в течение полувека методологическими взглядами и дать цельное изложение этого предмета для всех им интересующихся и руководило автором при написании этой книги.

В русской научной литературе такого общего обзора не имеется. Вышедшая недавно под аналогичным заглавием книга¹ задумана и выполнена в смысле не научной методологии общественных наук, а метафизической социальной философии, что не одно и то же². См. мою заметку в журнале «Анналы» за 1923 г. № 1. Притом наша книга задумана и выполнена в духе гносеологии критической философии и методологии позитивных наук, отрешившихся от всяких метафизических предпосылок. В этом направлении автор руководствовался исключительно логическими предпосылками, которым и посвятил довольно большую вторую главу, написанную в согласии с новейшими трудами в этой [области]. Устраняя метафизику и стоя в науке на точке зрения гносеологического позитивизма, автор никогда не допускал полного разобщения гуманитарного знания с этическими запросами человеческого духа, каким бы безнадежным делом ни казалось ему обоснование этики путем метафизического мышления. Каково бы ни было происхождение этических норм, содержание их одно и то же для всех людей, которые слушаются разума и совести. Как логика для всех людей одна, так может быть только одна этика, по крайней мере, для сознания каждого из нас.

16 июня 1922 года

¹ Франк С. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.

² Из русских указываю на «Логика как часть теории познания» А. И. Введенского, несмотря на несогласие мое с его пониманием научного существа истории, и «Законы мышления и формы познания» И. И. Лапшина, к которым чаще обращался за справками, хотя книга писалась вообще без ссылок.

III. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ, ИХ КЛАССИФИКАЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

152. Среди гуманитарных наук есть одна, которая не имеет никакого себе соответствия между науками естественными. Это наука психология, наука о *душевных* явлениях, познаваемых в опыте внутреннем, *субъективном*, путем *самонаблюдения*. Другие гуманитарные науки, подобно наукам естественным, имеют дело с *явлениями* (*культурными* и *социальными*), познаваемыми в опыте *внешнем* путем простого *наблюдения* (в широком смысле), отличаясь, однако, от естественных наук тем, что все эти явления рассматривают, как имеющие психическую природу. Вот почему гуманитарные науки называют иногда науками о *духе*, как естественные – науками о *материи*, что было бы приемлемо только под условием невкладывания сюда метафизического смысла, в первом названии спиритуалистического, во втором – материалистического, одинаково чуждых научному познанию. Притом гуманитарные науки занимаются не одною духовностью человека в смысле совокупности его душевных переживаний, но и общественною стороною его жизни, явлениями экономическими, социальными, политическими, правовыми.

153. В числе явлений коллективной человеческой жизни есть масса явлений, доступных внешнему опыту, прямому наблюдению, но и масса явлений, прямому наблюдению недоступных, каковы все внутренние переживания людей, связанные, однако, с их внешними отношениями, с их поведением, их образом жизни, общественной организацией и пр. Внутренние переживания людей, между прочим, делаются доступными прямому наблюдению в объективированных их результатах, каковыми являются языки, метафизические представления, религиозные верования, философские системы, научные теории, произведения художественного и литературного творчества. Это *духовная культура*, рядом с которой существует еще *общественная культура* или *общественный строй*. Обе эти стороны культуры, как и третья, *техническая*, одинаково могут быть предметом непосредственного наблюдения, что и позволяет называть гуманитарные науки науками о *культуре*, как естественные – науками о *природе*. Это уже лучше, нежели «науки о ду-

хе» и «о материи», но под понятие культуры не подходят те естественные внутренние переживания, которые называются душевными явлениями и изучаются психологией. Психология, значит, не может рассматриваться как культурная наука, так что после нового рассмотрения вопроса нужно признать название гуманитарных наилучшим.

154. Различая духовную культуру и общественный строй, первую – в качестве объективированных продуктов душевных переживаний, а второй – как организацию внешней жизни людей, мы можем разделить все гуманитарные науки на 1) науки о психических явлениях (психология, гносеология, логика, пожалуй, этика), 2) науки о культурных явлениях (историческое и теоретическое изучение языков, мифологий, религий, искусств и т. д.), 3) социальные науки (социология, государствоведение, юриспруденция, политическая экономия в историческом и теоретическом освещении) и 4) исторические (археология, антропогеография, этнография, демография, общая история). Заранее отмечаем искусственность этого разделения, напоминая при этом, что во второй и третьей группах историческое знание специализируется по категориям языка, религии, литературы, экономики, права и т. п., а в четвертой оно берется в общем виде познания большею частью человеческих коллективностей с разных сторон, притом не только в прошлом, но и в настоящем. Во второй и в третьей группах история есть история культурных и социальных форм, в четвертой – история стран, племен, наций, государств, т. е. более или менее организованных культурных коллективностей и общественных организаций. При прежнем устройстве русских университетов первая, вторая и четвертая группы наук были предметами преподавания на историко-филологических факультетах, третья – на юридическом.

155. Различая знание номологическое, типологическое и идиографическое, к первому мы отнесем и психологию, и социологию, замыкающие ряд, первыми членами которого являются математика, механика, физика, химия и биология, под типологическое подойдет большая часть изучений второй и третьей категорий, в четвертой останется вся историческая группа, хотя в трех последних группах окажутся и несовпадения: все будет зависеть от того, изучается ли история одного языка, одной религии, одной литературы,

единичного экономического быта или берутся те же предметы с более общей точки зрения, т. е. сосредоточен ли интерес на отдельных примерах или на общих правилах.

156. В номологическом ряду психология занимается человеческою индивидуальностью с точки зрения законосообразности происходящих в ней, в личности, душевных явлений. Занимая место между биологией и социологией, она с предыдущею связывается психофизиологией, с последующею – социальной психологией. Дело именно в том, что душевная жизнь, недоступная прямому наблюдению других, способна проявлять себя во вне мимикой, жестикуляцией, издаванием нечленораздельных звуков и в наибольшем совершенстве речью, что устанавливает между людьми *психическое взаимодействие*, доступное психическому наблюдению в его проводниках, каковыми являются все эти естественные способы и разные искусственные средства, позволяющие людям сообщать друг другу о своих мыслях, чувствах, желаниях, друг друга просить, убеждать, заражать, друг другу внушать, повелевать и пр., и пр. Вследствие этого явления, происходящее в индивидуальных душах, внутри (*intra mentem*, – откуда их название интраментальных) не то, что как бы выходят из своей замкнутой сферы, а дают о себе знать другим душам (для краткости позволю себе два раза употребить этот метафизический термин), между которыми (*inter mentes*) и происходят явления *интраментальные*. Обыкновенная психология, основанная на самонаблюдении, целиком поглощена внутренними душевными переживаниями, т. е. явлениями интраментальными. Изучение интраментальных явлений уже представляет собою переход от внутреннего к внешнему, от субъективного к объективному и вместе с этим от индивидуального к коллективному, к социальному, откуда другие названия для интраментальной психологии: *коллективная* или *социальная* психология.

157. Можно даже различить между коллективной и социальной психологией, как двумя частями одной интраментальной психологии. В первой может изучаться психическое взаимодействие со стороны производимой им общности идей, настроений, стремлений, создающей культурное единство племени, народа, нации в языке, в религии, в литературе, в искусстве, во второй – возникающие на почве

психического взаимодействия практические отношения между людьми, лежащие в основе организованной общест-венности в ее политической, юридической, экономической сторонах. С этой точки зрения коллективная психология была бы своего рода эпилогом к психологии, социальная – прологом к социологии, но обе оставаясь науками номологическими. Во всяком случае, интраментальная психология есть нечто промежуточное между психологией и социологи-ей, некоторыми целиком в нее включаемое, а иными даже отождествляемое с нею, хотя третьи хотят под названием «рефлексологии» сделать ее чуть не расширением физиоло-гии или придатком к ней. Вообще интраментальная психо-логия вся в процессе становления.

158. Известно, что хотя мысль о социологии возникла в первой половине XIX века, а осуществляться стала по на-стоящему, пожалуй, только во второй его половине, имея в настоящее время громадную литературу и периодические научные органы, собирая специалистов в научных общест-вах и съездах, преподаваясь в высшей (и даже в средней) школе, но в то же время вызывая в одних скептическое к себе отношение, со стороны других возражения против по-лезности и даже самой возможности такой науки. Среди са-мих социологов не установилось еще никакого общеприня-того взгляда на предмет, задачу, содержание, расчленение, метод социологии, на ее отношение к психологии, к исто-рии, к политике, к юриспруденции, к экономике, к этике и по массе других вопросов.

159. Основная мысль о социологии следующая. 1) Не-обходима общая *положительная* наука об общественных явлениях, которая отрешилась бы от всяких метафизиче-ских предположений и построений и была бы своего рода *социальной физикой* (первоначальное название социоло-гии), т. е. наукою по образцу естествознания. 2) Эта наука должна быть именно *общей* для всех общественных явле-ний, изолированно изучавшихся прежними специальными науками (о государстве, о праве, о народном хозяйстве), так как между нами есть внутренняя связь, некоторый «*consensus*», который тоже должен где-нибудь изучаться. 3) Социо-логия должна быть наукой *номологической* (абстрактной, по терминологии Конта), идиографическим соответствием ко-торой является история. 4) Кроме того, эта наука должна

давать *чистое* знание действительности, на котором могло бы основываться прикладное, в смысле искусства, в каком могло бы быть названо политикой. 5) Метод социологии мыслим у ее основателя, как *объективный*, заключающийся в познании общественной действительности, а не субъективный, употребляющийся при творчестве идеала. 6) Сама социология должна быть разделена на две части, из которых одна, *социальная статика*, была бы исследованием законов существующих явлений, другая, *социальная динамика* – законов последовательности явлений, понятой как эволюция. Отсюда получается такое определение социологии: чисто-теоретическая, общая, положительная наука о законах существования и эволюционной последовательности общественных явлений, пользующаяся общенаучным объективным методом и создающая более или менее точное знание, на котором можно было бы построить прикладную науку политики. В таком здании нет ничего гносеологически невозможного и логически противоречивого.

160. Помещая социологию в конце своего иерархического ряда абстрактных наук, Конт тем самым указывал на ее наименьшую общность (изучение только самого ограниченного круга явлений действительности, представляемого человеческим обществом), но зато и наибольшую сложность, что делает ее наименее совершенною среди других наук и вместе с тем наиболее трудною для изучения, хотя в то же время в ней Конт видел венец научного знания, завершающий всю систему положительной философии, как основывающейся на истинах, добытых ею совершенными, вследствие своей большей общности и простоты, науками. Сам Конт, конечно, не создал такой науки, но это была гениальная инициатива.

161. Одно из новейших возражений, сделанных против социологии сводится к следующему¹. Во-первых, она «опирается на философский позитивизм, признающий научное мировоззрение основанным только на обобщениях, которые выведены из опыта и сведены в специальных положительных науках». Во-вторых, она есть «попытка построить обществоведение по образцу естествознания» и, «следовательно, заранее уверена, что свойства и соотношения общест-

¹ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. – М., 1922. С. 8 и сл.

венных явлений ничем принципиально не отличаются от свойств и соотношений явлений природы». В третьих, она, «по крайней мере, в большинстве своих трудов, даже при- мыкает к отдельному определенному течению естествозна- ния, именно к эволюционному и ставит поэтому своею зада- чей исключительно уяснение характера так наз. законов развития или эволюции общественной жизни». Первое из этих возражений идет от *метафизики* и для науки силы не имеет, второе ошибочно, потому что «образец естествозна- ния» касается *метода*, т. е. *способа* познания, а не *сущест- ва содержания*, третье же возражение самим критиком рас- пространено *не на всю социологию*.

162. По отношению к другим общественным наукам социология должна занимать такое же место, какое занимает биология относительно анатомии и физиологии, гистологии и эмбриологии, зоологии и ботаники, как более специаль- ных биологических наук. Как биология не есть простая сумма указанных наук, а их высшее обобщение, их основ- ная философия, подобным же синтезом и базисом социаль- ных наук, их общей философией должна быть социология, повторяю: *философией социальных наук*, а не социальной философией, под которой надлежит разуметь отношение к обществу не с точки зрения реально существующего, а с точки зрения должного. Государство, право, народное хо- зяйство – только три разные стороны общественного бытия, существующие на некоторой общей основе, которая их объ- единяет, и находящиеся между собою во взаимодействии: экономика влияет на право и на политику, политика – на экономику и на право, право – на политику и на экономику, будучи столь же тесно связаны между собою, как в орга- низме органы дыхания, кровеносные сосуды и нервная сис- тема. И государствоведение, и юриспруденция, и политиче- ская экономия изолируют свои объекты для более специ- ального изучения, в то же время стремясь, каждая в своей области, к высшим обобщениям, которые делаются объек- тами дальнейшего обобщения.

163. В своих теоретических и сравнительно-историче- ских частях три названные науки с их разветвлениями, о которых сказано ниже, стоят на полпути от идиографиче- ского изучения государственного устройства, законодатель- ства и хозяйственного быта отдельных стран к изучению

общества вообще. Именно в таких случаях изучаются отдельные категории социальных явлений, различные их *классы*, общие *типы*, разные *ступени развития* путем общения добытых идиографическим путем фактов, причем получаемые формулы имеют большую частью не общее, а *частное* содержание, говоря лишь о некоторых классах, типах, ступенях развития, и представляют собою обыкновенно или общие *правила*, оказывающиеся не совсем-то общими по допускаемым им исключениям, или так называемые *эмпирические законы*. Сравнительно редко на этой ступени достигается знание общих законов, и потому специальная наука приобретает номологический характер, как это можно сказать о теоретической части политической экономии, с самого начала имевшей вид рациональной науки с абстрактно-дедуктивным методом. Миллевские способы доказательства, особенно, когда они нуждаются в экспериментах, не так часто могут здесь применяться, как в естествознании, да и вообще знание в этих науках менее точно, чем в науках естественных, и систематизация его, например, менее стройна, нежели в зоологии и ботанике с их образцовыми классификациями.

164. Другой полюс социологического знания представляют собою все изучения не классов и типов, а *самостоятельных*, хотя бы и очень сложных *целых*, или индивидуальностей в роде русского государства, римского права, английского народного хозяйства и т. п., причем в первом случае от всех явлений русской жизни отвлекается, изолируется только государство, во втором то же делается с правом по отношению к жизни римской, в третьем – с хозяйством по отношению к другим сторонам английского быта. Это – изучение идиографическое, только направленное на некоторые части или стороны предметов, взятые искусственно в качестве самостоятельных целых. При этом имеется в виду или настоящее состояние политического строя, законодательства, промышленности в той или другой стране, или его существование в прошлом. В первом случае изучение бывает *статистическим*, когда обращается особое внимание на количественные отношения, *догматическим*, когда изучаются нормы действующего государственного, гражданского, уголовного и т. п. права, и другими способами, о которых говорится ниже; во втором случае изучение

происходит *исторически*, так что прямо можно говорить об этих способах, как *методах*: статистическом, догматическом и историческом, а также о сочетании этих методов в виде историко-статистическом, историко-догматическом и иных, отличных от историко-сравнительного и чисто абстрактного, играющих роль в типологическом изучении.

165. Сказанное в последних двух §§ о науках социальных применимо и к наукам, изучающим духовную культуру. И в этой области изучение религии *вообще*, литературы *вообще*, искусства *вообще* имеет такой же характер, как и изучение отвлеченно взятых государства, права, народного хозяйства с применением общих рассуждений о природе этих явлений (их признаков, их видов или типов и т. п.), или сравнительного метода. С другой стороны, отдельные элементы духовной культуры могут изучаться, как данные нам в известной стране, у известного народа или в настоящем, или в прошлом, когда мы, например, изучаем тот или другой язык, мертвый или живой, греческую религию, римскую литературу, русское искусство, изучаем, когда это можно, в настоящем, а в большинстве случаев в прошлом, т. е. *исторически*, но также и *эстетически* (по отношению к искусству и литературе), *критически* (в истории философии) и т. п.

166. К явлениям духовной культуры относится вообще весь мир идей, существующих и существовавших у людей о самых различных вещах. *Идеи* политические, юридические, экономические, или, говоря конкретнее, разные когда-либо бывшие теории этих трех категорий нужно отличать конечно, от соответственных *реальных отношений и форм*, но по близости одних к другим этих идей и реальных отношений, конечно, гораздо удобнее, чтобы изучение идей с общественным содержанием не отделялось от изучения общественных отношений. Например, экономисту-теоретику и экономисту-историку ближе всего изучать рядом с общими законами народного хозяйства и с историей экономического быта и историей экономических теорий. Вообще между некоторыми общественными и культурными науками бывает не мало пунктов соприкосновения: если *религия*, как известная идеология, составляет предмет науки культурной, как и история, например, философии или наук, то возникающая в связи с религией общественная организация

(то, что в христианстве называется церковью), получающая политическое, юридическое и даже экономическое значение, уже относится к кругу ведения наук общественных, хотя ближе всего занимается этим предметом представителям соответствующей культурной науки (т. е. наоборот тому, что было сказано об экономистах).

167. Специальные общественные науки нами поставлены в связь с общею наукою об общественных звеньях, т. е. с социологией. Отвлеченно рассуждая, мы должны предположительно поставить науки *культурные* в связи с *психологией*. Главное в духовной культуре, это – совокупность идей, понятий, представлений, образов, т. е. всего того, что содержится в индивидуальных внутренних переживаниях и в их коллективных совокупностях. Идеи имеют психическое, а не физическое, субъективное, а не объективное существование (в смысле противоположения внутреннего опыта внешнему), а языки, религии, литературы и пр. и пр., все это – продукты духовного творчества людей, т. е. тех процессов, которые в нас самих доступны нашему собственному наблюдению и предполагаются нами в других по аналогии с данными самонаблюдения. *Лингвистика*, как называется общее языкознание, есть *наука психологическая*, частью касающаяся физиологии и даже акустики (физиология органов речи и изучение природы звуков). Слово есть только «изреченная мысль», и вся духовная культура в конечном счете состоит из слов-мыслей. То, что в наше время принято называть «религиозным опытом», в смысле переживания известных настроений, изучается психологически. Художественное творчество и восприятие, равным образом, составляет психологическую проблему. Если мышление философского и научного значения рассматривается логикой, а не психологией, то лишь потому, что наше знание добывается только правильным мышлением, которое и составляет предмет логики, но это отнюдь не лишает мышление его психической природы. Одним словом, связь между культурными науками и психологией и фактами несомненна.

168. За пределами сознания, внутреннего или духовного мира субъективных переживаний, к числу которых относится и мышление, в объективном мире, доступном внешнему опыту, непосредственно могут наблюдаться только

слова и сочетания слов, эти знаки или символы мыслей (понятий и суждений), воспринимаемые слухом в устной речи, зрением в письменной передаче. Вся духовная культура в произведениях человеческого духа, главным образом выраженных в словесной форме, откуда ее преимущественно словесный характер; (такие искусства для слуха, как музыка, для зрения, как архитектура, живопись, скульптура, в счет не идут). Изучение духовной культуры состоит почти исключительно в изучении словесных творений весьма разнообразного содержания, *словесности* в широком смысле того, что французы до сих пор называют «lettres» в отличие от «sciences», наук естественных. Поэтому науки о духовной культуре могут быть названы *словесными*, и в этом смысле правильно восстановить их старое обозначение, как *филологических*.

169. У греков под словом «логос» (слово) разумелось всякое словесное произведение, являющееся плодом духовной деятельности, и всех любителей заниматься такими предметами называли «филологами» (с старинным русским переводе «любословами»), как любители мудрости назывались «философами» («любомудрами»). В эпоху ренессанса значение этого слова и термина «филология» сузилось до отождествления филологии с изучением греческих и римских писателей, пока понятие филологии не расширилось до значения науки об античной культуре, включая сюда и историю. В XIX веке на подобие и по образцу классической филологии образовался ряд других филологий европейских (романской, германской, славянской, кельтской, литовской и т. п.) и вне-европейских (египтология, ассириология, санскритология и т. п.). К филологам причислялись и историки, пока по предмету, задаче и методу *история* не обособилась от филологии, о чем будет сказано дальше, равно как от филологии отделилась и лингвистика, изучающая язык с особой точки зрения, но все-таки науки о духовной культуре есть по преимуществу филология, и название культурных наук *филологическими* тем самым оправдывается.

170. Филологические науки заключают в себе громадный психологический материал. Между ними и психологией желательно было бы более тесное общение, чем это на-

блюдается, в каком направлении уже раздаются голоса¹. Уже давно указывалось на недостаточность психологического изучения человека, взятого особняком. В шестидесятых годах в Германии возникло направление, известное под названием *психологии народов* (Völkerpsychologie), особого, самого раннего вида коллективной или социальной психологии, в смысле не столько изучения интерментальных процессов, сколько культурных продуктов народной жизни. (В этом же смысле потом понял задачу такой науки и Вундт.) Интерментальная психология должна, действительно изучаться не со стороны *процессов* психического взаимодействия только, но и со стороны его *результатов*, каковыми являются духовная культура и общественная организация народов и, прежде всего, духовная культура, или «объективный дух», как ее называли деятели «психологии народов».

171. Исходною точкою зрения и основным методом психологии, конечно, навсегда останется самонаблюдение, по аналогии с данными которого понимается и чужая психическая жизнь, но с двух сторон психология должна дополняться данными, доступными непосредственному наблюдению, со стороны физиологии, во-первых, и со стороны культуроведения, с другой. Не нужно забывать, что все содержание человеческих идей имеет происхождение не в деятельности собственного интеллекта людей, а в окружающей культуре, откуда каждый почерпает все свои понятия и суждения.

172. Поставив в определенное отношение психологию и социологию, связав более тесным образом первую с филологическими науками, а вторую – с социальными, нужно еще указать на то, что лишь в некоторых случаях филологические науки соприкасаются с общественными. Что, в самом деле, может быть по содержанию общего между лингвистикой и политической экономией, между историей искусства и историей права, между поэтикой (теорией поэтического творчества) и политикой? Но в иных случаях связь есть и большая. Например, в действительности всегда существовали взаимоотношения между политикой и правом, с одной

¹ См.: *Кругликов П.* В поисках живого человека. Очерк I. Современная психология и ее сближение с науками о культуре и обществе. – Казань, 1921.

стороны, и религией, с другой, или между правом и философией. Таковы, в общем, отношения между психологией, социологией, филологическими и общественными науками. Теперь вопрос об исторических науках, включенных, как особая категория, в нашу общую классификацию гуманитарного знания.

173. Каждый особый отдел действительности или класс явлений может изучаться или в его постоянной сущности, или в его изменениях, происходящих во времени, откуда разделение подходов к изучаемым предметам на *теоретический* и *исторический*. XIX век был временем, когда во многие науки стал проникать историзм в смысле подхода с исторической точки зрения, пользования историческим материалом и употребления исторического метода. Например, в начале XIX века право, теоретически изучавшееся слишком абстрактно, вне времени и пространства, в Германии стало рассматриваться, как нечто, связанное с бытом данного народа и развивающееся во времени. В той же Германии через четверть века после возникновения «исторической школы права» образовалось «историческое направление» в политической экономии, существенным образом дополнившее прежнюю, совершенно абстрактную английскую политическую экономию, говорившую о хозяйственных явлениях вне времени и пространства. Явились и исторические грамматики, исторические поэтики и всякие истории элементов культуры. Отсюда сам собою рождался вопрос, не есть ли история сама только особая точка зрения, особый метод изучения государства, права, народного хозяйства, религии, литературы, искусства, философии, науки. Положительный ответ на этот вопрос как бы подсказывался возникновением тогда отдельных историй с очень несходным материалом, в сущности, с одним и тем же методом. Так на это некоторые и стали смотреть, *упраздняя в принципе историю*, как особую и единую науку¹.

174. С таким выводом согласиться нельзя. В действительности, существуют не только разные государственные

¹ *Петрушевский Д.М.* Логический строй истории. (Здесь, вероятно, опечатка. Кареев, скорее всего, имеет в виду статью Д.М. Петрушевского «О логическом стиле исторической науки вообще и средневековой истории, в частности», опубликованной в качестве предисловия к книге «Очерки из истории средневекового общества и государства», впервые вышедшей в 1908 г. – *А.М.*)

устройства, законодательства, формы хозяйственного быта, языки, религиозные верования, литературные произведения, философские системы, но и люди, и их племенные, национальные, государственные и иные группировки, т. е. человеческие общества, в жизни которых происходят разные события, совершаются всякие перемены и перевороты, наблюдается та или иная судьба и т. д. Неужели с понятием истории нельзя подойти к Египту, к Иудее, к Греции, к Риму, к Англии, Германии, Италии, России, Франции? Неужели русская история должна быть только конгломератом историй русского государственного строя, права, хозяйственного быта, церкви, литературы, искусства без всякого объединяющего начала? Вот в чем оправдание взгляда на историю, как на особую науку о жизни и судьбах отдельных стран, народов, государств, отдельных обществ, как некоторых целых.

175. Если нужна объединяющая номологическая наука для разных классов общественных явлений, т. е. социология, нужна и *идиографическая объединяющая наука*, которую мы и имеем в истории. Такая история есть история *общая* в отличие от специальных историй хозяйственного быта, церкви и т. п., и в эту общую историю, конечно, войдет далеко не все из соответствующих специальных историй: войдет главное, существенное из истории хозяйственного быта, но не войдет история музыки или художественного орнамента, войдут факты из церковной истории, но совсем могут быть пропущены факты из истории скульптуры. История понимается теперь все более и более социологически, как история социальной структуры в ее взаимодействии с духовной культурой, чем и решается вопрос о *содержании такой общей истории*, не как суммы историй специальных, а как чего-то *единого*. Отдельные же общие истории народов соединяются и в этом соединении преобразуются во всемирную историю, в историю человечества. Его изучает и социология, но номологически, а всемирная история – идиографически.

176. История теперь существует совершенно отдельно от филологии, хотя французы до сих пор причисляют историю к словесности (*letters*), а не к наукам. История как бы поглощалась филологией, потому что от историка требовались, прежде всего и главнее всего, филологические знания,

что и доселе имеет силу в некоторых отдельных случаях, когда один и тот же материал служит и филологическим, и историческим целям, и для истории особенно важны выводы филологии, как это более всего относится к древним временам (изучение истории народов Востока и европейского античного мира). Граница между историей и филологией, как понималась в былые времена, проходила в области отношения обеих к одним и тем же памятникам, которыми филология интересовалась *ради их самих*, тогда как история – ради того, что *через них* можно узнать о прошлом. Теперь это не совсем так, ибо и филолог может видеть в памятнике средство узнать нечто не о нем самом только, да и историк может интересоваться самим памятником, как предметом изучения. Различие заключается не в этом.

177. Не совпадают филологическая и историческая точки зрения в том, что филология, как-никак, все-таки, даже в своих исторических интересах более связана с *изучением памятников*, а история – с *изучением по памятникам*, что создает две разные классификации, одну для памятников (по родам и видам словесности и письменности), другую для разных сторон народной жизни (политическая, экономическая, религиозная и т. п. жизнь). Чем более требуется исследование самих памятников, тем более история подчинена филологии, как это видно в занятиях особенно по древней истории Востока; чем менее нужно изучать источники со стороны их языка, стиля, формы, определения времени их происхождения и пр. и пр., тем менее историк может не быть филологом. Какие только стоящие в связи с филологией вспомогательные дисциплины (эпиграфика, папирология, дипломатика, палеография) не связаны с занятиями известными периодами историй, – дисциплины, совершенно излишние для историка более новых времен, вообще менее обязанного быть филологом. Наоборот, для изучения этих времен более полезно и даже необходимо обращение к общественным наукам.

178. К историческим наукам нужно причислить *археологию*, как науку о прошлом *материальной культуры*, хотя эта наука занимается и художественной культурой со стороны ее внешней техники, и *этнографию*, как науку вообще о *культуре* народов, не живших исторической жизнью, или об общественных классах, сохранивших в своем быту наи-

большее количество старины. Археология сродни филологии, потому что тоже занимается самими памятниками, но только не словесными, а вещественными, и в ее области возникают другие родственные перечисленным в предыдущем § вспомогательным дисциплинам исторического знания (нумизматика, сфрагистика, геральдика). Наоборот, этнография имеет предметом своим не памятники, а людей, как и сама история.

179. К идиографическим наукам исторического типа, т. е. изучающим жизнь народов, причисляют *статистику*, но скорее это не отдельная наука, а *особый метод* идиографического изучения. Статистика заключается не столько в своем цифровом материале и выводах из него, постоянно меняющихся, делающихся устарелыми, сколько в изучении приемов систематического наблюдения над массовыми явлениями, составления численных их описаний и научной обработки этих описаний. Статистические приемы могут быть применяемы ко всем массовым явлениям, безразлично к каким бы отделам действительности эти явления ни относились: например, к количеству падающих звезд в разные периоды года, ясных, пасмурных и дождливых дней, гроз и пожаров или смертей от молнии и т. п. Что в громадном большинстве случаев статистика занимается массовыми явлениями в жизни человека, совершенно естественно, особенно в виду услуг, оказываемых статистикой жизненной практике, но и здесь очень многое относится не к культурной и социальной жизни человека, а к явлениям материального порядка (статистика рождений и смертей, урожаев и неурожаев и т. п.). Фактический материал, накапливаемый статистическими исследованиями, очень важен для характеристики общественных состояний в разное время (статистика промышленная, санитарная, уголовная, школьная, произведений печати и пр. и пр.).

180. Статистический метод есть метод идиографический. Хотя он применяется не к единичным, а к *массовым случаям* [...]

[184.] Сама лингвистика стала превращаться в подобие естественной науки, поставившей себе задачу открытия законов, по которым происходят языковые явления. Когда явилась биологическая теория Дарвина, одним из первых приложил ее к небиологическому явлению немецкий линг-

вист Шлейхер. Старое грамматическое изучение языка чуть ли не исключительно в целях научить правильным речи и письму далеко оставлено позади новым лингвистическим, прямо ставящим себе вместо практической задачи научную проблему и номологическую цель познать законы языка.

185. В XIX в. был поставлен на очередь вопрос о значении отдельных словесных пород (рас) в *истории*, которая, с другой стороны, раздвинула свои рамки, заинтересовавшись первобытной культурой и жизнью современных дикарей, двумя темами, которые трактуются в антропологии, представляющей собою специальный отдел зоологии. Антропология сделалась существенно-историческим введением в историю. Возникшая в биологии эволюционная теория Дарвина, перенесенная в антропологию и этнографию оказала влияние и на историю, которая стала даже очень иногда односторонне толковаться исключительно с дарвинистской точки зрения. Дарвинизм вообще оказал влияние на гуманитарные науки, между прочим своим учением об эволюции. Шлейхер был далеко не один.

186. Социология прямо создавалась по типу номологического естествознания. Недаром Конт назвал ее первоначально социальной физикой, название, которое дал своей науке и реформатор статистики Кетле. Конт даже думал обосновать новую науку на биологии, и биологические аналогии породили в социологии два направления: дарвинистическое и органицистическое, ныне преодоленные, но не прошедшие бесследно. Биологи-дарвинисты стали изучать общественность животных, которую некоторые назвали «пресоциологией», т. е. как бы зоологическим введением в социологию, что только усилило влияние биологии и на историю. Что касается до органицистической теории общества, то она указывала на пункты сходства общества с организмом, в котором биологи готовы были видеть, в свою очередь, общество клеток. Органи[ци]зм даже очень долго царил в социологии, вызвав оживленную полемику, как-никак принесшую свою пользу лучшим выяснением, что же новое было внесено в природу возникновением общественности. Наконец, из биологии же была взята идея органичности общественного развития, которая еще в начале XX века была применена к языку, к праву, к государству, к по-

следнему взамен рационалистического учения XVII–XVIII веков о договорном происхождении государства.

187. Самое понятие *законосообразности* явлений психических, культурных и общественных перешло в науки, их изучающие, из естествознания, хотя в последнем и образовалось по аналогии с законами в юридическом смысле или в смысле нравственном, таким образом, в нормативном значении слова. Выражение «законы природы» возникло и мало-помалу вошло в употребление в XVII столетии, и когда в XVIII веке стали спрашивать о том, действуют ли в человеческом мире какие-либо законы, то отвечали на это положительно очень сбивчиво, то указывая на законы в смысле норм государственного, уголовного и гражданского права, норм этических или так называемого естественного права, противопоставлявшегося праву положительному, как некоторое метафизическое понятие. Или же на данный вопрос давался ответ отрицательный в виду метафизического же понятия *свободы воли*, как способности не подчиняться каким-либо принудительно действующим на волю причинам. Теперь из гуманитарных наук устранено смешение понятий, и понятно, что с научной точки зрения существующие юридические и этические нормы суть явления человеческой жизни, а естественное право или метафизическое, или этическое понятие, идеал. С другой стороны, решение метафизической проблемы свободы воли в ту или другую сторону не влияет само по себе на гуманитарные науки: они рассматривают человеческие желания и действия, исходя из того положения, что и они подчинены закону причинности, без этого не могло быть и науки в смысле систематического знания.

188. Дело, однако, не обошлось без ошибок в применении к гуманитарным наукам понятия причинности и закономерности, когда представляли себе, что в логических, культурных и общественных явлениях действуют *те же*, а не *такие же* причины, законы, т. е. принималась ничем не доказанная тождественность физических и психических процессов и в угоду предвзятой идеи отрицалось *своеобразие* одних и других. Недавно возникшая «рефлексология» может быть представлена как пример перенесения в изучение психических и социальных явлений чисто механических приемов мысли вследствие чего, например, отменяется, как

нечто неважное, несущественное, привходящее со стороны, показание нашего внутреннего опыта о причинной связи между нашими поступками и желаниями: нам будто бы только *кажется*, что такая связь существует, на *самом деле* душевные переживания тут совсем ни при чем. Это все равно, как если бы говорить, что не существует ощущения света, потому что свет есть волнообразное колебание эфира. Нужно же принять в расчет, что природа, в широком смысле всей воспринимаемой нами действительности, имеет двоякий ответ, и что гносеологический дуализм внешнего и внутреннего опыта неустраним. Всякое наблюдение есть одинаково само по себе психическое переживание познающего субъекта, для которого и данные того и другого опыта одинаково объективны.

189. Разница между объектами естественных и гуманитарных наук заключается еще в том, что первые занимают *вещами*, вторые – *человеческими личностями*, к которым может, кроме теоретического и утилитарного быть еще отношение этическое. Но это отношение, по существу *оценочное*, а не *познавательное*, требуя строгого беспристрастия, тем самым устраняет из гуманитарных наук всякий эмоциональный и утилитарный субъективизм (вероисповедный, национальный, партийный, сословный, классовый, профессиональный) и в деле познания требует от нас того же самого, что составляет силу естествознания, т. е. объективизма, считающегося только с данными опыта и с законами логики и на них основанными ее правилами (в роде, например, правил силлогизмов или научной индукции).

190. Впрочем, в гуманитарных науках есть и такие, которые занимают *вещами*, входящими в область *материальной культуры*. В изучении этих вещей нужна тоже помощь естествознания в самых разнообразных видах. Например, археология не может иногда обходиться без помощи геологии и палеонтологии, а при определении подлинности вещественных памятников могут оказать услуги и химия. Подложность знаменитой Краледворской рукописи якобы средневекового происхождения была доказана химическим анализом одной краски, употребленной в орнаментике рукописей. Археолог во многом должен в своих наблюдениях и экспериментах уподобляться натуралисту, равно как и в своих классификациях вещей по внешним признакам мате-

риала, формы, стиля и т. п. Наука здесь пошла дальше простого коллекционерства, когда-то господствовавшего и в таких науках, как зоология, ботаника и минералогия и, исследуя и классифицируя памятники материальной культуры (технические и художественные) создает материал для культурной истории.

191. Хотя бы только в самом кратком виде остановимся на отдельных науках или лучше специальных дисциплинах, изучающих материальную культуру. Это, прежде всего, *археология*, наука о *древностях* по своему традиционному названию, не вполне соответствующего своему действительному содержанию науке о материальной культуре только прошлого. От археологии ответвляются особые специальные дисциплины о монетах (*нумизматика*), о печатях и документах (*сфрагистика*), о гербах (*геральдика*), которые все издавна считаются *вспомогательными* историческими дисциплинами, как и другие, ответвляющиеся от общей археологии изучения внешнего вида письменных исторических источников, каковы надписи на камне, металле, кирпиче (*эпиграфика*), папирусные рукописи (*папирология*), рукописи, взятые со стороны их старинных почерков (*палеография*). В особую категорию выделяются памятники архитектуры, живописи и скульптуры, составляющие предмет истории искусства и вещи, относящиеся к так называемой *художественной промышленности*.

192. Каждая из этих дисциплин может иметь свою специальную, чисто техническую методологию, очень далеко стоящую от принципиальных вопросов гносеологии, логики и того, что можно назвать общей методологией гуманитарных наук. Как и в наблюдательных частях естествознания и здесь кроме изощренной сообразительности, нужно и изощренное зрение, опытный глаз, причем не исключена и необходимость пользоваться, например, микроскопом или точными измерительными приборами. Научность здесь возрастает по мере приближения к точности приемов естествознания. Гуманитарные науки, однако, отличаются от естественных тем, что занятие ими в подавляющем большинстве случаев не требуют непосредственных наблюдений над какими-либо материальными вещами, без чего нет ни астрономии, ни физики, ни химии, ни минералогии, ботаники, зоологии, анатомии, физиологии, а больше всего книг,

книг и книг. Иногда завзятым в своей односторонности натуралистам филологи, историки, юристы и т. п. кажутся только *книжниками*, изучающими не то, что есть или было, а лишь то, что написано в книгах, как будто к последнему не вынуждены обращаться и натуралисты, и как будто в книгах не заключается весь фактический материал гуманитарных наук по самому существу их содержания.

193. Сама филология долгое время, действительно, имела характер науки, главным образом, науки о книгах, т. е. *библиологии* или *библиографии*, которая и теперь представляет собою одну из вспомогательных дисциплин, в свою очередь распадающаяся на специальные отрасли, особенно если под понятие книг подвести все написанное, т. е. и манускрипты (архивоведение, библиотековедение, библиография в тесном смысле и т. п.). Для историков особую важность имеет *историография* не столько в смысле истории самой исторической науки (какая может быть и для других наук), но и в значении репертория всего сделанного по тем или другим вопросам. Ни одна наука, впрочем, не может обходиться без справочных пособий, между прочим, без *словарей* (специальных и энциклопедических). Все, что есть знание или относится к знанию, принадлежит опять-таки к области гуманитарного знания, так как сама наука – явление человеческое.

194. В этой главе мы рассмотрели понятие гуманитарных наук со стороны его содержания, отличного от содержания и отчасти метода наук естественных, и со стороны его объема, что привело к разделению гуманитарных наук на классы по объектам, ими изучаемых, по задачам, себе ставимым, по употребляемым методам и приемам и по другим второстепенным признакам. Конечно, как это всегда бывает, классификация по одному принципу деления не совпадает с делением по другому, что не позволяет свести все в одну строго последовательную и логически стройную классификацию, которая была бы вполне естественной (по причине, объясненной уже). Она притом была и излишня, потому что не вела бы ни к каким познавательным целям. Гораздо важнее классификация наук, между прочим, и по методам – *классификация методов*, тем более что одна и та же наука может пользоваться разными методами и один и тот же метод употребляется в разных науках.

195. В самом деле все гуманитарные науки, будучи эмпирическими прежде всего, нуждаются в фактическом материале, создаваемом *наблюдениями* над душевной, культурною и общественною действительностью, играющею в этих науках ту же роль, что и природа в естествознании. Приведение разрозненных фактов в группы, комплексы, системы происходит также по различным методам *связывания* фактов между собою по приемам суммирования, сравнения, отнесения к причинам и следствиям или к эволюционным рядам и т. п. *Создание догадок* составляет также особую методологическую категорию, как в виде дивинации, так и в виде гипотез, а нахождение законов опять-таки нечто иное. Все эти технические приемы и логические методы в применении к отдельным предметам будут всегда более или менее видоизменяться, будем ли мы наблюдать, сравнивать, умозаключать и т. д.

И. Д. Осипов

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА В ФИЛОСОФИИ Н. И. КАРЕЕВА (к 160-летию со дня рождения)

Великий российский ученый, член-корреспондент РАН, почетный академик АН СССР Николай Иванович Кареев (1850–1931) родился в Москве в обедневшей дворянской семье. В юности его кумирами, как и у многих гимназистов, были Д. И. Писарев и Н. А. Добролюбов. В 1869 г. Кареев становится студентом историко-филологического факультета Московского университета и постепенно все больше отдает предпочтение изучению социологии, философии истории и истории зарубежных стран. В 1873 г. оканчивает Московский университет и становится преподавателем 3-й Московской гимназии. В это время молодой ученый готовится к магистерским экзаменам, печатается в российском журнале «Знание». 21 марта 1879 г. защищает под руководством видного российского историка В.И. Герье магистерскую диссертацию «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII в.». В 1879 г. приступает к работе на кафедре всеобщей истории Варшавского университета. В 1884 г. успешно защищает докторскую диссертацию.

цию в Московском университете «Основные вопросы философии истории. Критика историко-философских идей и опыт научной теории исторического процесса». Эта работа по своему уникальна, поскольку в ней впервые в отечественной философии всесторонне и критически анализируются практически все известные концепции философии истории и на этой основе развивается оригинальная философия истории Н. И. Кареева. С 1884 г. и до конца жизни Кареев проработал в качестве приват-доцента и профессора Петербургского, затем Петроградского (Ленинградского) университета. «Немало даровитых ученых трудились в Санкт-Петербургском университете и принесли ему мировую славу. Их вклад в российскую и мировую науку просто не оценим. Представить его нашим современникам – задача будущей серии “Плеяда университетских ученых” – серии творческих портретов выдающихся мастеров науки и образования за 276-летнюю историю Санкт-Петербургского (Петроградского, Ленинградского) государственного университета. Одним из первых мы предлагаем портрет Николая Ивановича Кареева, блиставшего в этом созвездии»¹.

Кареев принимал активное участие в политической деятельности, был председателем Петербургского комитета партии кадетов, членом I Государственной думы. После Октябрьской революции продолжает активную научную и педагогическую деятельность, участвует в создании университета им. Н. К. Михайловского (Высшая школа гуманитарных наук). Политическое мировоззрение Кареева во многом относилось к либерально-гуманистическому направлению русской мысли XIX в. Кареев писал в своих воспоминаниях: «Я считал себя всегда человеком прогрессивных устремлений... а в области мысли чувствовал себя всегда ближе к позитивистам, реалистам и материалистам, относясь отрицательно к противоположным направлениям, и революция отнюдь, думаю я, не заставила меня в области мысли повернуть направо или двинуться назад. Я не только не изменился, но и не хотел изменяться не по внутреннему убеждению,

¹ *Вербицкая Л.А., Козловский В.В.* Н. И. Кареев в Санкт-Петербургском университете // Социология истории Николая Кареева. К 150-летию со дня рождения / Под. ред. А. О. Бороноева, В. В. Козловского, И. Д. Осипова. – СПб., 2000. С. 7.

а в порядке приспособления»¹. Своей приверженности либеральным ценностям Кареев никогда не изменял ради сиюминутной выгоды, так как его убеждения исходили из самого жизненного пути историка и тех занятий, которым он посвятил свою жизнь.

Исключительная творческая продуктивность Кареева проявилась в философии и истории, социологии и литературоведении. Его перу принадлежит более 600 научных работ. Глубокие и обширные познания помогали ему свободно ориентироваться в конкретных философских вопросах, давали возможность находить оригинальные решения проблем на стыке философии и гуманитарных наук. В 1884 г. в лекции о духе русской науки, которую Кареев прочитал в Варшаве он отметил такую особенность русской мысли как восприимчивость к чужим идеям. «Наше историческое воспитание не позволяет нам коснуться на какой-нибудь односторонней точке зрения. Оно сделало нас особенно способными к усвоению чужих идей, приучило черпать идейный материал отовсюду, заставляет нас совершать синтез разнообразных точек зрения, а вместе с тем приводит к исканию более широкого понимания общественной роли науки, которое устраняло бы занятие наукой из-за мимолетной злобы дня или ученого любопытства, ставя ему целями жизнь и знание», – писал он². Склонность к синтезу социогуманитарного знания особенно заметны в мировоззрении самого Кареева, творчески переработавшего богатейшее наследие европейской и отечественной исторической, философской и социологической науки. Среди тех, кто был идейно близок, следует назвать Т. Н. Грановского, о нем Кареев написал одно из лучших исследований. Научные концепции выдающихся историков России объединяли всемирно-историческая точка зрения и принцип культурно-исторического универсализма, ставший методологической основой школы отечественных историков Б. Н. Чичерина, А. С. Лаппо-Данилевского, М. М. Ковалевского, П. Г. Виноградова.

Философско-культурное мировоззрение Кареева имеет много общего с универсализмом учения о Богочеловечестве В. С. Соловьева, философией истории Л. Н. Толстого, с которым он был согласен в том, что в жизни существуют две

¹ Кареев Н.И. Прожитое и пережитое. – СПб., 1990. С. 301.

² Кареев Н.И. О духе русской науки // Русская идея. – М., 1992. С. 181–182.

стороны: личная, тем более свободная, чем отвлеченнее ее интересы, и роевая, стихийная, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы. В исторических трудах Кареева развиты и идеи историософии Д. Вико, ставившего своей целью создание объективной исторической науки как целостного исследования «сознания человечества о собственной деятельности». В этой связи Кареев выдвинул идею особой науки об истории и обществе – историологии, синтезирующей историческое и социальное познание. По его мнению, в научной историологии «должна занять мысль о различной и многообразной обусловленности истории, о законах, управляющих отдельными категориями тех условий, в каких живут и действуют народы, о своеобразной каждый раз обусловленности действий и тех сторон материального, духовного и общественного быта, которые познаются сравнительным изучением фактов»¹. Историология имеет своим предметом исторический процесс, взятый безотносительно к пространству и времени, а также вопросы исторической эпистемологии, рассмотрены с социологической точки зрения.

Мыслитель стремился органично синтезировать методы исследований истории, философии и социологии, правомерно полагая, что они изучают общий предмет – развивающееся общество и культуру. Социальные науки делились им на три дисциплины: историю, социологию и философию истории. История трактуется им как «наука о единичном», она отнесена к описательным наукам и представляет собой предварительную стадию обобщениям. Задача истории – «изучать конкретное прошлое без каких-либо поползновений предсказывать будущее». Социология, по Карееву, представляет собой науку об обществе, занимающуюся общими тенденциями социальных процессов, социальными явлениями в их совокупности и взаимодействии. Социолог ставит своей целью изучение общества, «взятого отвлеченно», вне данного места и времени, и разрабатывает абстрактную науку о генезисе, основных факторах, элементах и импульсах развития общества. Социология, согласно Карееву, раскрывает объективную сторону истории: общест-

¹ Кареев Н.И. Историология (Теория исторического знания) // Социология истории Николая Кареева. К 150-летию со дня рождения. – СПб., 2000. С. 54.

венные формы и учреждения, особенности взаимоотношений между классами и социальными группами. Социальная реальность оказывалась для него определенным итогом предшествующей эволюции неорганической и органической природы, взаимодействия субъективных и объективных факторов исторического прогресса и предпосылкой для возникновения качественно новых элементов общечеловеческой культуры. Быть реальным – это значит быть доступным научному познанию, что было истиной и применительно к столь сложному предмету, как человек и общество, изучение которых требовало учета их специфической духовно-психологической природы.

Представления Кареева о философии истории исходят из того, что история есть не единый процесс, а «совокупность целого ряда параллельных процессов». В отличие от социологии как социальной статики, философия истории изучает динамическую сторону общества – его изменения. Теория исторического процесса – часть философии истории, где основное внимание уделяется формам прогресса: умственного, нравственного, политического, юридического, и экономического) и определения путей развития и самоосвобождения личности как закона прогресса. Предметом философии истории, по Карееву, является «философское обозрение» прошлых судеб человечества, истории народа или определенной эпохи, выявление общих законов исторического прогресса, а также создание теории исторического знания. Философия истории «рассматривает действительность планомерно», с точки зрения прогресса, а социология указывает на постоянное в историческом процессе. Существует «историософическая» важность психологии и истории, но имеется и необходимость в установлении общих социологических принципов философии истории.

В этой связи Кареев вступил в полемику с материалистическим пониманием истории Г. В. Плеханова и легальных марксистов, посвятив этой полемике свою книгу¹. Анализируя философию марксизма, он проводил принципиальное различие между относительной истинностью обоснования Марксом важности экономического быта народов в ци-

¹ Кареев Н.И. Критика экономического материализма: старые и новые этюды. – СПб., 1896.

визационных процессах и неоправданной экстраполяцией принципа экономического детерминизма на всю сферу общественных отношений. По мнению Кареева, марксисты весьма односторонне трактовали природу человека и общества, сводя ее только к экономическим условиям. «Нельзя утверждать, – писал Кареев, – что до какого-то момента в истории господствует одна необходимость, а с какого-то начинает господствовать одна свобода. Исторический процесс – это процесс постепенного уменьшения необходимости и постепенного же увеличения свободы»¹. Историология Кареева строилась как системная концепция, рационально интерпретирующая все моменты, вовлеченные в исторический прогресс. Ставя перед собой цель исключить из исторической теории метафизику Конта и Гегеля, Маркса и религиозную историософию, Кареев связывал реальность общественной эволюции с наличием закономерности и органической целостности истории, проявленных на разных ее этапах. Индивидуальные творческие усилия людей и коллективные, сознательные и бессознательные действия социальных групп создают преемственность и новацию в историческом потоке событий. Деятельность общества, по Карееву, совершается в известной «надорганической среде» (культуре и социальной организации), и «эволюция этой среды составляет одну сторону исторического процесса. Другую сторону составляет деятельность личности, влияющей на эту эволюцию»².

Универсализм философии культуры Кареева нашел свое проявление на теоретическом и ценностном уровнях. На теоретическом уровне изучение истории давало ему возможность найти конкретное, фактическое и эмпирическое подтверждение ведущей роли субъективного человеческого начала и одновременно требовало от него учета широкого жизненного контекста, той самой над исторической среды, которая определяла характер взаимоотношения массовости (общественности) и индивидуальности. Для Кареева история не является «автоматом, с неизбежностью продуцирующим социальные факты», или абстрактной схемой, по которой можно объяснить прошлое и предсказать будущее.

¹ Там же. С. 31.

² Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Т. 2. – СПб., 1883. С. 283.

История в философии Кареева представляла собой своеобразную драму, в которой роли исполняются людьми, наделенными чертами оригинальности. Общество состоит из свободных личностей, каждая из которых воздействует «особенно» на надорганическую среду. Противоречивое и своеобразное взаимодействие личности и надорганической среды является предпосылкой исторического процесса. Нелинейное историческое развитие обуславливает и отсутствие общего для всего исторического пространства закона, поскольку закон предполагает нечто постоянное и повторяющееся. По мнению Кареева, повторяемость и детерминированность в развитии присущи только отдельным историческим периодам, но не всей истории. Поэтому можно допускать существование только социологических законов, но не исторических. История действует на человека непосредственно – на его душу и опосредованно, пересоздавая весь уклад общества, от которого зависят свобода и личное благополучие. Но и личность в свою очередь оказывает влияние на историю по мере того, как она проявляет свою инициативу, свободную волю и высвобождается от рутины – «стихийной бессознательной силы истории, господствующей в повседневности».

Кареев в этой связи подчеркивал необходимость борьбы с «роковыми силами» истории, мешающими проявлению в ней творческого начала. Длительность исторических процессов несоизмерима с масштабами жизни и возможностями отдельных личностей и поколений, что является объективной предпосылкой для отчуждения социальных и культурных форм от человека. Преодолеть отчуждение можно только целенаправленными, сознательными усилиями личности и народов в противоборстве с «роевым началом» истории. Важную роль в этой борьбе играют общественные идеалы. «Научная философия истории не идеализирует действительность, но судит ее с точки зрения идеала, берет историю такой, как нам дают ее науки, и только оценивает ее ход с точки зрения некоторой умозрительной формулы»¹. Создание общественных идеалов и их осуществление в жизни предполагают бесконечность и незавершенность данного процесса, включающего индивидуальные творческие уси-

¹ Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. – СПб., 1895. С. 81.

лия личности. Реализация общественного идеала происходит посредством внутреннего, духовного преобразования личности и совершенствованием внешней культуры. Имманентная связь высших целей и практических средств объективируется в ходе исторического прогресса и проявляется в творческой деятельности личности. Социальный идеал, становясь регулятивной идеей, конкретизируется в нравственном, правовом, политическом и экономическом идеалах, дифференцированно выражающих универсальную и абстрактную суть общественного идеала. По Карееву, создание общественных идеалов целесообразно, ибо они оказываются масштабом, по которому развивается человечество. Они зарождаются в умах наиболее творческой части общества, и поэтому развитие культуры идет сверху вниз – от меньшинства к большинству. Новые идеи, изобретения развиваются кругами, захватывая все большие социальные пространства. В самом же процессе усвоения новых приемов и идей существуют определенные препятствия, обусловленные неготовностью социальной среды к восприятию новаций.

Кареев раскрывал особенности культуры – важнейшей категории в его философии. Главное отличие культуры в том, что она является совокупностью «постоянных и однообразных повторяющихся его членами поступков и отношений в зависимости от психического взаимодействия этих членов и условий общества»¹.

Историк пояснял, что культура – это форма надорганической среды и является совокупностью духовных и материальных форм и общественного быта. Отличие одной культуры от другой проявляется в языке, идеях, обычаях и технике. Культура выполняет коммуникативную функцию, то есть функцию обмена информацией между людьми посредством знаков и символов. Необходимость общения, согласно Карееву, обусловлена не только самим процессом общения, но и относительной разобщенностью людей, так как их разделяют время, пространство, национальность, а также возрастные, социальные и индивидуальные барьеры. Для воссоздания в новой форме постоянно разрушаемой целостности своего родового и общественного быта человек нуждается в коллективных символах, которые воплощены в куль-

¹ Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Т. 2. – С. 78.

турных формах. Например, с помощью культурных форм человек идентифицирует себя с той или иной национальностью, религиозной конфессией или же неформальной социальной группой. Тип общности, ее система и нормы определяют качество, границы и основной смысл общения. Культура запрещает или затрудняет одни виды коммуникации и поощряет другие.

Другой функцией культуры является, согласно Карееву, нормативное регулирование социальных отношений, регулирование деятельности, разрешение конфликтов, рекомендация или запрещение каких-либо знаний. Религиозные и нравственные нормы, традиции и запреты позволяют сохранить прогрессивные или регрессивные тенденции, формирующие общество. При этом молодому народу приходится бороться с дикостью, а старому – с культурой, в определенной мере препятствующей рождению новых качеств в обществе.

Эволюция общества отличается, по мнению Кареева, от органической эволюции прежде всего взаимовлиянием культурных форм, вносящих изменения в сложившиеся традиции. Общечеловеческая эволюция направлена на сглаживание социальных и культурных противоречий, но существует и объективное препятствие на пути интеграции культур – базис общества. Он состоит из совокупности инстинктов, привычек, навыков, обычаев, нравов, объективируемых в политические, юридические и экономические отношения. Поэтому возможно, чтобы Италия и Франция переняли формы политического управления Англии, но это совершенно нереально по отношению к зулусским племенам. Нетрудно издать новый закон, но является проблематичным то, как он будет осуществляться при данных воззрениях и привычках общества. Культурная трансформация имеет корни в изменяющейся действительности, и каждую культурную форму надо брать «не только в связи с той, из которой она возникла, и с той, в которую она превратилась, но и в связи с теми причинами, без участия коих не могло быть изменений, а последние суть человеческая деятельность»¹.

¹ Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. – С. 79.

Кареев решал проблему взаимовлияния культур, преодолевая парадигму славянофильства–западничества. По его мнению, исторический прогресс приводил к интенсивному непрерывному взаимному обмену политическими, юридическими и культурными экономическими идеями и формами жизни различных народов. Критикуя концепцию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, Кареев писал, что между культурными типами всегда происходили контакты в истории, пробивались культурные «туннели», способствующие общечеловеческому прогрессу и эволюции универсальной культуры. Вместе с тем он выражал свое согласие с Данилевским в том, что история не может быть вытянута в единую линию, провиденциально развивающуюся к одной общей цели, ибо в ней отсутствует единый план развития всех наций. «Каждый народ имеет свои, более или менее своеобразные точки зрения на явления нравственного и общественного мира: эти точки зрения сказываются в самой жизни народа, в его религии, философии, морали, литературе, искусстве – сказываются они в науке, сообщая ей известное направление»¹. Жизненный опыт народов неодинаков и поэтому он в чем-то односторонен. Но народ именно тогда вносит свою лепту в мировую науку и культуру, когда его ученые и деятели культуры развивают свою, хотя и одностороннюю, но оригинальную точку зрения. Всемирно-исторический прогресс вовлекает все народы в универсальный процесс, в котором каждой нации принадлежит свое достойное место. В том случае, если народ стремится отгородиться от этого прогресса, он рискует стать «уединенной» цивилизацией, которой в истории грозит гибель.

Кареев отмечал, что если в той или иной нации обнаруживается предрасположение к восприятию какой-либо культурной формы другой нации, то оно скорее всего является результатом движения внутреннего и часто практического применения этой формы в определенном и нужном для данного народа направлении. Другими словами, сам процесс культурного заимствования носит объективный характер, ибо предполагает наличие в обществе соответствующих предпосылок для восприятия ценностей иной культуры и их усвоения. Данный вывод Кареев распространил и

¹ Кареев Н.И. О духе русской науки // Русская идея. – М., 1992. С. 174.

на русскую культуру. Его концепция отличалась тем, что историк специфику отечественной духовности, социальной и политической истории России рассматривал в единстве с общеевропейскими условиями формирования материальной и духовной культуры и науки.

Особое внимание Кареев уделял решению проблемы развития социальной свободы в условиях эволюции культурных форм и их трансформации. Культура как некая устойчивая форма, согласно Карееву, может и препятствовать развитию оригинальности личности, стать «ее пределом», что проявляется в консервативной стороне содержания культуры. Преодолеть данное препятствие возможно только за счет максимального увеличения числа национальных и международных социальных взаимодействий. Расширение социальных и культурных контактов людей увеличивает степени свободы человека, расширяет для него возможности выбора, и тем самым создает предпосылки формирования черт оригинальной личности. Через многообразие культурных форм к преодолению естественной косности культуры и развитию оригинальной личности – так определял ученый задачу воспитания свободной и творческой личности.

Несомненный интерес с точки зрения современной культурологии вызывают суждения Кареева о механизмах передачи культурной информации. Передачу и закрепление культурной новации в обществе он связывал с деятельностью отдельной личности, которая вырабатывает творческие идеи, социальные и культурные формы, не укладывающиеся в обычные рамки. Культурная новация в благоприятной для нее среде существования может быть принята обществом. Случайная творческая деятельность, являясь отклонением от общей социальной формы быта, оказывается своеобразной мутацией, способной сохраниться и повлиять на последующее развитие культуры. В этом случае личность реально может стать главным фактором благоприятной или неблагоприятной тенденции исторического прогресса. Взаимоотношение культурной среды и творческой личности является ключом к объяснению специфики в развитии тех или иных культурных форм. Отсюда следовал вывод Кареева о том, что развитие культуры и исторический прогресс происходит по законам эволюционной эпи-

стемологии, когда появление новых качественных этапов развития общества может быть объяснено в связи с возникновением новой идеи, формы, цели, «собирающих» вокруг себя отдельные элементы культуры, интегрированные общим ее принципом. В этом случае взаимодействие личности и культуры становится внутренним фактором, обеспечивающим преемственность исторического процесса

В целом Кареев представлял культуру как абсолютную ценность для человеческого существования. В культуре происходит преодоление противоречия между личностью и обществом. Она позволяет преодолеть отчужденный, стихийный характер социальной эволюции, внести в этот процесс начала целесообразности. Практическим приложением этой идеи была для Кареева программа непрерывного образования. Кареев был в числе тех российских ученых, которые разрабатывали программу непрерывного самообразования и в рамках этой программы он написал несколько книг и учебников. Философия Н. И. Кареева актуальна, поскольку она связывает процесс универсализации гуманитарного знания с гуманистическим и демократическим развитием общества и прогрессивными культурными трансформациями. Жизнь и творчество самого Кареева были примером единства научного и нравственного принципов, синтеза индивидуального, национального и общечеловеческого, примером следования однажды выбранным жизненными идеалам и служения российской науке.

Beata Zielewska-Rudnicka

POLSCY MYŚLICIELE O FILOZOFII ROSYJSKIEJ

Przyczyn, dla których idee wschodnich sąsiadów nas Polaków interesują szczególnie jest wiele: od osobistych po *stricte* naukowe. Jak pisze np. Andrzej Walicki w swojej książce *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* – „Moje zainteresowanie myślą rosyjską zrodziło się ze świadomości, że empatyczne zrozumienie kultury rosyjskiej ma żywotne znaczenie dla Polaków.[...] Wbrew rozpowszechnionemu pogładowi o rzekomej wrogości Polaków do wszystkiego, co rosyjskie, nawet w epoce rozbiorowej istnieli w Polsce uczeni i pisarze w pełni doceniający, a czasem nawet podziwiający wielkie tradycje rosyjskiej inteligencji, pojmujący swe zadanie jako budowanie mostów intelektualnych między Rosją a Zachodem”¹. Niewątpliwie wielu współczesnych polskich badaczy pociąga myśl rosyjska ze względu na wspólne korzenie słowiańskie, a także wspólne losy obu narodów. Historia nie oszczędziła ani Polaków ani Rosjan. Do dziś ich relacje są bardzo emocjonalne i wyraziste, przeżywane na gruncie politycznym i historycznym. Potrzeba wzajemnego rozumienia jest ważnym postulatem polskich badań nad filozofią rosyjską. Jest to wymiar praktyczny, na który zwraca uwagę wielu polskich myślicieli. Wielokrotnie podkreślają fakt, że Rosja mimo bliskości geograficznej, wciąż jest daleka i nieznaną mentalnie.

Początki piśmiennictwa polskiego o filozofii rosyjskiej są ściśle związane z uwarunkowaniami politycznymi i społecznymi. Zainteresowania Polaków rosyjską filozofią sięgają swoją historią XIX wieku,

¹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 10.

okresu dramatycznego dla Polski, związanego z utratą niepodległości i istnieniem pod wpływem m.in. jednego z zaborców- Rosji. Jednym z głównych zadań ówczesnej polskiej inteligencji było kształtowanie stosunków polsko-rosyjskich. Filozofia była skoncentrowana wokół spraw narodowych. Rozpatrywano kwestie wolności, państwowości w perspektywie obecnych na wschodzie: okcydentalizmu, panslawizmu czy słowianofilstwa. Ukształtowały się dwa opozycyjne obozy: rusofobów i zwolenników dialogu polsko-rosyjskiego. Do pierwszego z nich należał m.in. Maurycy Mochnacki (1804-1834), który nie wierzył w jakiegokolwiek pojednanie, czy nawracanie Rosji z drogi despotyzmu. Nawoływał raczej do walki o własną niepodległość w imię wolności¹. Do drugiego obozu należał m.in. Henryk Kamieński (1813-1866), który jak pisze Jacek Uglik: „... proponował konstruktywne podejście do dominującej kwestii w polskiej dziewiętnastowiecznej myśli, jaką był stosunek do Rosji. Kamieński do Rosjan, których podobnie jak Polaków uważał za ofiary ówczesnej sytuacji politycznej, odnosił się z wielką życzliwością i szacunkiem”². Ponadto kwestiami stosunków polsko-rosyjskich w tamtym okresie zajmowali się Józef Maria Hoene-Wroński, Bronisław Trentowski, August Cieszkowski, Stanisław Staszic, Edward Dembowski, Joachim Lelewel, Andrzej Towiański³. Pierwsi polscy badacze rosyjskiej myśli czynili to ze względów przede wszystkim praktycznych. Bodźcem ich działań stała się niecierpiąca zwłoki sprawa niepodległości Polski. Źródłem zainteresowań Polaków filozofią rosyjską była konkretna sytuacja – bycie pod zaborem rosyjskim. Sytuacja trudna dla naukowców, bowiem obciążona ciężarem emocjonalnym.

Sposób uprawiania filozofii rosyjskiej w Polsce dziewiętnastowiecznej i współczesnej znacznie się od siebie różnią. W XIX wieku, wynikające z sytuacji politycznej zaangażowanie światopoglądowe w istotny sposób wpływało na przedmiot zainteresowań i metodę. Stosunki polsko-rosyjskie w sferze politycznej były pretekstem do dyskursu w kontekście kulturowym, intelektualnym. Konstatacje były różne, czasami wręcz skrajne, od negatywnych po konstruktywne

¹ Zob. M. Mochnacki, *Dziela*, t. I-IV, Poznań 1863.

² J. Uglik, *Obraz Rosji w polskiej myśli filozoficznej XIX wieku*, w: *Granice Europy granice filozofii*, pod. red. W. Rydzewskiego i L. Augustyna, Kraków 2007, s. 255.

³ Zob. tamże, s. 253-265.

próby zbliżenia i zrozumienia obu narodów. Polska i rosyjska inteligencja wielokrotnie podejmowały próby walki o wolność „naszą i waszą”. Sytuacja, w jakiej znalazła się Polska w XIX wieku, wpłynęła także na obszar zainteresowań, w kontekście filozoficznym. Rozprawiano przede wszystkim o państwie, polityce, społeczeństwie. Zajmowano się w głównej mierze filozofią polityki z nastawieniem na realizację konkretnych celów. Wiele z tych poglądów, zarówno polskich jak i rosyjskich myślicieli, rodziło się w efekcie bezpośrednich kontaktów. Jeden ze najznamienszych filozofów tamtego okresu Marian Zdziechowski znał świetnie rosyjski, przyjaźnił się z Lwem Tołstojem, studiował w Petersburgu. Ten żywy kontakt miał duży wpływ na charakter jego refleksji o ideach rosyjskich.

Współcześnie uprawiana przez Polaków filozofia rosyjska stała się przedmiotem badań podobnie jak filozofie innych narodowości: hiszpańska, niemiecka, francuska czy angielska. Polscy badacze starają się bez zaangażowania ideologicznego rozpatrywać kwestie filozoficzne obecne w filozofii rosyjskiej. Zajmują się przede wszystkim analizami porównawczymi i ujęciem historycznym (próba prześledzenia dziejów, rozwoju idei rosyjskich).

Tak jak w XIX wieku dominowały poglądy z kręgu filozofii politycznej i społecznej, tak współcześnie znacznie więcej uwagi poświęca się zagadnieniom związanym z estetyką, antropologią filozoficzną, etyką, religią, a także poszukiwaniom tożsamości narodowej i społecznej na bazie kultury i historii. W tym celu prowadzone są badania historyczne. Do najważniejszych zadań, jakie stawiają przed sobą polscy myśliciele w ówczesnych badaniach nad rosyjską myślą należą:

- obiektywna rekonstrukcja dziejów myśli rosyjskiej
- zrozumienie rosyjskiej tradycji filozoficznej w kontekście historii światowej, a przede wszystkim europejskiej.

O takim podejściu świadczą liczne teksty, które ukazują się współcześnie w Polsce. Traktują one o dziejach jak i ówczesnych przemianach wewnątrz myśli rosyjskiej.

We współczesnych dziejach piśmiennictwa polskiego na temat idei rosyjskich można wyróżnić okres przed 1989, w którym z dużym ideologicznym zaangażowaniem pisano głównie w duchu filozofii marksistowsko-leninowskiej i okresie „po” wyżej wspomnianego roku, w którym wolność umożliwiła odwołanie się do filozofii zepchniętej w okresie sowyetyzacji na margines. Aczkolwiek przed 1989

roku byli i tacy myśliciele zafascynowani tradycją rosyjską, którzy próbowali obiektywizować tę myśl, uciekając, tak jak to czynił Andrzej Walicki, do przedstawiania dziejów, procesu rozwoju idei wschodnich, unikając w ten sposób ideologicznego zaangażowania. Wśród prac z tamtego okresu można znaleźć te o właściwej im wartości naukowej.

W artykule zostały zaprezentowane dwie sylwetki badaczy myśli rosyjskiej, uznawanych za najwybitniejszych znawców idei wschodnich w Polsce: Mariana Zdziechowskiego i Andrzeja Walickiego. Różni ich wiele; przede wszystkim czasy w których żyli i tworzyli (Zdziechowski umarł w 1938 roku, a Walicki urodził się w 1930), a także sposób eksploracji naukowej; łączy ich: rzetelna i pogłębiona wiedza na temat Rosji i jej dorobku intelektualnego, oraz co z tego wynika otwartość na wszystko co rosyjskie. Ponadto zarówno Marian Zdziechowski jak i Andrzej Walicki ukończyli rusycystykę, zatem ważną rzeczą jest ich kapitalna znajomość rosyjskiego i co za tym idzie możliwość czytania tekstów źródłowych w oryginale oraz pogłębiona wiedza na temat tradycji intelektualnej Rosji. Bez tej umiejętności i wiedzy filozofię rosyjską trudno poznać i zgłębić. Prezentacja tych postaci i ich dorobku naukowego ukazuje indywidualne stanowiska w kwestiach rosyjskich. Te dwa nazwiska absolutnie nie wyczerpują listy badaczy myśli rosyjskiej i XIX wieku i czasów współczesnych. Ukazują natomiast oryginalne i obiektywne myślenie o wszystkim co rosyjskie z bliższej (Zdziechowski) i dalszej perspektywy (Walicki).

Tak jak wspomniane zostało wyżej, od kilku lat można obserwować coraz większe zainteresowanie myślą rosyjską w Polsce. Przyczyny tego leżą zarówno w coraz większym dostępie do twórczości filozofów „niepopularnych” w okresie komunizmu, a także w próbie zrozumienia, w głębszej, teoretycznej warstwie, charakteru stosunków dwóch narodów-sąsiadów. Bogactwo tej literatury umożliwia komparastykę i staje się dorobkiem przyczynkarskim do dalszych badań nad poglądami społecznymi, politycznymi, religijnymi, etycznymi, antropologicznymi myśli rosyjskiej. Dlatego na uwagę zasługują dwa wydawnictwa, które także przedstawiłam w poniższym artykule. Jedno – seryjne Uniwersytetu Jagiellońskiego, które wydało do tej pory 13 książek o filozofii rosyjskiej i książka pod red. Lilianny Kiejzik i Jacka Uglika (I część) *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze.*, który jest najbardziej aktualnym, chociaż nie-

pełnym (autorzy zapowiadają drugą część) informatorem po literaturze filozoficznej w tym przedmiocie o tym, co do tej pory wydarzyło się w kwestiach idei rosyjskich w piśmiennictwie polskim.

Marian Zdziechowski – polski słowianofil

Na przełomie wieku XIX i XX jednym z najbardziej zasłużonych dla krzewienia wiedzy o filozofii rosyjskiej w Polsce był Marian Zdziechowski (1861-1938). Jako jeden z pierwszych popularyzował poglądy takich myślicieli jak m.in. Cziczerin, Sołowjow, Hercen. Napisał szereg prac z zakresu filozofii religii i literatur słowiańskich. W szczególności zainteresowany był polsko-rosyjskimi stosunkami kulturowymi. W ówczesnych mu czasach był uznawany za największego znawcę rosyjskiej literatury filozoficznej. Znaczenie i wpływ na jego poglądy miały osobiste kontakty z wieloma znanymi rosyjskimi intelektualistami, w tym z Mikołajem Bierdiajewem, Sergiejem Bułgakowem, Piotrem Struwe, Dmitrijem Mereżkowskim, Nikołajem Trubieckim. Spotykał się także i korespondował z Lwem Tołstojem.

Urodził się w polskiej rodzinie ziemiańskiej. W 1879 ukończył rosyjskie gimnazjum w Mińsku, a następnie studiował na wydziale historyczno-filologicznym Uniwersytetu Petersburskiego, a w latach 1880–1882 na Uniwersytecie Dorpackim (dziś Tartu). Uczył się także w Zagrzebiu, Grazu i Genewie. Po studiach współpracował z petersburskimi czasopismami, m.in. "Siewiernym Wiestnikiem" i "Krajem" wydawanym przez Włodzimierza Spasowicza. Działalność naukową rozpoczął w 1882 drukując pierwsze swoje studia i szkice, po czym dalsze swoje prace przez pół wieku z górną ogłaszał stale w wydawnictwach osobnych, czasopismach krajowych i zagranicznych, w różnych językach, pod imieniem własnym oraz (ze względów cenzuralnych) pod pseudonimami: M.Ursyna i Karowskiego.

W 1888 przeniósł się do Krakowa, gdzie doktoryzował się wkrótce na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie pracy p.t. "Mesjański i Słowianofile" napisanej pod kierunkiem prof. Stanisława Tarnowskiego. W latach 1899-1919 był profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1901 współtworzył "Klub Słowiański" w Krakowie oraz czasopismo "Świat Słowiański". W czasie pierwszej wojny światowej przebywał w Rosji: w rodzinnym majątku pod Mińskiem, a potem w Moskwie i Petersburgu.

W latach 1919–1932 był profesorem Uniwersytetu Wileńskiego, gdzie objął katedrę literatur europejskich. W Wilnie był również profesorem w Szkole Nauk Politycznych przy Towarzystwie dla Badań Europy Wschodniej oraz prezesem Związku Zawodowego Literatów Polskich (ZZLP). W ostatnich latach życia był również prezesem Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie. Należał jednocześnie do założycieli wileńskiego dziennika "Słowo".

Jego bliskie związki z intelektualistami rosyjskimi, fascynacja ich kulturą zaowocowały licznymi pracami naukowymi, nie pozbawionymi jednak właściwego dystansu. Jego poglądy o Rosji wyrosły i krystalizowały się pod wpływem jego ogromnej religijności wyniesionej z domu rodzinnego, a także studiów na uniwersytecie w Doparcie, które ukończył z dyplomem „kandydata języka rosyjskiego” na Wydziale Filologiczno-Historycznym¹.

Myśliciel ten poświęcił intelektualistom i myśli rosyjskiej liczne artykuły naukowe, teksty eseistyczne i publicystyczne, publikowane w polskich i zagranicznych periodykach. Jak pisze Dariusz Barbaszyński „Swoimi artykułami Zdziechowski ukształtował stosunkowo trwałą tradycję przedstawiania na łamach „Świata Słowiańskiego” twórczości polonofilów z rosyjskiego środowiska intelektualnego. W efekcie w latach 1901–1904 pojawiły się w tym piśmie m.in. sylwetki Aleksandra Pypina, Aleksandra Wiesiołowskiego, Longina Pantielejewa i Aleksandra Pogodina”². Do najważniejszych jego prac z zakresu myśli rosyjskiej należą:

1. *Очерки из психологии славянского племени. Славянофилы.* Санкт-Петербург, 1887. (pod pseudonimem M. Урсин)

2. *Mesjanisci i slowanofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich.* Kraków: G. Gebether i Spółka, 1888.

3. *Религиозно-политические идеалы польского общества. Очерк. С предисловием графа Л. Н. Толстого.* Лейпциг: Э. Л. Каспрович, 1896. (pod pseudonimem M. Урсин)

4. *Die Grundprobleme Russlands. Literarisch-politische Skizzen. Aus dem Polnischen übersetzt von Adolf Stylo.* Wien–Leipzig, 1907.

5. *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich.* Lwów: Gubrynowicz i syn, 1888.

¹ Zob. W. Wasilewski, *Marian Zdziechowski wobec myśli rosyjskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005, s. 45.

² D. Barbaszyński, *Między racjonalizmem a mistycyzmem. Problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdziechowskiego*, Olsztyn 1999, s. 40.

6. *Wpływy rosyjskie na duszę polską*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1920.

7. *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia nauczycielstwa polskiego w Wilnie, 1923.

8. *Od Petersburga do Leningradu*. Wilno: Drukarnia Jana Bajewskiego, 1934.

9. *Terror intelektualny w Rosji*, 1937.

Zdziechowskiemu zajmowała przede wszystkim filozofia polityczna i społeczna, interpretował on ją jednak przez pryzmat chrześcijaństwa. Wchodząc w dialog z wyznawcami prawosławia, protestantyzmu, starał się wykazywać uniwersalność idei chrześcijańskich i ich użyteczność w kształtowaniu wizji państwa opartego na wartościach chrześcijańskich. Głęboka religijność poprowadziła go w kierunku filozofii religijnej i nie pozwoliła mu na przyjęcie materializmu rewolucji rosyjskiej.

Przeprowadzone w artykułach i książkach analizy i interpretacje poglądów miały charakter polemiczny. Zdziechowski często odwoływał się do wiedzy z zakresu filozofii zachodniej. Analizy porównawcze poglądów Sołowjowa czy Cziczierina poparte były wiedzą na temat osiągnięć w danej kwestii zachodnich myślicieli. Dzięki rzetelności i sumienności, polski czytelnik mógł zapoznać się z poglądami ówczesnej inteligencji rosyjskiej. Natomiast działalność komentatorska wzbogacała badania nad myślą rosyjską. W książce *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijańskie* analizuje m.in. poglądy Włodzimierza Sołowjowa. Zdziechowski omawia jego myśl w kontekście chrześcijańskiej koncepcji zła. Poszukuje źródeł myślenia o Bogoczołwieczeństwie i konstatuje, że pesymizm leżał u podstaw światopoglądowych Sołowjowa¹. Poglądy tego rosyjskiego filozofa wielokrotnie pojawiały się w komentatorskiej pracy Zdziechowskiego. I tak pisząc o poglądach Cziczierina w artykule *Filozofia Cziczierina*² przywołuje postać Sołowjowa jako filozofa chrześcijańskiego pokrewnego w swej postawie światopoglądowej.

¹ Por. Na ten temat wypowiada się Grzegorz Przebinda w artykule *Myśl Włodzimierza Sołowiowa w pesymistycznej koncepcji Mariana Zdziechowskiego*, w: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie, Z. 84, 1993. Przebinda polemizuje z poglądami Zdziechowskiego. Przyczyną jednostronnego odczytania myśli Sołowjowa przez Zdziechowskiego było według niego skoncentrowanie się na utworze Sołowjowa *Trzy rozmowy*.

² M. Zdziechowski, *Filozofia Cziczierina*, w: „Świat Słowiański”, t. I, 1907, s. 9.

Jak wcześniej zostało wspomniane poglądy rosyjskich myślicieli często były odnoszone przez Zdziechowskiego do myśli zachodniej. U podstaw tych działań leżało przekonanie o poszukiwaniu dialogu między Wschodem a Zachodem. Owego pojednania upatrywał on bowiem w chrześcijaństwie. Pisał w ten sposób: „ Co Zachód mógłby dać Wschodowi, o tym mówić zbytecznie; jest to zupełnie jasne. Natomiast Wschód dałby Zachodowi światło tej dążności do harmonijnego zespolenia wszystkich władz i sił ducha w czci Bożej, którą Chomiakow nazywał „świadomością całkowitą” i przeciwstawiał zachodnio-europejskiemu racjonalizmowi”¹.

Jak napisał Jan Krasicki, współczesny badacz filozofii rosyjskiej: „Wieloletnia praca Zdziechowskiego nad "zagadnieniem rosyjskim" daje dowód na to, że typowe ideologemy i mitologemy myśli i kultury rosyjskiej, tak dziwnie brzmiące i mało zrozumiałe dla mieszkańców zachodniej Europy jak "kosmizm", "soborowość", "komunitaryzm", "wspólnotowość", "teandryzm", "synergizm", "bogoczłowieczeństwo", "eschatologizm", "apokaliptyka", czyli, mówiąc językiem M. Bachtina; mono-logiczność kultury rosyjskiej łączy się ze w sposób zdumiewający z jej otwartością i dialogicznością. Zdolnością nie tylko do monofonii, ale i polifonii.”²

W przedstawianych powyżej poglądach Zdziechowskiego wyraźnie widać otwartość i chęć dialogu. U podstaw tych przekonań leży wiara we wspólne „pierwiastki duchowe”, w których istnieje moc jednoczenia. Jego głęboka religijność i wiedza na temat kultury rosyjskiej zbliżała go do Wschodu i pozwalała na odważne analizy i polemiki, nie zawsze przez wszystkich odbierane pozytywnie. Był nietuzinkowym profesorem i aktywnym działaczem politycznym poszukującym kompromisu z kręgami politycznymi Rosji. Po jego śmierci przez wiele lat nie mówiono o nim, uznając go za czołowego antykomunistę. Renesans jego poglądów nastąpił dopiero w latach 80 tych XX wieku. W 1980 roku Klub Inteligencji Katolickiej zorganizował sesję naukową na temat jego życia i twórczości, a w 1984 została zorganizowana Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Marian Zdziechowski – życie i dzieło*.

Wielu współczesnych badaczy dostrzega w jego poglądach nadzieję na inne postrzeganie Rosji, stąd jego twórczość jest niejednok-

¹ Tamże, s. 132-133.

² J. Krasicki, *Rosja oczami Zdziechowskiego*, www.kresy.pl, 22.08.2010.

rotnie przypominana, jako odmienna w swym charakterze i treściach od skrajnych postaw w stosunku do Rosji. W ten sposób pisze o nim m.in. Jan Krasicki „W poznawaniu Rosji Zdziechowskiego zawsze cechowała, z jednej strony troska o rzeczowość, a z drugiej, potrzeba uszanowania tego, co ideowo inne, odmienne, a zatem, przy ideowej bezkompromisowości, badawczy autokrytycyzm, a nawet swoista skromność (co w narodzie Lechitów, wobec sąsiadów ze Wschodu nie jest zwyczajnością). Postawa taka ujawniała się u niego w gotowości wychodzenia naprzeciw racjom strony przeciwnej, do rozumienia i dialogu, a nawet współodczuwania, w braku mentorskiej retoryki, ideowego paternalizmu, skłonności do pouczania”¹.

Andrzej Walicki – historiozof

We współczesnej Polsce najbardziej zasłużonym dla badań nad historią filozofii rosyjskiej jest Andrzej Walicki (ur. 1930), badacz myśli rosyjskiej, polskiej filozofii narodowej, historii marksizmu i myśli liberalnej. Całą swoją karierę naukową poświęcił zagadnieniom myśli rosyjskiej. Jest autorem blisko czterystu prac w większości poświęconych myśli rosyjskiej. Jego książki przetłumaczono na angielski, włoski. Był związany z ośrodkami akademickimi w Polsce i USA.

Jego zainteresowania Rosją wynikają zarówno z osobistych przeżyć, ale także przymusowego, w latach 50 tych, studiowania rosyjskiej. To „zesłanie” okazało się inspirujące. Literatura i myśl rosyjska, zwłaszcza przedrewolucyjna na tyle zafascynowała Walickiego, że stała się pretekstem do badań nad dziejami filozofii charakteryzującymi się dystansem do omawianych problemów. Jak pisze Walicki „źródłowa znajomość dziejów myśli rosyjskiej dowodziła (...), że jest to myśl żywa, autentyczna, nie mieszcząca się w prymitywnych schematach, rozbijająca je i ośmieszająca”². Walicki potrafił wykorzystać możliwość dogłębnego poznania kultury rosyjskiej. Współgrała z tym umiejętność dystansowania się do wszechobecnej sowietyzacji. Dlatego też przyznaje, że „jeśli ocalałem swą wewnętrzną wolność (a mogło przecież być inaczej w warunkach zorganizowanej presji), to zawdzięczam to w ogromnej mierze pisarzom i myśl-

¹ Tamże.

² A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s.56.

licielom przedrewolucyjnej Rosji: Hercenowi, Bielińskiemu, Dostojewskiemu, myślicielom i poetom Srebrnego Wieku”¹.

Kolejną inspiracją, do której przyznaje się Walicki są kontakty z uczonymi angielskimi i amerykańskim, zajmującymi się intelektualną historią Rosji. Nie bez znaczenia było także poznanie i dyskurs z wybitnymi przedstawicielami emigracji rosyjskiej: Romanem Jacobsonem, Aleksandrem Gerschenkronem, Pitirimem Sorokinem, Borysem Mikołajewskim i ojcem Georgijem Fłorowskim. Duży wpływ wywarł także spotkany w Oxfordzie Mikołaj Ziernow, autor książki o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym, działacz prawosławnego ruchu ekumenicznego. Za swego duchowego mistrza Walicki uznał Sergiusza Hessena. Dzięki niemu powstało najdonioślejsze dzieło *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Jak Walicki przyznaje, Hessenowi zawdzięcza najwięcej „w sensie inspiracji intelektualnej i moralnej zarazem. Nie mam wątpliwości, że byli to dwaj rosyjscy emigranci pochodzenia żydowskiego, zadomowieni w filozofii europejskiej, ale przywiązani dogłębnie i dozgonnie do tradycji ideowych przedrewolucyjnej inteligencji rosyjskiej: Sergiusz Hessen i Isaiah Berlin”² – pisze Walicki. Wszecnhstronne oddziaływanie zaowocowało rzetelnymi i pełnymi opracowaniami myśli rosyjskiej docenionymi nie tylko w Polsce, ale także za granicą.

Walicki ujmuje idee rosyjskie w perspektywie ich rozwoju. Zajmuje się takimi zagadnieniami jak: m.in. totalitaryzm, komunizm, liberalizm, patriotyzm, nacjonalizm, mesjanizm, inteligencja. Efektem jego wieloletnich zainteresowań była opublikowana po polsku w roku 1973 książka *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. W 1979 roku przetłumaczono ją na język angielski *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* i wydano najpierw w USA, a następnie w Anglii. W 2005 roku pojawiło się uzupełnione wydanie tej pozycji pt. *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Andrzej Walicki jest płodnym filozofem. Do najważniejszych jego prac należą:

1. *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, 1959; II wydanie poszerzone, jako *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, 2000;

¹ Tamże, s. 34.

² Tenże, *Zarys myśli ...*, dz.cyt., s. 13.

2. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, 1964; przekład angielski *The Slavophile Controversy*, 1975; II wydanie polskie 2002;

3. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, 1973; przekład angielski *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, 1979; II poszerzone wydanie polskie ukazuje się lada chwila¹;

4. *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, 1995; angielski pierwodruk *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, 1987;

5. *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, 2000;

6. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, 2002.

Profesor Walicki jest redaktorem naukowym wielu antologii i wyborów tekstów.

1. *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861)*, na karcie tytułowej widnieje inny tytuł niż na okładce, mianowicie *Filozofia i myśl społeczna rosyjska (1825-1861)*, 1961; antologia wydana została w serii Wybrane Teksty z Historii Filozofii i poprzedzona obszernym wstępem o sporze słowianofilsko-okcydentalistycznym;

2. *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. I-II, 1965; antologia wydana została w serii Biblioteki Myśli Socjalistycznej i poprzedzona stu pięćdziesięciostronicowym wstępem, który ukazał się również nieco później w przekładzie angielskim jako osobna książka *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of Russian Populists*, 1969.

Ponadto kierował przygotowaniem zbiorów tekstów Wissariona Bielińskiego, Mikołaja Dobrołubowa, Mikołaja Czernyszewskiego, Aleksandra Hercena, Jerzego Plechanowa, Sergiusza Hessena. Wydawane one były w większości w seriach Biblioteki Klasyków Filozofii, Biblioteki Narodowej, wspomnianej już Biblioteki Myśli Socjalistycznej².

Najważniejszą z wymienionych wyżej pozycji jest z pewnością *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. W Polsce wydana dwukrotnie w 1973 roku pod nieco innym

¹ Książka ta ukazała się już po zakończeniu konferencji i została zatytułowana *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

² Zob. J. Dobierzewski, *Empatia, dystans i ani trochę уныния. Profesor Andrzej Walicki i rosyjska myśl filozoficzna*, WWW. Filozofiarosyjska.uz.zgora.pl, 12.08.2010.

tytułem – *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, i rozszerzona znacznie o część dotyczącą myśli rosyjskiej pierwszej dekady XX wieku wersja opublikowana w 2005 roku.

Książka dotyczy filozofii rosyjskiej w szerokim znaczeniu. W uwagach wstępnych czytamy „Przedmiotem książki jest więc w istocie historia krytycznie myślących elit ze szczególnym uwzględnieniem filozofii – w tym zwłaszcza filozofii społecznej, politycznej i religijnej”¹. Taki ujęcie myśli rosyjskiej ma uchronić ją przed zubożeniem. Walicki zwraca bowiem uwagę na warunki polityczne i społeczne kształtowania się poglądów XIX wiecznych intelektualistów rosyjskich „bolesna świadomość politycznego ucisku, zacofania i wynikających stąd palących, niecierpiących zwłoki problemów społecznych, odwracała uwagę od zagadnień niezwiązanych bezpośrednio z praktyką społeczną; skierowała refleksję filozoficzną ku zagadnieniom etycznym, historiozoficznym i politycznym, często także religijnym, ale przyczyniała się zarazem do pewnego niedoceniania i zaniedbania klasycznej problematyki ontologicznej i teoriopoznawczej”².

W omawianej książce została zaprezentowana ogólna intelektualna historia Rosji. Walicki wyodrębnił w niej 5 części ze względu na kryterium chronologiczno-tematyczne: *Od Oświecenia do romantyzmu, Epoka Mikołajewska, Ideologie społeczno-polityczne epoki reform i kontrreform, Myśl filozoficzna i religijna w Rosji zreformowanej, Od przelomu wieków do pokłosa pierwszej rewolucji*.

Walicki dostrzega: znaczenie przemian społeczno-politycznych w Rosji dla charakteru filozofii, oraz duży wpływ filozofii na społeczeństwo. Pokazuje także ideologiczne zaangażowanie filozofii zwłaszcza w sprawy polityczne.

Zasadniczą rolę w analizie myśli rosyjskiej przeprowadzanej przez Walickiego odgrywa spór słowianofilstwo-okcydentalizm, on bowiem według niego określa dzieje intelektualne Rosji. Pokazanie panoramy słowianofilstwa w myśli rosyjskiej ukazuje jego znaczenie dla kształtowania się poglądów politycznych sfer o nastawieniu liberalnym. Ta perspektywa interpretacyjna skupia się zatem głównie na poglądach politycznych, społecznych i etycznych. Przy czym samo państwo, kulturę Walicki ujmuje dynamicznie. Stara się pokazać ro-

¹ A. Walicki, *Zarys myśli...*, dz.cyt. s. 15.

² Tamże, s. 16.

zwój i przeciwstawia się stereotypowi statycznej Rosji, odpornej na wpływy, zmiany. Dlatego akcentuje osiągnięcia srebrnego Wieku i myśli emigracyjnej.

Tym co wyznacza owe zmiany jest wg Walickiego tradycja liberalizmu w Rosji. To właśnie ona powinna wyznaczać nowe kierunki we współczesnych badaniach myślicieli rosyjskich. Kwestionuje tym samym przecenianie tradycji prawosławia dla rozwoju myśli rosyjskiej, zakładając że to raczej w neoplatonizmie należałoby upatrywać mocy inspirującej elity intelektualne Rosji.

Metodę badań Walickiego trafnie analizuje Janusz Dobieszewski: „Próbując określić filozoficzną (naukową) metodę badań Profesora Walickiego nad myślą rosyjską (co zresztą odnosić się będzie w swej istocie również do innych sfer zainteresowań Profesora) i mogąc tu korzystać z jego autoanaliz metodologicznych, wskazać należy na nastawienie historyczne, holistyczne (badanie światopoglądów), ale w pierwszym rzędzie na wywodzącą się od Diltheya i Mannheima zasadę empatii jako zupełnie wyjściową dla badań w humanistyce i naukach społecznych oraz jako niezbędną cechę, niezbędną w nastawieniu poznawczym intelektualisty (inteligenta). To dzięki empatii inteligencja mogła i może wypełniać właściwie rolę społeczną wyznaczaną jej przez tegoż Mannheima, a także przez licznych przedstawicieli inteligencji rosyjskiej: przekraczanie swego partykularyzmu, swego „interesu” grupowego, zdolność wczucia-zrozumienia tego, co inne, zwłaszcza tego, co zagrożone, zdolność mediatyzowania”¹.

Współczesne badania nad filozofią rosyjską

Współcześni badacze filozofii rosyjskiej dostrzegają „płodną perspektywę poznawczą” w analizowanej myśli rosyjskiej. I to nie tylko w odniesieniu do niej samej, ale także dla całej tradycji intelektualno-kulturowej, szeroko pojętej. Refleksja nad tożsamością filozofii rosyjskiej ujawnia problemy wciąż aktualne, stąd też wynika duże, nieustające zainteresowanie jej aspektami w Polsce. Badania nad myślą rosyjską prowadzone są nieustannie od XIX wieku. Ich zakres i treść jest związana z sytuacją polityczną obu krajów. Odzyskana wolność umożliwiła także Polakom ze szczególnym zainteresowaniem

¹ J.Dobieszewski, *Empatia, dystans i ani trochę уми́ния. Професор Андрей Валіцкі а ро́сыјска мы́сль філозо́фічна*, www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl, 22.08.2010.

śledzić dokonania emigracji rosyjskiej, jako tej która wracała do tradycji, korzeni intelektualnych Rosji. Rosyjski renesans religijny odbił się szerokim echem w polskich publikacjach filozoficznych. Z filozofów czasów ZSRR, szczególnym zainteresowaniem zostali obdarzeni m.in. Michaił Bachtin i Władimir Bibler, jako Ci których poglądy analizowano i interpretowano na gruncie filozofii oraz literaturoznawstwa.

Polacy dostrzegając twórczy potencjał filozofii rosyjskiej, nigdy nie stronili od niej, a wręcz przeciwnie starali się ją zrozumieć. Współcześnie dostrzegają współmierność problemów filozoficznych Rosji z zachodnimi i w tym widzą jej znaczenie dla filozofii w ogóle.

1. Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej

Od 1999 roku w serii wydawniczej *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej* ukazują się książki dogłębnie analizujące myśl rosyjską, ukazujące dorobek naukowy polskich badaczy filozofii rosyjskiej. Autorzy prac z dużym zaangażowaniem starają się prezentować historię filozofii rosyjskiej, analizować kluczowe problemy i etapy rozwoju myśli rosyjskiej, syntetycznie ujmować rosyjską myśl społeczną i polityczną oraz ukazywać klasyków filozofii rosyjskiej i ich teksty. Owe trzynaście tomów, które ukazały się do tej pory, to zbiór artykułów, książek pokonferencyjnych i monografii.

W serii Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej ukazały się następujące książki:

1. *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, pod. red. W. Rydzewskiego i M. Bihuna, Kraków 1999.

2. Michał Bohun, *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000.

3. Andrzej Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955-1959*. Kraków 2000.

4. *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, pod. red. W. Rydzewskiego i M. Kity, Kraków 2002.

5. Stanisława Jankowicz, *Filozofia społeczna Borysa Cziczierina*, Kraków 2002.

6. Leszek Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, Kraków 2003.

7. *Między reformą a rewolucją*, pod. red. W. Rydzewskiego i A. Ochotnickiej, Kraków 2004.

8. Anatolij Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, Kraków 2004.
9. Marek Kita, *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2005.
10. Andrzej Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
11. Zbigniew Wieszorek, *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hesen*, Kraków 2005.
12. Stanisław Górka, *Wolność, równość, solidarność. Myśl społeczno-polityczna Maksyma Kowalewskiego*, Kraków 2006.
13. *Granice Europy. Granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, pod red. W. Rydzewskiego i L. Augustyna, Kraków 2007.

Seria Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej ukazuje bogactwo literatury współczesnej na tematy rosyjskie. Potrzeba poznania i analizy jest na tyle duża i ważna dla polskiego środowiska filozofów, że prawie co roku pojawia się nowa pozycja w tym przedmiocie. Ostatnia z wydanych książek *Granice Europy. Granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji* jest zbiorem artykułów, w których autorzy starają się ukazać miejsce i znaczenie filozofii rosyjskiej w tradycji europejskiej. Wyłania się z niej obraz myśli rosyjskiej w oczach współczesnych polskich badaczy. Praca zawiera referaty wygłoszone podczas konferencji pod tym samym tytułem, która odbyła się w październiku 2004 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Na książkę składają się trzy części odnoszące się do pytań o: gdzie kończy się filozofia? czy istnieje jedna filozofia, a filozofia rosyjska, polska, angielska, francuska są jej lokalnymi odmianami? jakie są granice rosyjskiej filozofii? czy religia, sztuka, życie stanowią granice rosyjskiej filozofii? Czy możliwe jest przekraczanie wszelkich granic intelektualnych, naukowych, światopoglądowych? Na te pytania próbuje odpowiedzieć dziesięciu autorów z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

Odpowiedzi na tak sformułowane pytania, wywodzą się z różnych tradycji, stąd ich bogactwo i różnorodność. Jan Krasicki w tekście zatytułowanym „*Europejskość*” i „*Rosyjskość*” *filozofii rosyjskiej* stanowczo w pierwszych zdaniach opowiada się za uniwersalnością filozofii rosyjskiej „Wbrew wszystkim i myślowym anachronizmom nic bardziej błędnego, niż przeciwstawiać filozofię „europejską” – „rosyjskiej”. Rosyjska filozofia- powiada współczesny badacz – „powinna być widziana jako nieodłączna część zachodniej intelektualnej tradycji”, a ostre dysjunktywne oddzielone rosyjskiej myśli

i filozofii „zachodniej” jest jednym z najbardziej utrwalonych stereotypów i pojęciowych „klisz”.¹” Profesor Krasicki wielokrotnie postulował, aby nie traktować myśli rosyjskiej jako tworu całkiem odmiennego. Mając świadomość jej oryginalności przypomina jednak o tym, że problemy, którymi zajmowali się i zajmują myśliciele rosyjscy są identyczne z tymi, które są badane przez zachodnich badaczy. Postuluje raczej zadnie pytania na czym polega „rosyjskie” widzenie i „przeżywanie” problemów i pytań filozoficznych.

Z innego punktu widzenia wychodzi autor kolejnego tekstu Marian Broda. Dostrzega on odmienność typowych przejawów filozofii rosyjskiej od zachodniej. Podkreśla jednak, że nie czyni jej tym samym drugorzędną. „Badania czyniące przedmiotem swojego zainteresowania szeroko pojętą filozofię rosyjską, muszą uwzględniać bardzo częsty i wyraźny brak koncentracji tamtejszej refleksji filozofującej na kwestiach uważanych na Zachodzie za klasycznie filozoficzne, w szczególności na problemach teoriopoznawczych. W następstwie tego, zagadnienia *sensu stricto* filozoficzne rozplývają się w niej w problematyce o charakterze historiozoficznym, społecznym, moralnym lub politycznym, pojęte i zuniwersalizowanej tak szeroko, iż uzyskuje ona jakby właściwy poszukiwaniom filozoficznym wymiar ostatecznego odniesienia i najogólniejszego punktu widzenia”².

Ilość opublikowanych pozycji świadczy o niesłabnącym zainteresowaniu myślą rosyjską. A treści w nich zawarte dowodzą o otwartości na Rosję polskich badaczy. Różnorodność metodologiczna ukazuje odmienne podejścia do analizowanych problemów. Przedmiotem zainteresowań są zarówno dzieje idei rosyjskich jak i poszczególne zagadnienia filozoficzne: od etyki, estetyki po próby wyróżnienia zagadnień metafizycznych i teoriopoznawczych.

2. Polskie badania filozofii rosyjskiej-informator

W 2009 roku do dotychczasowego bogatego już piśmiennictwa dołączyła kolejna pozycja pt. *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*. Jak piszą redaktorzy tego wydawnictwa Lilianna Kiejzik i Jacek Uglik książka ta ma pełnić fu-

¹ J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej, w: *Granice Europy. Granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 13.

² M. Broda, *Pytać o Rosję, pytać o siebie... Uwagi badacza*, w: *Granice Europy...*, dz. cyt., s. 54.

nkcję przewodnika po polskiej literaturze tego przedmiotu. Powstała ona w wyniku spotkania badaczy filozofii rosyjskiej z kilku polskich uniwersytetów (m.in. uniwersytetów zielonogórskiego, jagiellońskiego, warszawskiego, wrocławskiego) podczas Kongresu zorganizowanego w 2007 roku w Berlinie przez oddział Międzynarodowego Komitetu do Badań nad Europą Środkową i Wschodnią. Wygłoszone podczas konferencji referaty zostały wydrukowane w niniejszej publikacji, poświęconej największemu polskiemu znawcy filozofii rosyjskiej – Andrzejowi Walickiemu.

Teksty prezentowane w książce charakteryzują się różnorodnością metodologiczną i interpretacyjną. Redaktorzy publikacji mają świadomość „niepełnego” wyboru analizowanych poglądów wybitnych myślicieli rosyjskich (nie przeczytamy tu o Dostojewskim, Szestowie, Czaadajewie), ale jak tłumaczą się, jest to ich subiektywna propozycja na pierwszą część i deklarują kontynuowanie prac i powstanie drugiej części.

Artykuły zostały zgrupowane w pięciu rozdziałach: *Rosyjska filozofia w polskich badaniach*, *Powstanie i rozwój*, *Rosyjska filozofia XIX stulecia*, *Rosyjska filozofia XX stulecia*, *Od kogo wszystko się zaczęło*. W sumie zaprezentowano 12 tekstów, w których przedstawiono aktualny stan polskich badań nad filozofią następujących myślicieli rosyjskich: Grzegorza Skoworody, Aleksandra Hercena, Włodzimierza Sołowjowa, Michała Bakunina, Konstantego Leontjewa, Lwa Tołstoja, Siemiona Franka, Siergieja Bułhakowa, Mikołaja Bierdiajewa. Ostatni rozdział poświęcony został działalności naukowej dwóch wybitnych polskich badaczy myśli rosyjskiej: Andrzeja Walickiego i nieżyjącego już Włodzimierza Rydzewskiego.

Książka jest dwujęzyczna. Część tekstów opublikowana została w języku rosyjskim.

Redaktorzy książki stanęli przed trudnym zadaniem wybrania z bogatej literatury tych postaci i poglądów filozofów rosyjskich, o których pisze się w najwięcej Polsce. Różnorodność tekstów, ich odmiennosc metodologiczna a zarazem bogata bibliografia stanowią o tym, że książka jest rzetelnym przewodnikiem po literaturze przedmiotu. Główną ideą jak przyświecała pomysłodawcom tego wydawnictwo było jak piszą w uwagach końcowych: „Poznając w zarysie [...] rosyjskich myślicieli, ich twórcze dokonania, dostrzegamy siłę i moc ich poszukiwań, stawianych pytań oraz doniosłość oryginalnych odpowiedzi, czego świadectwem jest oddziaływanie koncepcji sfor-

mułowanych przez wschodnich filozofów w intelektualnej rzeczywistości Zachodu. Hercen, Bierdajew czy Bułhakow w pewnych kręgach myśli zachodniej uchodzą za klasyków – pierwszy dzięki swego rodzaju promocji Isaiaha Berlina, a pozostała dwójka to już myśliciele kanoniczni religijnej filozofii¹.

Autorzy poszczególnych tekstów próbują zaprezentować rosyjskich myślicieli przez pryzmat tego, co napisano o nich w Polsce, tym samym ukazać dotychczasowe bogactwo literatury na temat filozofii rosyjskiej dostępne na polskim rynku wydawniczym.

Autorzy tekstów starali się pokazać przyczyny zainteresowania i sposób uprawiania filozofii rosyjskiej przez Polaków. Przeczytamy zatem o polskich filozofach XIX wieku jak i współczesnych badaczach, zajmujących się zagadnieniami rosyjskimi. To przekrojowe ujęcie jest zarazem próbą prześledzenia rozwoju w podejściu polskich badaczy do myśli rosyjskiej na przestrzeni prawie dwóch wieków.

Wielu z autorów zwraca uwagę na żywe związki rosyjskich myślicieli z Polakami i z Polską i wynikającą z tego twórczość. Pierwsza refleksja na tematy rosyjskie wyrosła z bezpośrednich, żywych kontaktów myślicieli polskich i rosyjskich. Teresa Obolevitch pisząc o Franku przytacza np. fakt zaproszenia jego oraz Bierdajewa, Hesse na, Mikołaja Łoskiego w 1927 roku do udziału w pracach II Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie. W Polsce pierwsze prace na temat twórczości Franka pojawiły się jeszcze za jego życia. W 1926 roku Tomasz Parczewski na posiedzeniu sekcji teorii poznania Warszawskiego Instytutu Filozoficznego wygłosił referat pt. *Stanowisko S. Franka w teorii poznania*².

W artykule pt. *Polskie badania filozofii Hercena*, Anna Janczys przywołuje poglądy Hercena na sprawy niepodległości Polski „Jesteśmy za Polską, bo jesteśmy za Rosją, jesteśmy po stronie Polaków, bo jesteśmy Rosjanami, chcemy niezawisłości Polski, bo chcemy wolności Rosji, jesteśmy z Polakami, bo jeden skuwa nas łańcuch”³. Polscy myśliciele reagowali na tego typu sądy, próbując wypracować uniwersalne poglądy na temat wolności i niezawisłości państwa. Przewadzili dialog z Rosjanami, mając nadzieję, że inteligencja rosyjska wesprze ich w działaniach niepodległościowych. Jednym z pierw-

¹ *Polskie badania filozofii rosyjskiej...*, dz.cyt., s. 246.

² Zob. T. Obolevitch, *Polskie badania nad filozofią Franka*, w: *Polskie badania nad...*, dz.cyt., s. 167.

³ W: A. Hercen, *Opowiadania*, Warszawa 1952, s. 435.

szych artykułów o Hercenie był tekst Mariana Zdziechowskiego *Heine i Hercen. Judaizm i rusycyzm w prądach społecznych Europy*. Ukazał się on w 1906 roku w „Przeglądzie Polskim”. Artykuły Hercena były publikowane na łamach takich polskich czasopism jak: „Demokrata Polski”, „Przegląd Rzeczy Polskich”, „Wiadomości Polskie”, „Roczniki Polskie” itd. Kontakty te były efektem współpracy Hercena z emigrantami z różnych krajów. Bowiem w 1847 roku został on skazany przez senat rosyjski na wieczną banicję¹.

Antoni Kamiński, kolejny z autorów, wspomina wpływ Bakunina na ożywienie stosunków polsko-rosyjskich i działań w walce z caratem. Jak pisze „Bakunin był *spiritus movens* umowy, jaką redakcja „Kołoła” zawarła z przygotowującym kolejne polskie powstanie z Centralnym Komitetem Narodowym w Warszawie”². Polscy filozofowie nie byli obojętni na zainteresowanie sprawami Polski inteligencji rosyjskiej. Bakunin był bardzo przychylny Polsce. Wielokrotnie podkreślał wagę działań niepodległościowych. Opowiadał się przeciwko polityce caratu wobec Polski, a także przeciwko rusyfikacji prowadzonej na jej terytorium. Jednocześnie wzywał ich do zawiązania polsko-rosyjskiego rewolucyjnego związku, chciał się jednać i zawrzeć sojusz przeciwko wspólnemu wrogowi. Polscy intelektualiści, m.in. Juliusz Słowacki, Adam Mickiewicz, reagowali różnie na poglądy Bakunina. Np. jego poglądy na anarchizm nie spotkały się ze zbyt dużym zainteresowaniem. Od poparcia do polemiki prowadzonej m.in. w „Przeglądzie”, w którym redaktor pisze o odbiegającej wizji Polski Bakunina od wizji samych Polaków. Pisał o nim także wyżej wspomniany Zdziechowski, który jak pisze autor tekstu, był „jak najdalszy od pozycji ideowych Bakunina, krytyczny wobec jego działalności praktycznej, nie odmawiał mu szlachetnych pobudek, bezinteresowności i gotowości do osobistych poświęceń”³.

Zwrócenie uwagi na kontakty polsko-rosyjskie ujawniają praktyczny wymiar polskich badań nad filozofią rosyjską. W XIX i XX wieku samookreślanie się Polski było uwikłane w konteksty kulturowe i polityczne rosyjskiego zaborcy. Postulaty wolności i niepodległości odnosiły się do możliwości samostanowienia o sobie w perspek-

¹ Zob. A. Walicki, *Aleksander Hercen przed rokiem 1850*, w: A. Hercen, *Eseje filozoficzne*, Warszawa 1965.

² A.A. Kamiński, *Nieodwzajemnione uczucia*, w: *Polskie badania filozofii ...*, dz.cyt., s. 113.

³ Tamże, s. 118.

tywie utraconej państwowości. Wielu rosyjskich intelektualistów wspierało polskie dążenia niepodległościowe i właśnie z nimi Polacy starali się utrzymywać kontakty i o nich pisać.

Interesującym podsumowaniem książki jest ostatni tekst Michała Bohuna pt. *Na drodze do syntezy*, dotyczący twórczości, a przede wszystkim postawy badawczej zmarłego w 2007 roku Włodzimierza Rydzewskiego¹. Ten zasłużony krakowski naukowiec wniósł swoją pracą badawczą duży wkład w rozumienie idei wschodnich. Z dużym zaangażowaniem odkrywał tajniki rosyjskiego myślenia. Bohun postanowił postać Rydzewskiego ukazać poprzez esej. Tekst został tak skonstruowany, że wyłania się z niego jedno z możliwych podejść do filozofii rosyjskiej. Wynika z niego koncepcja Rydzewskiego oparta na następujących założeniach: po pierwsze, że filozofia rosyjska jest niewyczerpanym źródłem inspiracji; po drugie, że mogą współistnieć obok siebie różne sposoby odczytywania i interpretacji filozofii rosyjskiej; po trzecie, że filozofia rosyjska musi być badana w kontekście interdyscyplinarnym, z uwzględnieniem kultury, religii, historii, gospodarki; po czwarte, filozofii rosyjskiej nie można traktować jako tylko konstruktu akademickiego (zwłaszcza tych idei filozoficznych, które pojawiły się do XIX wieku). Tych i wiele innych trafnych uwag odnoszących się uprawiania filozofii rosyjskiej przez Rydzewskiego jest zarazem otwartym i konstruktywnym spojrzeniem na historię myśli rosyjskiej. Dzięki dostrzeganiu takich cech, filozofia ta staje się faktycznie nieustającym źródłem badań. I dlatego też postrzegając ją w ten sposób, jej popularność nie będzie wynikała z mody, lecz z autentycznego zainteresowania. Jak zauważa Bohun fascynacja kulturą Rosji krakowskiego uczonego szła w parze z właściwym dystansem i próbą obiektywizowania. „Dla niego za pojęciem tym („rosyjskiej idei”) kryje się całościowy projekt empatycznego i analitycznego podejścia do rosyjskiej filozofii, wolnego od naiwnej fascynacji, jak też od lekceważącego odrzucenia. Rzecz w tym, by wydobyć to, co w niej jest oryginalne, ale jednocześnie posiadający szerszy, uniwersalny kontekst”².

¹ Włodzimierz Rydzewski (1946-2007) był twórcą serii *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*” i przewodniczącym jej rady programowej. Jego najważniejsze prace: *Kropotkin*, Warszawa 1979, *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa*, Kraków 1988, *Powrót Bakunina*, Kraków 1993.

² M. Bohun, *Na drodze do syntezy*, w: *Polskie badania...*, dz.cyt., s. 240.

Jak zauważa Marek Styczyński, autor tekstu *Polskie badania filozofii Mikołaja Bierdiajewa. Próba systematyzacji*, badaczy filozofii rosyjskiej w Polsce i na świecie jest coraz więcej. Sytuację tą obrazuje słowami Justyny Kurczak „Nie znaczy to oczywiście, byśmy mieli do czynienia z modą na rosyjski renesans, porównywalną do mody na Nietzschego, postmodernizm czy Wittgensteina. Nie jest tak i nie powinno być to powodem zmartwień. Jeśli zainteresowanie pewnym zjawiskiem przeradza się w modę, nieuchronnie pojawiają się wątpliwości, co do autentyczności motywacji: i odwrotnie: jeśli nie wspomagane przez modę, utrzymuje się przez dłuższy czas, może to świadczyć o jej szczerości i głębi”¹.

Zainteresowania filozofią rosyjską przeszły swoistą ewolucję w Polsce. Po 1989 roku, po okresie cenzury i wszechobecnego marksizmu i leninizmu przyszedł czas nad refleksję z właściwym dystansem, a także powrót do tradycji filozofii rosyjskiej m.in. religijnej filozofii. Konteksty historyczne, polityczne nie pozostają bez wpływu na charakter tej myśli. Trafnym podsumowaniem są słowa jednego ze współczesnych badaczy myśli rosyjskiej Michała Bohuna „Wielkie rosyjskie spory są nie tylko pouczające same z siebie, ale stanowią ożywczy kontrapunkt dla polskich swar”².

Podsumowanie

Zaprezentowane w powyższym artykule książki nie wyczerpują długiej listy pozycji z zakresu filozofii rosyjskiej.

Twórczość Mariana Zdziechowskiego i Andrzeja Walickiego zostały wyróżnione, ponieważ tych dwóch filozofów uważa się w Polsce za największe autorytety w kwestiach rosyjskich. O ich wyborze zdecydowało także różne czasy, w których żyli i przez pryzmat, których poznawali a następnie analizowali myśl rosyjską. Tym samym ujawniła się różnica w ich postawach badawczych, a równocześnie podobieństwo w podejściu do wszystkiego, co rosyjskie. W tekście nie zostały wyróżnione, ale pojawiają się nazwiska najbardziej współczesnych badaczy polskiej myśli rosyjskiej t.j.: Jana Krasickiego (*Bóg, człowiek i zło: Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa; Eschatologia i mesjanizm: Studium światopoglądu Mariana Zdziechow-*

¹ J. Kurczak, *Polish Studies in Russian Thought*, „Studies In East European Thought”, 2002, vol. 54, nos. 1-2.

² M. Bohun, *Na drodze do ...*, w dz.cyt., s. 243.

skiego; *Przeciw nicości. Eseje*), Lilianny Kiejzik (red. *Niemarksi-stowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX; Włodzimierz Sołowjow*), Jacka Ulika (*Michała Bakunina filozofia negacji*), Janusza Dobieszewskiego (*Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej; Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej, red.; Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej, red.; Wokół Leontjewa i Bierdiajewa. Almanach myśli rosyjskiej, red.; Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej, red.*), Grzegorza Przebindy (*Włodzimierz Sołowjow wobec historii; Mikołaj Czernyszewski – późny wnuk Oświecenia; Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832-1922; Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy; Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX*), Andrzeja de Lazari (*Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością; W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*), Michała Bohuna (*Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowia-nofile wobec I wojny światowej*), Mariana Brody (*Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji*), Leszka Augustyna (*Myślenie z wnętrza Objawienia. Studium z filozofii L. Franka*), Haliny Rarot (*Filozofia moralna Michaiła Bachtina*). Ich aktywność naukowa przyczynia się do coraz pełniejszej prezentacji tego, co było i co dzieje się aktualnie w filozofii rosyjskiej.

Natomiast wyżej omówione wydawnictwa ujmują myśl rosyjską w sposób syntetyczny. Wprowadzają w arkany filozofii rosyjskiej i są zarazem drogowskazami nowoczesnego myślenia o Rosji. Pełnią one funkcje popularyzatorskie, a także udostępniają najaktualniejszy stan badań w Polsce nad filozofią rosyjską.

Równocześnie w Polsce pojawiają się liczne tłumaczenie dzieł rosyjskich filozofów: Bierdiajewa, Sołowjowa, Czernyszewskiego, Hercena, Czaadajewa, Szestowa i innych. Polski czytelnik ma możliwość poznania tekstów źródłowych oraz ich analiz i interpretacji.

Liczba publikacji a także otwartość na kulturę rosyjską w środowiskach naukowych a także studenckich świadczą o popularności myśli rosyjskiej. U podstaw tych postaw leży ciekawość poznawcza, a także próba zrozumienia kultury, która podobnie jak polska, ma korzenie słowiańskie.

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Г. Ф. Сунягин

ФИЛОСОФИЯ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

Породившая всю систему наук философия в современном модернизирующемся обществе, делающем постоянные реверансы в сторону науки и высоких технологий, оказалась в весьма незавидном положении. По-видимому, в наименее благоприятном из всех отраслей гуманитарного знания. Время от времени приходится даже слышать зловещие заключения о смерти философии пусть несколько «преувеличенные», но, к сожалению, небезосновательные. И, пожалуй, самый ощутимый урон нанесла ей случившаяся вдруг деидеологизация нашего общества. Еще недавно занимаемая надежный пост подручного партии наряду, скажем, с профсоюзами или КГБ, философия вдруг оказалась без своего работодателя, претендующего ни много, ни мало на роль «ведущей и направляющей силы» всего общества. Ходить у такого авторитета в подручных считалось делом вполне почетным. Советская философия как бы давала научное оправдание действиям этого авторитета, специально приспособив для этого одно из влиятельнейших течений мировой философской мысли. Поначалу философы попытались сохранить свой прежний пост подручного, просто поменяв хозяина. Новый буржуазно-прозападный хозяин разоблачал тайны «империи зла», которая еще недавно была светочем всего прогрессивного человечества. Философы принялись разоблачать собственного светоча, каковым в конечном счете оказывался сам Маркс. Отпилив сук, на котором сидели, философы вовсе не заслужили ожидаемой похвалы (властям вообще было не до них), а оказались просто без места и расселись по чужим постмодернистским сучьям, впрочем, некоторые упрямыцы прицепились к остаткам старого.

Со временем, однако, выяснилось, что дело не в том, как мы сидим, и даже не в том, как мы играем, а дело в том, что

мы вообще оказались в другом интеллектуальном климате. Крушение «железного занавеса» подарило нам не только «плоды свободы», но и те ставшие уже хроническими интеллектуальные болезни, к которым плохо ли хорошо, но как-то приспособился западный мир. Для нас же эти болезни были в новинку и вызвали более тяжелые, но главное неожиданные рецидивы. Речь идет о том, что современное интеллигентное мышление становится все более инструментальным, а точнее – компьютерным, в котором на каждую проблему существуют формализованные методы ее решения. Это существенно ускоряет интеллектуальный процесс, снижая риск ошибки, делая его вроде бы более профессиональным. Но зато такое мышление оказывается беспомощным перед лицом не формализуемых проблем, вырабатывая защитный механизм, благодаря которому оно их просто не видит. Проблемы, которые нельзя решить машинным методом представляются для современного делового человека чем-то избыточным, как бы превышающими его компетенцию. Философия же почти сплошь состоит из проблем, которые требуют не только объяснения, но и личностного понимания, а понимание, как правило, предполагает следование тому правилу, которое не определено изначально, которое всякий раз приходится формулировать и подправлять в ходе самого решения, т. е. действовать индивидуальным, «ручным» способом. Есть серьезные основания согласиться с утверждением, что если разделение труда возникает в ответ на определенные массовидные потребности индивидов, то профессиональное занятие философией удовлетворяет потребность мыслить критически, индивидуально, не считаясь с требованиями официальной идеологии и штампами обыденного мышления. Потому-то философий на свете столько же, сколько и философов, что в эпоху господства компьютерных технологий, когда любое имеющееся знание можно извлечь простым нажатием соответствующей кнопки, представляется обыденному интеллигентскому сознанию наигранной экстравагантностью. Тем более, что не редко это так и бывает.

Быть философом в наше время становится неуместно и смешно, это все равно, что жечь свечку, игнорируя электричество. Признаться в разговоре, что ты философ неудобно, приходится говорить, что ты преподаешь философию, т. е.

что мыслить субъектно и странно тебя просто вынуждают некие внешние обстоятельства. Впрочем, иные находчивые преподаватели изыскали и особый способ преподавания философии, позволяющий избежать личного философствования. Это достигается за счет превращения курса философии в историю философствования, своеобразное «философствование», когда все, что представлялось студентам несуразным и трудно воспроизводимым на экзамене, можно было свалить на автора, о котором шла речь, скажем, на Канта. А уж супротив Канта... Так оказалось возможным философствовать, не принимая на себя личной ответственности, избегая тем самым неудобств, которые при философствовании возникают.

Впрочем, со временем был задействован и другой гораздо более прямолинейный, чисто административный способ решения этой проблемы – под эгидой философских факультетов стали открывать подразделения, лишь косвенно связанные с философией (а что, собственно, косвенно не связано с философией?) вроде конфликтологии или музейного дела. Речь вроде бы шла о сознательном использовании издревле свойственной философии способности порождать из себя новые отрасли знания. Но, к сожалению, как раз там, где наши сознательные усилия совпадали с действительными тенденциями развития и дифференциации знания, т. е. были вполне оправданными, дело рано или поздно заканчивалось выделением соответствующего подразделения из структуры философского факультета, а значит – вело к дальнейшему сужению нашей философской деланки в системе университета и очередному стрессу для философствующего сознания. Так было и с психологией, и с социологией, совсем недавно – с политологией, которую мы уже, было, внесли в наш титульный герб, на повестке ближайших лет – культурология.

Вряд ли философии удастся извлечь какую-то существенную пользу и от Болонского процесса, в пропаганду которого она одно время так бодро включилась. Организационное закрепление многоуровневости образования полезно там, где оно реально присутствует, т. е. там, где для преподавательской да и исследовательской работы требуются специалисты разного уровня подготовки, скажем в химии, где для реализации учебного и тем более исследовательского

процесса нужен не только авторитетный шеф, но и работающие с ним в одной связке ассистенты и лаборанты, которые, однако, вовсе не чувствуют себя ущемленными, ибо это позволяет им в ходе самой этой работы естественным образом переходить с одного уровня на другой более высокий. В философии ничего подобного нет, здесь никакие подсобные должности не требуются. Здесь шеф, если он, конечно, порядочный человек, должен и читать лекции, и писать книги сам, служа философии как высшему призванию и подготавливая себе смену прежде всего своим личным примером, который вместе с тем нельзя повторить, за которым можно только последовать. Здесь образование нельзя разделить на уровни, оно вызревает в виде цельного, непрерывного процесса, в котором даже статус «дипломированного специалиста» в отличие от других областей знания предстает как некое промежуточное, «полуфабрикатное» состояние, нашими работодателями по существу не востребываемое. Только защитив кандидатскую диссертацию, вы становитесь более или менее законченным философским субъектом, умеющим играть по философским цеховым правилам, и то условно, лишь в качестве кандидата. Конечно, и любой цельный процесс можно разделить на уровни, если это кем-то установленный обязательный дресскод, без которого не пускают в престижный клуб, но полученные при этом куски сами по себе будут мертвы. Их придется потом непременно соединить и реанимировать «живой водой» особого призвания, которое, как тот мед, примечательно тем, что оно либо есть, либо его нет.

Утешает отчасти лишь то, что острое переживание трагичности бытия для философии в известном смысле является привычным состоянием. Философия, как то зарытое в землю зерно, обречена на оптимистические трагедии. Роняя свои вызревшие зерна, она дает жизнь сотням новых, подтверждая тем самым трагизм и вечность бытия вообще, а значит – и своего собственного. И проистекает это «философское» отношение к трагизму бытия не только из умения духовно плодоносить, несмотря вроде бы на преклонный возраст, но и в решающей степени из места, которое она занимает в культуре, которое никто не может занять, ибо оно промежуточное, принципиально ничье, философия на нем лишь балансирует. Это, как писал Бертран Рассел, место

между наукой и теологией, хотя скорее следовало бы говорить об объективном, подтверждаемом опытом знании и простирающимся за пределы позитивного опыта бесконечном пространстве знания, опирающемся лишь на внутреннее переживание бытия¹. Балансируя на этом рубеже и погружаясь тем самым то в логические дебри науки, то в смутные волны трансцендентального и субъективного, философия оказывается в исключительном положении, постоянно проходя точку, из которой мир видится как целое. Философия как бы приводит к общему знаменателю эти столь различные части бытия, отваживаясь на бесстрашие дилетантизма в мире науки, которая разделена многочисленными труднопреодолимыми профессиональными перегородками, и на сциентистское причисление трансцендентально-субъективного мира. Тем самым в бесстрашный мир науки вносится человеческое измерение, а трансцендентальная бесконечность и субъективная неуловимость становятся обозримыми, системно мыслимыми. И это вроде бы невозможное единство духа и протяженности предстает перед нами как бытие, в существование которого философия дает нам внутреннюю радостную убежденность, хотя логически это никак не доказуемо. Короче говоря, философия дает нам то, что мы именуем мировоззрением, которое в единой панораме объединяет не только тот же дух и протяженность, но и познанное и предполагаемое, пережитое и воображаемое. Вот по отношению к этой панораме, в центре которой оказывается размышляющий и чувствующий субъект (да она и выстраивается для него) возможны любые предельные вопрошания, с чем чаще всего и ассоциирует философское отношение к миру обыденное сознание.

Думается, что именно из этой не преходящей функции мы и должны дедуцировать необходимость или избыточность философии в современном обществе. Начнем с анализа контингента предельно вопрошающих в нашем современном обществе. Если обратиться к собственному немалому опыту работы со студентами-философами, перепроверив его опытом моих более молодых коллег, то можно констатировать серьезное образовательное расслоение среди студентов-

¹ См.: Лукин В.М. Пограничный характер философии и профессиональной мыслительно-духовной деятельности философа // Мастер и профессионал: история и современность. – СПб., 2009.

философов. В прежние времена контингент студентов был в этом отношении гораздо более однородный. На сегодняшний день какая-то часть студентов приходит на факультет просто «потусоваться» по некому экзотическому для профанов поводу. Но зато другая его часть демонстрирует серьезное повышение уровня философской работы. Знание двух-трех языков, свободная ориентация в Интернете, налаженные личные связи с образовательными центрами в разных частях света, наконец, серьезные навыки текстуальной и комментаторской работы в современной студенческой среде совсем не редкость. Независимо от того, насколько к этому причастны факультетские профессора, а насколько это индивидуальные ответы на вызов времени (пусть услышанные далеко не всеми!), все это вселяет надежду, что наше дело и после нас не усохнет.

Тем более, последнее время все чаще среди наших студентов встречаются дети из довольно обеспеченных семей, которые могли бы, учитывая сегодняшние реалии, учиться, где угодно, и тем ни менее сознательно предпочли прибегнуть к философии. Это симптоматичное явление свидетельствует, что период первоначального накопления в нашем обществе заканчивается, что в сознательную жизнь стало вступать уже второе или даже третье поколение нуворишей перестройки, которому не нужно было утруждать себя сомнительной работой по добыванию и реабилитации капиталов и которое уже в юности убедилось, что ни деньги, ни свобода сами по себе еще не делают человека счастливым, что для этого еще нужна непрестанная работа души. А в удовлетворении этой потребности философия оказывается, конечно, вне конкуренции, в избытке предоставляя материал для работы души до самой нашей кончины.

В чисто профессиональном отношении философия и оказывается набором жизненно бесполезных практик работы со словом, в котором опредмечивается вроде бы избыточный материал мыслительного процесса особых пророчесствующих людей. Интересно, что, несмотря на практическую бесполезность, довольно рано такого рода умение оказывается небезынтересно и профанам, так что вполне возможно, что это умение как-то связано с самой человеческой природой подобно, например, умению и желанию петь. Впрочем, со временем оно оказывается способным обеспечить и

определенный общественный статус ремеслом по научению пусть нетелесным, но по существу тоже агональным, т. е. ценным в античном полисе, практикам амбициозных людей, у которых есть для этого деньги и свободное время. Но и в средние века, когда все замыкалось на идее бога, философия сохранила свой относительно автономный авторитет, гипнотизируя посвященных конструктивными манипуляциями с вроде бы совершенно не конструктивными, интеллигибельными предметами, сооружая из них целые логические соборы.

В последующем разволшебственном мире она оказалась практикой, с помощью которой обеспеченные и влиятельные люди могли продемонстрировать окружающим наличие у них особых, высших потребностей. В этом смысле для философов не менее важным, чем умение философствовать, было умение подать себя перед богатым покровителем-аристократом. Практически все известные философы XVII–XVIII вв., от Гоббса и Локка до Гердера и Лессинга, занимали практически фиктивные высокооплачиваемые должности при богатых меценатах и важных должностных лицах. Уже это, как кажется, свидетельствует в пользу того, что наши нынешние философские затруднения с местом под солнцем в значительной степени носят субъективный характер, что мы просто не освоили или даже не разглядели в полной мере того места, которое предназначено для нас в постиндустриальном интеллектуальном пространстве. Мы слишком убиваемся о былом, ныне утерянном комфорте, и, обозревая нынешнюю ситуацию, часто заикливаемся на потерях. Но потери не могут быть абсолютными: в широкой перспективе они всегда предстают как освобождающееся место для чего-то нового. Да, просветительская функция, которая оплодотворила новоевропейскую философию, ныне, скорее всего, отойдет к политологии и журналистике. Да, в том круговороте, в который втягивают мир современные СМИ, с их горячими пирожками новостей и сплетен, скорее всего, затопчут философию, которая не столь суетлива и настаивает на том, чтобы вы остановились и прислушались. Но разве сильные мира сего не так же смертны, как и много веков тому назад, и разве всех их можно утешить ссылками на загробный мир или безотрадной констатацией того, что если умрешь, то просто сгниешь? Нет. Так что какая-то

часть посетителей этого мира все равно останется нашими клиентами и будет спасаться так, как спасся «погружающийся в Мальстрем», т. е. сохраняя дискурсивную дистанцию даже к своей собственной кончине.

Но мы, слава богу, не рассеянные по волнам флибустьеры, а принадлежим корпорации, объединенной единством дела, интересов и прав, имя которой университет. Со времен Лейбница в Европе появляется коллективный патронаж, когда какое-то влиятельное лицо или государство предоставляет постоянный доход светскому объединению интеллектуалов, обеспечивая тем самым известную автономию и непрерывность их деятельности. Такого рода объединения стали именоваться Академиями и, как это случилось и с Академией, основанной Петром в Санкт-Петербурге, со временем сами начинают готовить для себя новых членов, обзаводятся учебными подразделениями и превращаются в Университеты в новоевропейском значении этого слова. Это уже не вольные ватаги школяров и преподавателей, для которых самоценные штудии есть просто образ жизни, а светские учреждения, готовящие молодежь к грамотному управлению каким-то общественно важным делом. Известный американский философ и науковед Рэндалл Коллинз именует такую трансформацию «университетской революцией», подчеркивая, что, хотя свободные университеты всегда играли в европейской культуре ключевую роль в создании поддерживающих ее «интеллектуальных сетей», но никогда их влияние не было столь значительным, а сети – столь плотными и организованными, как во второй половине XVIII в.¹

Нас, желающих подняться к высоким технологиям, должно, на мой взгляд, весьма заинтриговать то обстоятельство, что грандиозной технической революции XIX в. предшествовала революция университетская, как бы существенно уплотнившая интеллектуальный климат в развитых странах Европы. И ведущей силой этих изменений в рамках уже самих университетов несомненно была философия, которая отличалась к тому времени уже достаточно отрефлектированным уровнем технико-методической работы и достигнутым еще в меценатские времена светским ду-

¹ См.: Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск, 2003.

ховным авторитетом, столь важным для самоотверженного научного поиска истины, которая должна стать для вас важнее всего, даже друга. (Мы же сегодня почему-то хотим совместить подобную работу не с культом университета, а с государственным культом церкви). Не представляет сомнения, что именно философия заразила становящуюся университетскую науку «борьбой за качество мысли», которую философия вела еще со времен просветителей и без которой, в конечном счете, немислима прецизионная машинная техника¹.

Но не меньшее значение имела «университетская революция» для повышения «качества мысли» в самой философии. Как пишет Р. Коллинз, почти все философские проблемы последних 200 лет были порождены институционализированной университетской философией, а немецкая классическая философия, которая и по сей день остается образцом философской культуры и интеллектуальной изощренности, практически полностью создана университетскими профессорами. Именно университетская структура, образованная внутренней борьбой многих поколений за пространство относительно начал других научных дисциплин, кристаллизовала логику, метафизику и эпистемологию как некие самостоятельные предприятия разума².

Именно выпускники университетов и в не последнюю очередь гуманитарии возглавили немецкий (бисмарковский) вариант модернизации, в котором ключевую роль сыграл всесторонне образованный и государственно ответственный управленец с университетским дипломом, в отличие от английского варианта модернизации, в которой ключевую роль играл авантюрно настроенный свободный предприниматель, уповающий в общественном плане на «невидимую руку», но индивидуально стремящийся только к деньгам³.

К сожалению, однако, достижения классических и прежде всего немецких университетов не получили должного развития. Это связано как с процессами происходящими внутри философии, так и вне ее. Начиная с неокантианства

¹ См.: Семенков В.Е. Мастер и профессионал. – С. 119.

² См.: Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. – С. 834.

³ См.: Мак-Нил У. Восхождение Запада. – М. 2004. С. 946–948.

в самой философии на передний план начинают выходить методологические, т. е. внутренние, цеховые проблемы, что превращало ее преимущественно в философию для философов. Массовый интеллигентный читатель все реже стал заглядывать в философские трактаты, а самым читаемым сочинением всей первой половины XX в. стал «Закат Европы» – книга, написанная школьным учителем с глубоким презрением к «присяжным» университетским профессорам. Но далеко идущие последствия для судеб нашего дела имел и обвал столь влиятельной в России немецкоязычной культуры, последовавший за инициированными Германией двумя проигранными мировыми войнами. Немецкий язык как язык международного научного и прежде всего гуманитарно-философского общения оказался вытесненным английским и соответственно пальма первенства от немецких классических университетов перешла к англо-американским. Они же по большей части представляли собой союзы свободных научно-образовательных подразделений, пронизанных духом либерализма, коммерции и сциентизма. В этой среде «образовательных услуг» философия очень быстро оказывалась факультативным приложением к основным позитивным услугам, т. е. становилась услужливо позитивистской, теряла свою гуманитарную составляющую и как не вполне полноценное научное знание растворялась в волнах необозримого моря науки.

И это море ширилось и дифференцировалось, превращая университеты просто в произвольное сборище факультетов, обеспокоенных размахом предоставляемых коммерческих услуг и никак не ощущающих внутренней необходимости друг в друге. Речь идет об общемировой тенденции, но особенно разительно она обозначилось в новой России, которая нежданно-негаданно вдруг перешла не к ожидаемому коммунизму, а к преодоленному было капитализму. Качественное единство было принесено в жертву размаху штатов и бюджетов.

И этот размах, т. е. простое количественное измерение, и стало главным. СПбГУ, например, чтобы отличить себя от других на глазах плодящихся университетов, в разговорном общении стал именоваться «Большим» и чтобы подтвердить это готов был присоединить к себе любое внешнее подразделение, под которое можно было получить бюджетные ассиг-

нования, независимо от его научно-теоретической значимости. Тем самым в жертву чисто конъюнктурным соображениям приносилось главное достоинство университета – быть институциональным воплощением единства фундаментального теоретического знания. А без этой высокой претензии философская составляющая в структуре университета с необходимостью становится проблемной. Как резонно заявляют наши авторитетные коллеги: «Синтез наук, новая единая научная концепция (картина) мира без философской составляющей – невозможна»¹, как, впрочем, и наоборот.

Думается, что именно здесь в осуществлении интегративной, «сшивающей» функции в современной системе наук и заключается главный резерв повышения авторитета (а значит и необходимого фронта работ) философии в современном университетском сообществе. И необходимые объективные предпосылки для реализации такой функции налицо. Интеграционные процессы в нашем глобализирующемся мире вовсе не ограничиваются все большей условностью государственно-политических и экономических разграничений. Все чаще выступая как единый субъект всемирно-исторического процесса, человечество с необходимостью начинает трактовать и отдельные сферы своей жизнедеятельности как проявление неких универсальных способностей этого субъекта, способных срабатывать целиком в отдельных точках своего приложения. Научное познание как одна из таких универсальных способностей содержит, пожалуй, наиболее значительный потенциал такого рода. Наука никогда не ведала национальных и политических границ, хотя они ей часто искусственно навязывались, но в золотой век своего общественного триумфа она сложилась как дисциплинарная система с достаточно консервативными внутренними разграничениями, обусловленными своеобразием предмета познания, сложившихся способов его структурирования и знакового обозначения. И с этим приходится, конечно, считаться, хотя бы потому, что с XIX в. дисциплинарные различия закрепились в особых искусственных языках, которые нужно специально изучать, чтобы

¹ Солонин Ю.Н., Тишкина А.Г. Философия в системе петербургского философского образования // Вече. Альманах русской философии и культуры. № 17. 2006. С. 10.

приобщиться к определенной отрасли научного знания. Позже, однако, стало ясно, что наука, несмотря на институционально усугубляющую специализацию, на деле реализует себя как универсальная способность всемирно исторического субъекта, что ее фундаментальные проблемы носят «сквозной» характер, а наиболее перспективное приращение знания происходит в пограничных зонах, оказывающихся дисциплинарно ничейными, так что развивается она по проблемам, а не по дисциплинам.

В последней трети XX в. со всей определенностью обозначилось уже не гениально предвосхищаемое, а позитивно констатируемое универсальное основание этого единства мироздания, каковым оказалась не его материальная субстанциональность (таковая уже со времен Маха и Авенариуса становилась все более проблематичной) и не его духовность, уводящая нас в ненадежные топи иррационализма, а его неукоснительная универсальная историчность. То, что общественный мир историчен, было ясно уже к концу XVIII в. В XIX в. стало ясно, что насквозь историчен и мир живой природы вплоть до человека, что исторична Земля, которая может быть понята как неуклонная смена геологических эпох, что исторична даже Вселенная, которая обычно служила идеалом неизменности. Долго сопротивлялся историческому истолкованию предмет физики, формирующий ядро общей картина мира. Но уже к концу XIX в. начинается преодоление примитивного онтологизма, который всегда связывал силу с определенным материальным носителем, остающимся неким равным самому себе объектом. Однако к началу XX в. ходе формирования квантово-релятивистской физики материя начинает «исчезать», и объект постепенно оборачивается процессом, проходящим через некоторые вероятностные состояния. «В последние десятилетия, – пишет академик Степин, – представления об исторической эволюции физических объектов постепенно входит в картину физической реальности, с одной стороны, через развитие современной космологии (идея Большого взрыва и становления различных видов физических объектов в процессе исторического развития Метагалактики), а с другой – благодаря разработке идей термодинамики неравновесных процессов

(И. Пригожин)»¹. На сегодняшний день этот процесс историзации физической реальности зашел так далеко, что здесь все чаще внедряется идеал исторической реконструкции, практиковавшейся ранее в основном в гуманитарных науках.

Таким образом, круг замыкается и мир в целом без всяких изъятий предстает как история, различающаяся лишь своеобразием своих онтологий и временных метрик. В перспективе, как и предвосхищал Ф. Энгельс, это будет «одна наука» и современная и тем более будущая информационная техника делает такой способ ее бытия, позволяющий ей работать целиком в каждой конкретной точке приложения, вполне реальным. Впервые со времен возникновения новоевропейской науки формируется возможность для восстановления ее изначального единства, основанного уже не на ограниченности механистического мировоззрения, а на универсальности мировоззрения исторического. Природа с ее био- и ноосферами (а может быть и вся Вселенная), по сути дела предстает как единый целое, имеющее общую историю, как многосоставный и самовоспроизводящийся живой организм, одной из составляющих которого являемся и мы сами. Если природа – живой организм мы не можем относиться к ней как объекту завоевания и покорения, т. е. чисто функционально. Как и перед всем живым, мы, люди, оказываемся здесь в состоянии «благоговения перед жизнью», а значит наше отношение к природе с необходимостью включает и нравственную составляющую, существенно меняющую тем самым наши ценностные prerogatives. В эпоху завоевания природы наш статус среди других народов, как и индивидуальный статус в обществе прежде всего определялся тем, сколь мощными орудиями покорения природы мы обладаем и сколь много труда в виде товаров, представляющих собой умерщвленную и приспособленную для целей продажи природу, мы скопили. Теперь наш статус будет определяться тем, сколь мягкими, сопрягающимися с условиями жизни средствами оперирования с природой (и не в последнюю очередь – с нашей собственной) мы располагаем и как много труда, представляющего основной массив наших насильственных действий по переработке живой при-

¹ *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. – М. 2006. С. 323.

роды в мертвые отходы, нам удалось сэкономить. К сожалению, до тех пор пока мы определяем наши успехи и причем не только в экономике объемом валового продукта и вкладываем свободные средства прежде всего в увеличение рабочих мест, а обратный процесс именуем кризисом, мы все еще находимся в плену стереотипов техногенной цивилизации, следуя которым мы и забрели на край пропасти. Современное философское истолкование тенденций развития современного научного знания, как самого мощного и, вроде бы, самого авторитетного подразделения современной культуры подталкивает нас на совсем другие пути. Люди до сих пор пытались переделывать мир (и природный и общественный), впадая в гордыню соревнования с самим творцом (будь то бог или эволюция), а дело состоит в том, чтобы его все более адекватно и ответственно истолковывать и это и есть самый эффективный и нравственно (экологически) безупречный способ его переделывания. т. е. вписывания в природные экосистемы, не разрушая их под видом переделки.

Но для этого наука должна обрести мощный и общепонятный голос, способный заглушить сладкие и предательские призывы потребительства, которые влекут нас в бездну. А это в свою очередь со всей остротой ставит вопрос о некоем метаязыке, позволяющим инвариантно конвертировать проблемы из одной отрасли знания в другую. В классические времена это можно было делать с помощью известных философских категорий, таких как материя, сознание, движение, развитие, пространство, время, причина. Для нынешнего континуума научных знаний эта сеть категорий оказывается слишком «крупноячейистой», улавливающей лишь то, что нами философски уже освоено. И самое главное не позволяющей взаимно конвертировать временные метрики различных предметных онтологий. Интеллектуальная практика постепенно вводит в общеподлинный оборот новые понятия, которые тоже начинают использоваться как философские категории, хотя строго говоря, ныне они оказываются скорее на статусе общенаучных понятий. И на сегодняшний день таких понятий, имеющих как бы переходный статус довольно много, тем более если иметь в виду, науку в целом, а не только выдвигающиеся на передний план ее претенциозные подразделения вроде синер-

гетики. Академик Степин в частности называет такие понятия как теория, метод, факт, обоснование, когерентность, размерность пространства, стрела времени и другие, а так же придание более глубокого содержания таким известным понятиям как эволюция, наследственность, изменчивость, отбор, порядок, хаос. Философии с ее многовековым опытом трансформации философского в конкретно-научное и научного или даже обыденного в общефилософское, по-видимому, было бы вполне по силам взять под систематизирующий и вместе с тем содержательный, «ручной» контроль этот процесс.

Современная философия науки, как и соответствующая институция в системе факультета, в принципе уже начала такую работу, но делает это выборочно в основном через воспроизведение истории физики и примыкающих к ней областей знания, а самое главное – в основном для внешнего потребления без должного осознания важности такой работы для судеб самого философского знания в XXI в. В результате в этой работе остаются лакуны как в освоении личного научного материала, так и в составе тех философских сил, которыми располагает ныне факультет. Значительная часть этих сил расходуется либо на «философский гламур», либо на конъюнктурную административно-реформаторскую суету. С такими изъянами мы вряд ли в обозреваемое время выстроим новую картину мира, которая предполагает овладение именно целостным корпусом общенаучных понятий и претендует на формирование радикально нового постиндустриального мировоззрения.

Необходима ревизия понятий всей современной науки, в том числе и гуманитарной, выделение среди них действительно общенаучных понятий, имеющих межотраслевое хождение и несомненную мировоззренческую, а значит гуманитарную составляющую. Думается, что здесь и наших наличных философских сил окажется недостаточно, в такой интегративной работе принципиально важно участие имеющих философскую жилку специалистов всех факультетов, например, в качестве авторитетных экспертов наших по необходимости дилетантских (в хорошем смысле слова) усилий. Их предметным результатом мог бы стать словарь общенаучных терминов, знание которых, как и их междисциплинарная конвертация стало бы обязательным элемен-

том университетского образовательного стандарта, так чтобы выпускник университета был не только специалистом в определенной отрасли знаний, но и представлял, что происходит в современной науке в целом, слышал ее общий голос, понимал его судьбоносный смысл. Такой универсализм мог бы стать отличительным брэндом образования, полученного в С.-Петербургском университете, по которому часто судят о таком образовании в целом. Чарльз Сноу как-то заметил, что он запросто может определить выпускника Оксфорда по первым нескольким фразам разговора.

Не думаю, что нам следует отказываться и от идеологической составляющей, которая была характерна для университетского образования в советские времена и которая, как бы мы не оценивали сейчас ее содержание, сыграла заметную консолидирующую роль в советском обществе в критические периоды нашей истории. Конечно, марксистско-ленинскую философию и тем более историю партии, которая раньше преподавалась на всех факультетах, в наше время возрождать было бы смешно, но некая идейно ориентированная дисциплина, объединяющая всех универсантов, была бы очень даже по делу. И такой идейной дисциплиной в нашу безыдейную эпоху могла бы стать философски осмысленная правда о нашей собственной национальной судьбе. Сейчас эту интеллектуальную нишу, с которой в России собственно и начиналась философия, успешно осваивает публицистика, причем преимущественно апокалипсического, скандально-эпатирующего толка. Ныне на кафедре истории русской философии, как и кафедре социальной философии и философии истории усилиями ряда сотрудников накоплен определенный материал, который мог бы составить основу общеуниверситетского курса под условным названием «Россия как мировая цивилизация» или «Духовные основы Российской цивилизации». Думается, что используя такие проверенные временем традиционные способы нашего укоренения в культуре мы преуспели бы гораздо больше, чем в философски сомнительном уровне делегии по образцам некоего новомодного Болонского процесса.

С. А. Троицкий

ОБРАЗ «ЧУЖОГО-СИЛЬНОГО» В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Нередко в произведениях народной культуры, как правило, в устных, упоминается персонаж, способный произвести глобальные изменения в жизни либо отдельного представителя, либо сообщества в целом. Важными характеристиками этого персонажа является его постоянное отсутствие в пространстве повествования и возможность появиться. Пространственные характеристики – одно из самых важных черт традиционного сознания. Даже время может быть представлено пространственно, и можно говорить о слиянии времени и пространства в одно (хронотоп).

Пространство в традиционной народной культуре разделено на свое и чужое. Свое определено и определено, ограничено либо территорией обитания сообщества, либо пространством повествования. В отличие от этого, своего пространства, чужое всегда открыто, оно находится по ту сторону границ. В связи с пространственным представлением нормативного поля, в традиционной культуре источник нарушения норм также соответствующим образом определен пространственно. Все близкое, понятное, привычное – это свое, а все запредельное содержится или происходит с другой стороны границы своего-чужого. Оттуда приходит и разрушитель, который не вписывается в существующие общественные и культурные отношения, а потому не просто не может быть принят сообществом, но, более того, должен по определению содержать в себе источник нарушения норм – скверну, т. е. должен быть немедленно исторгнут (уничтожен), если он уже пришел. Отторжение чужого возможно, только если чужое слабее, но в ситуации, когда является «чужое-сильное», которое способно изменить жизнь сообщества или его члена, может быть только один способ от-

торгнуть – это предотвратить его появление через обращение к нему с просьбой о продолжении его отсутствия. Таковы заговоры, заклятия, таковы, на наш взгляд, и некоторые колыбельные.

Этот образ отсылает к постоянно существующей дихотомии «свое-чужое», символизируя стихию «чужого». Способность принести перемены определяет его как сильное существо, поэтому назвать этого персонажа можно «чужой-сильный». Такое название кажется наиболее подходящим, поскольку передает сущность, но не называет никакого конкретного имени (известен не один такой персонаж, в разных регионах свой, но сущность сохраняется везде одна). Самое простое и близкое объяснение «чужого» можно сделать через соотнесение его с пространством хтонического, с пространством смерти. Такое объяснение позволяет понять отношение к «чужому» в традиционной народной культуре, но не раскрывает полностью суть явления. Хтоническое близко по своей сути чужому пространству и иногда с ним сливается, но это происходит не всегда и не полностью. А в некоторых традиционных культурах, хтоническое пространство представлено замкнутым, имеющим четкие границы, по аналогии с пространством существования, «своим» пространством.

Отчуждение, принадлежность к «чужому» пространству проявляется как немота, поэтому преодоление немоты, установление контакта, прежде всего, словесного является верным способом преодоления отчуждения. Свидетельств тому огромное количество как в фольклорных произведениях, так и в исторических свидетельствах об отношении к «немцам». Однако немцы практически не являются носителями функций «чужого-сильного», скорее, наоборот, имеются в виду живущие в «своем» пространстве, подчиняющиеся «своей» нормативности они предстают зачастую как персонажи комические, персонажи, которые могут быть названы «чужие-слабые», угрозы для «своего» бытия не несущие. В отличие от них, «чужой-сильный» вторгается (может вторгаться) в «свое» пространство, разрушая его целостность, будучи носителем «чужой» нормативности, он поэтому представляет угрозу для «своего» нормативного поля, следовательно, для целостности Космоса.

В литературу прочно вошел термин «антимир» для обозначения противоположного «своему» пространства. Антимиру сопутствует соответствующее поведение, названное «антиповедением». В ситуации с «чужим-сильным» мотив антиповедения периодически может быть отмечен. Так, например, в некоторых рассказах о «чужом-сильном», например, о Буке, упоминается то, что одет он в вывернутый наизнанку, шерстью наружу, тулуп. Однако «антиповеденческая» характеристика «чужого-сильного» является лишь дополнительной, и возникает она в результате того, что обыденное сознание связывает его с хтоническим пространством, антимиром. Вполне закономерный в этой ситуации вопрос о тождестве образов трикстера и «чужого-сильного», по всей видимости, можно решить лишь отрицательно. Трикстер и «чужой-сильный» выполняют абсолютно различные культурные функции. Трикстер является двойником (близнецом, тенью) культурного героя, это – герой с приставкой «анти», именно его в полной мере характеризует антиповедение. В отличие от него «чужой-сильный» может, конечно, вести себя как представитель левого мира, как трикстер, но это не исчерпывает его сущности. «Чужой-сильный» не принадлежит той традиции, в которой он исполняет свою роль, он не просто существо левого ряда, он из ниоткуда, извне культуры, что и делает его страшным и опасным. Путешествие в пространство хтонического вполне возможно, в нем нет ничего неизвестного, непонятого, оно совершалось неоднократно (вспомним народные сказки или обряды, связанные с антиповедением), но нет возврата оттуда, где пропасть, где край Космоса (земли). Вероятно, первоначально край земли начинался за видимыми пределами территории обитания сообщества, на территории «чужого», при этом, чужое никак не является синонимом хтоническому. Расширение «своего» пространства, удаление края земли в народном сознании происходило постепенно, благодаря странникам, путешественникам и их рассказам.

Сон, как путешествие в пространство смерти, концентрирует вокруг себя ритуалы, связанные с моментом умирания. Смерть выступает как запредельно глубокий сон. Процесс засыпания ритмически выстраивается по аналогии с оплакиванием, вокруг которого сосредоточены проявления высокого, медленного, «плачового» ритма. Во многих

колыбельных песнях встречаются ссылки или прямые обращения к смерти, ее носителям или связанным с нею символам. Не полностью выработанная разделенность пространств хтонического и чужого позволяет чужому проявлять себя в моменты устного обращения человека к смерти. Более того, многие колыбельные, скорее всего, генетически напрямую связаны с заклятиями, заговорами. Поэтому в них и происходит устное обращение к смерти или к чужому с тем, чтобы повлиять на эти пространства.

Сакральная сила «чужого-сильного» персонажа дает возможность использовать его упоминание для устрашения детей: «Спи, а то Бабай придет!», «Не будешь слушаться – Бабай заберет!» и т. п. В Кировской области вместо Бабая обращаются к авторитету Буки: «Не балуйся, а то Бука заберет!» (по сообщению М. Л. Киреевич, г. Омутнинск Кировской области). Также существует версия с упоминанием Бабы Яги. Такая воспитательная функция встречается практически в любом «чужом-сильном» персонаже. Благодаря ей происходит формирование у слушателя представления о запрете, т. е. приобщение его к определенному нормативному полю. В культуре, по всей видимости, устрашающий образ необходим.

Вероятно, самым древним образом «чужого-сильного», связанным еще с тотемно-анимистическими представлениями и соответствующим уровнем фольклора, является Волк:

...Придет серенький волчок,
Тебя схватит за бочок
И утащит во лесок
Под ракитовый кусток...¹

Помимо перечисленных, «чужой-сильный» может выступать и в виде Дядьки (вариант «...Дядя заберет», «...Тетя заберет»), и в виде Чужака:

...Баю-баюшки-баю!
Не ругаю, не браню,
Спать уваливаю,
Приговариваю:
– Уж ты, сыночка, ляг,
Не пришел бы к нам Чужак,

¹ Баю-баюшки-баю. Русские народные колыбельные песни. – СПб., 2010. С. 36.

Чужак с бородой,
Возьмет Коленьку с собой!..¹

В советском обыденном сознании функциями «чужого-сильного» был наделен милиционер. Образ милиционера был наделен чертами устрашающими, вероятно, в силу причин политических, происходило это на уровне подсознания. Ведь именно с милицией была связана карательная функция, усиленная репрессиями 1930 – нач. 1950-х гг. Милиционером пугали в случае непослушания, в сознании он выступал как «чужой», способный забрать (см. рассказ Н. Н. Носова «Милиционер»).

Но наиболее интересным примером образа «чужого-сильного» в культуре является, на наш взгляд, Бабай (существует вариация «Бобай»):

Баю-баю-баю-бай,
Приходи, старик Бабай!
Приходи, старик Бабай,
Коням сена не давай.
Кони сена не едят,
Все на Ванечку глядят.
Ваня спит по ночам
И растет по часам
Баю-баю-баю-бай,
Не ходи к Ване, Бабай!²

Бабай – фольклорный персонаж, сейчас встречающийся в фольклоре жителей Урала и Архангельской области, в других областях как герой повествования уже практически отсутствует. Скорее всего, это связано с тем, что Урал, Архангельская область являются регионами, которые, во-первых, менее подвержены различным культурным влияниям, нежели центральные регионы, а во-вторых, находятся в непосредственной близости к территории проживания тюркских народов, в культуре которых и существует слово «бабай». Очевидно, в остальных регионах Бабая вытеснила Баба Яга, исполняющая кроме своих традиционных функций, еще и функцию «чужого-сильного» («Спи, а то Баба Яга заберет!», «Сейчас Бабе Яге отдам!»).

По структуре колыбельная, текст которой приведен выше, похожа на традиционные заклятия. Кроме того, упоми-

¹ Там же. С. 8.

² Другие варианты см.: URL: www.babytel.ru/article/text.

вание в процессе повествования коней, которые были тотемным животным не только у славян, является предупреждением о том, что «кони сена не едят», которое, по всей видимости, направлено на предотвращение падежа коней от отравления (еда от чужого – источник смерти), все это сообщает нам о сакральности рассматриваемого текста. Во всех колыбельных, где упоминается Бабай, речь идет о его возможности забрать ребенка.

Бабай здесь выступает как представитель чужого пространства, вместе с тем, он – источник смерти. Он может принести сон, т. е. временную смерть, или смерть навсегда. Поэтому в начале колыбельной его приглашают – для усыпления, но в конце все-таки просят не приходить, чтобы он не принес с собой смерть. Упоминание Бабая, обращение к нему сопровождается сакральным «баю-баю-баю-бай», так же, как и упоминание другого подобного персонажа в колыбельных.

Само имя Бабай, столь созвучное традиционным колыбельным заклинаниям «баю-бай», по всей видимости, пришло в фольклорные произведения из культуры тюркских народов. Слово «бабай» в языках, имеющих тюркское происхождение или оказавшихся под их сильным влиянием (татарском, башкирском и др.), означает «дедушка», «старик», «почитаемый человек»; устаревшее значение – «старый татарин». По всей вероятности, бабай в тюркской культуре – это изначально умерший прародитель, праотец рода¹, который принял черты божества. Деревянные идола, ставившиеся на распутьях дорог татаро-монгольскими племенами во время завоевания, назывались «Бабай Ага», название идола свидетельствовало об уровне почитания («Бабай Ага» с тюркского – «старый господин», «старик-начальник»).

В связи с этим интересно вспомнить роль развилок в архаическом сознании, отразившуюся, в частности, в русских сказках («Сказка об Иване-царевиче, жар-птице и сером волке», «Сказка о молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде» и др.), во-первых, а во-вторых, необходимо отметить если не прямую генетическую связь, то, по мень-

¹ См.: Фрейденберг О.М. Введение в теорию античного фольклора // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1998. С. 36–41.

шей мере, сильное влияние идола Бабай-Ага на образ Бабы Яги в русской народной культуре. Безусловно, ее образ является наиболее сложным в русском фольклоре, он состоит из множества уровней, поскольку складывался под влиянием самых разных культурных традиций. Наделение ее функциями «чужого-сильного» отсутствует в традиционных фольклорных произведениях, поскольку там она предстает, как хозяйка (хозяин) запредельного мира, но силы ее недостаточно, чтобы границы нарушать, следовательно, приходиться в «свое» (человеческое) пространство. Наоборот, чтобы попасть в ее владения нужно проявить некоторую активность, преодолеть преграды¹. Она, хоть и управляет хтоническим пространством, запредельным, но подчиняется нормативности «своего».

Образ Бабая, пришедший в русскую культуру из тюркской, и утвердившийся в период татаро-монгольского нашествия, соотносится с образом «татарина»-захватчика, чужого и сильного существа, приносящего смерть и разорение, уничтожающего все на своем пути. Поэтому кроме архаического изначального танатологического смысла слова «Бабай», для славян, оказавшихся на захваченной территории, добавилось еще и вполне реальное воплощение – «старый татарин». Уже упоминавшиеся идолы Бабай Ага выполняли не только ритуальную функцию, они также являлись своего рода пограничными отметками, знаками действия административно-налоговой системы деления территории. Каждая единица такого деления подпадала под действие сборщиков дани (бэсурменов), руководившихся своим старшим, которого, возможно, и называли уважительно «Бабай-Ага». Однако он сам по дворам, собирая дань, не ходил, а для плательщиков был личностью «мифической». Эта таинственность сыграла свою роль в формировании образа как самого Бабая, так и Бабы Яги. Поскольку имели дело плательщики дани лишь с простыми бэсурменами, которые могли в случае чего и жестоко наказать, и взять слишком много, постольку в образе Бабая и зафиксировались такие черты, как жестокость и жадность, способность и сила забирать.

¹ См. описание образа: *Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1946.

Внешне Бабай представляется в фольклоре «темным» косматым кривобоким стариком маленького роста с палкой, котомкой или большим мешком. Интересно, что прообраз – это почитаемый дедушка, а образ Бабая носит отрицательный характер с соответствующими характеристиками. Постепенно Бабай настолько плотно вошел в культуру, перенял на себя некоторые черты персонажей домашней народной демонологии (домового, банника и т. п.), но функционально остался все-таки «чужим-сильным».

Помимо имени «Бабай» встречается еще и уменьшительно-ласкательная форма – Бабайка (см., например, в «Толковом словаре живого великорусского языка» Владимира Ивановича Даля»). Это, по всей видимости, вариант переходный от Бабая к Бабе Яге, поскольку представляется в разных случаях по-разному, то как старик, то как старуха.

Такие трансформации, которые прошел образ Бабая, являются типичными для персонажей «чужих-сильных». Именно с его помощью можно наиболее аутентично передать содержание и функциональную нагрузку подобных персонажей. В связи с этим, кажется возможным распространить на образ «чужого-сильного» название Бабайка (Бабай) по аналогии с Трикстером, отказавшись от весьма громосткого условного функционально-описательного обозначения.

А. В. Костомясова

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Р. Ю. ВИППЕРА

Историко-культурологические воззрения Р. Ю. Виппера (1859–1954) были отражением общей ситуации развития общественных наук конца XIX – начала XX вв. Кризис идей эволюционизма привел к утверждению сравнительно-типологического подхода в формировании исторической картины мира (К. Леонтьев, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер). Если ранее в методологии общественных наук господствовало гегельянское правило: «во всяком явлении, учреждении, идее видеть, прежде всего, момент развития, и сумму предшествующего развития, разлагать каждый изучае-

мый факт на его исторические составные и выстраивать к нему целую генеалогию, оценивать вещь ее историей и успокаиваться, найдя всякому предмету его историческое место»¹. Теперь, «социально-философскую мысль занимает помимо уяснения фаз исторического развития и хода его движения, помимо индивидуальности места и времени в учреждениях и понятиях, еще человеческое вообще под какими бы то ни было формами»².

Сообразно этой методологии Роберт Юрьевич разрабатывает оригинальный концепт культуры в рамках своей историко-философской системы. К числу работ, затрагивающих данную проблематику, можно отнести – «Очерки теории исторического познания» (1911), «Две интеллигенции» (1912), «Война и демократия» (1917), «Судьба религии» (1921), «Иван Грозный» (1922), «Круговорот истории» (1923), «Гибель европейской культуры» (1923), «Коммунизм и культура» (1925).

Историк отмечает сложность строения культуры, выявления ее активных и пассивных элементов. Он не стремится устранить принцип социальной иерархии элементов жизни. «В самом деле, мы должны признать, что в целом ряде человеческих действий обнаруживается непосредственное приложение органических сил, как бы продолжение того, что дает окружающая человека природа, поскольку и самого человека она захватывает в свою жизнь. С другой стороны, в целом ряде других действий мы должны признать выражение рефлексии, работы человеческого отвлечения, изобретения, новаторства, как бы особенно сосредоточенной, проникнутой сознанием энергии»³.

Крайне трудно провести границы между органической и культурной сферами, так как они образуют множество незаметно отдаляющихся друг от друга градаций, множество повышений от крайности органической к крайности культурной. Во всякой действительности перед нами выступают не все градации в последовательном порядке, имеется скорее спутанный, смешанный подбор элементов, градаций

¹ *Bunnep P.Ю.* Новые направления в философии общественной науки // *Bunnep P.Ю.* Две интеллигенции и другие очерки. – М., 1912. С. 148.

² Там же. С. 154.

³ *Bunnep P.Ю.* Очерки теории исторического познания. – М., 1911. С. 231–232.

разного происхождения, разного возраста. Невозможно выявить линейное, поступательное движение культуры. Для Виппера культурный элемент не возрастает в современной Европе и Америке, но играет немаловажную роль уже и в раннем обществе.

«Вся деятельность человека, вся культура идет от само-сохранения, от инстинкта жизни; помимо того, человек среди самой высокой культуры вынужден постоянно обращаться к прямой мысли о сохранении своей жизни»¹. Но пути и средства организации жизни находятся на неодинаковой ступени развития. Наше существование заполняется пережитками, находясь в непосредственном соседстве с усиленным новаторством. Условия культуры большей частью остаются между собой несогласованными, жизнь всякого поколения и всякой среды является в высокой мере несистематичной, состоящей из множества иррациональностей. Так, происходит переживание старины в позднейшей культуре, совмещение культурных элементов разного возраста. Момент рационализации архаизма в ответ на реалии современности становится моментом иллюзии цельности мира культуры.

Здесь уместным будет обратиться к интерпретации Виппером феномена религии. Ученый интересовался религией, прежде всего, как социальным явлением, особым состоянием социальной психики. В духе Г. Зиммеля, он сводил ее к «религиозному чувству», психологическому феномену. Исторические формы религии для Виппера выступали в качестве одной из разновидностей «религиозной настроенности». Применительно к такой «религиозной настроенности» Виппер не ставил вопрос о преодолении предпосылок ее появления, не вел с ней борьбу².

«Вопросы религиозной истории по существу не отличаются ничем от других исторических вопросов»³. В устроении религиозных обществ, церквей он находит соединение возвышенного и материального, сплетение отвлеченных начал и практических интересов, как во всякой другой сфере человеческого быта. «Сложность явлений религиозной

¹ Там же. С. 235.

² *Володихин Д.М.* «Очень старый академик». Оригинальная философия истории Р. Ю. Виппера. – М., 1997. С. 125.

³ *Виппер Р.Ю.* Возникновение христианства. – С., 1918. С. 6.

жизни, тесное их сплетение с другими сторонами человеческого существования обязывает изучать эту область в общей исторической обстановке, ни на минуту не упуская из виду многообразность нитей, которые связывают ее с формами быта, с поворотами политики, с культурными течениями времени»¹.

Виппер относит возникновение религии к эпохе неолитической культуры. Выдвигает гипотезу о четырех периодах в развитии религиозного сознания. Первый период – это век магии, в основе которого лежит мотив обожествления человека, соответствующий необузданной свободе личности в материальной жизни. Следующий период – возникновение собственно религии, время образования больших государств, высоко технологичной культуры, опирающейся на дисциплинарный момент. Третий период – период ересей и взаимных столкновений, время критики, войны с господствующими раньше авторитетами. В завершении – период реставрации, восстановление разрушенной целостности религиозного сознания, водворение прежней системы авторитетов. Реставрационными являются всемирные религии: христианство, буддизм, иудаизм, ислам.

Четыре эпохи религиозного сознания можно рассматривать в качестве четырех сменяющихся типов. Один тип сменяет другой, но в нем всегда встречается множество пережитков старого. К примеру, учение о богочеловечестве, будучи центральной идеей христианства и буддизма, берет свое начало, по мнению Виппера, еще в старинной эпохе магии.

В ходе развития культуры получают не только большие расходящиеся ступени; рядом с ними, перебивая их, идут повторения, наряду с меняющимися качествами и действиями обнаруживаются постоянные и длительные². Виппер выявляет аналогии между развитием разных обществ; повторение социальных комбинаций, их немногочисленность, ограниченность в выборе средств и способов. Мы можем увидеть повторяющиеся идейные мотивы – идея «земного рая», идея мессианства и другие. Факт повторяемости заставляет подумать о скрытых, спящих свойствах и пред-

¹ Там же. С. 7.

² Там же. – С. 161.

ставлениях, присущих человеку. Эти свойства связаны с присутствием в природе человека и общества «постоянного элемента», который в трактовке историка близок «неизменным чертам», полученным людьми от Божественного провидения, как писал в «Новой науке» Вико.

Сам характер развития искусства может свидетельствовать об этом. «Искусство в первых шагах – беспорядочно, реалистично, в последствии – оно строго символично; анархия заменилась деспотизмом»¹. Движение к символизации присуще и другим областям мысли и творчества. Прimitивная духовная жизнь отличается «хаотическим конкретизмом», где память и воображение полны удивительно отчетливых образов, составляющих в совокупности смешение.

С развитием мышления человек начинает распределять всю окружающую природу по разрядам и категориям, вносить иерархию, учреждать власть. По принципу аналогии сходные причины в параллельных сферах (природа-человек) вызывают сходные последствия. Происходит психологическая перестановка: всю работу своего сознания человек переносит на внешний мир. Устанавливается двоемирие: один мир – хаотичный, колеблющийся, другой – стройный, ясный, доступный только особому зрению. Формируется особый век символизма – век очень продолжительный для разных обществ. Его примером может служить астрономическая символика древнего Вавилона, где земной мир является копией и воспроизведением мира небесного. В мире устанавливается вечный круговорот, закон мирового круга становится судьбой каждого периода, каждой доли целого. Человеческая жизнь начинает регулироваться циклами. «Символ становится сильнее непосредственной деятельности, энергии и впечатлительности человека; к нему тяготеют все отдельные восприятия»².

Первый век познания Виппер определяет как век хаотического реализма, второй век – век символизма, и наш век – век организованного реализма. В настоящее время опять идет поворот к символизму, «новое искусство» не является органическим движением поступательного разви-

¹ *Bunper P.Ю.* Символизм в человеческой мысли и творчестве // *Bunper P.Ю.* Две интеллигенции и другие очерки. – М., 1912. С. 183.

² Там же. С. 196.

тия, а воспроизводит метод отдаленных поколений, метод архаики.

Таким образом, анализ общих представлений Виппера о культуре позволяет сформулировать основополагающий тезис о том, что, несмотря на разнонаправленность мира культуры, условность его цельности, наличие в сознании человека и человечества «постоянных», «неизменных» элементов, все же приводит к повторяемости, цикличности развития общества.

А. В. Шалаева

ЗАМЕТКИ О ПЕРВОМ ВСЕМИРНОМ УНИВЕРСИТЕТСКОМ КОНГРЕССЕ

С 20 по 24 октября 2010 г. в городе Чанаккале (Турция) прошел первый Всемирный Университетский Конгресс, организатором и принимающей стороной которого выступил Университет имени Восемнадцатого Марта г. Чанаккале (ректор – профессор Али Акдемир)¹.

Тема конгресса звучала так: «Каковы должны быть новые цели и ответственность университетов перед вызовами глобальных проблем?». В ходе проведения конгресса был сделан шаг к учреждению изменений, которые следует предпринять политикам, бизнесменам, негосударственным организациям, студентам и университетам для того, чтобы должным образом действовать в рамках новой глобальной повестки дня.

Приготовления к конгрессу длились три года и вовлекли более двух тысяч ректоров, ученых, политиков, представителей международных негосударственных организаций и других делегатов со всего мира, представивших двести пятьдесят университетов и пятьдесят стран. Четыре сотни статей было опубликовано в двухтомном сборнике трудов конгресса на, без малого, двух тысячах страниц. Около пятисот докладчиков внесли свой вклад в пятидневную работу конгресса, рабочим языком которого был английский.

¹ В качестве поддержанного организаторами конгресса участника, автор статьи имел возможность посетить Всемирный Университетский Конгресс, принять участие в российском круглом столе «Университеты в глобальном мире: взгляд из России», обсуждениях, дискуссиях и мероприятиях конгресса. Потому автор, от лица участника излагает ход данного события, основные цели и результаты, а также содержание некоторых докладов.

Заявленные для обсуждения в рамках конгресса темы были представлены следующим образом:

- Переопределение понятия «университет» в новых условиях: понятие университета вчера, сегодня и в будущем
- Понимание и предотвращение глобального изменения климата
- Предотвращение глобального терроризма
- Искоренение глобальной нищеты
- Решение проблем глобальной миграции
- Искоренение неравенства в распределении доходов
- Искоренение несправедливости в системе здравоохранения
- Искоренение неравенства в возможности получения образования
- Предложения по предотвращению загрязнения окружающей среды
- Предотвращение существующих региональных конфликтов и появления новых
- Оберегание мира во всем мире
- Защита культурного наследия
- Разработка долговременных мер разрешения быстрого роста населения
- Расширение роли негосударственных организаций в местном и международном развитии

Если суммировать основные идеи Конгресса, прозвучавшие в выступлениях его участников, то складывается примерно следующая картина:

- На протяжении девяти столетий своей истории, как общественного института, университеты во многом определяли возможности и перспективы профессионального роста, достижений и карьеры во всем мире. Хотя без высшего образования возможно расти профессионально в социальной, политической и коммерческой сферах, традиционно путь к успеху проще проложить, имея университетскую подготовку.
- Высшее образование дает студентам представление о мировых проблемах, эрудицию, понимание других и такие способности, как восприимчивость к социальным и гуманитарным проблемам, которые, в свою очередь, не отстают от исследований и высшего образования, а, напротив, связаны

с ними. Более того, городское, региональное и национальное развитие и установление мира во всем мире – это не те задачи, которые можно разрешить без интеллектуальных «преимуществ», которые дает высшее образование. Сегодня университеты не могут осуществлять своих функций, отгораживаясь от проблем общественной жизни и гуманитарных проблем. Вместо этого университеты должны принять на себя ответственность по разрешению, предотвращению и преодолению глобальных проблем.

• В глобальном масштабе стоит обратить внимание на систему высшего образования, включающую в себя восемнадцать тысяч университетов и более чем сто пятьдесят миллионов студентов по всему миру. Для того чтобы быть конкурентоспособным в этом секторе, институты высшего образования должны применять все новые методы для привлечения студентов. Помимо кафедр и факультетов, организуемых для обеспечения специализации в образовании, университеты также должны создавать новые факультеты, колледжи и кафедры, которые могли бы участвовать в предотвращении глобальных проблем, а также обеспечивать осведомленность негосударственных организаций. В данном контексте университетам следует внести изменения в учебные планы, исследовательские области и возникающие исследовательские центры в соответствии с глобальными проблемами. Например, такая дисциплина, как «Глобальные Проблемы» должна присутствовать в учебной программе каждой кафедры. Курсы и исследовательские центры должны быть сформированы с учетом негосударственных организаций, изменения климата, миграции и неравноценного распределения доходов; профессионалы, лидеры, руководители и антрепренеры которые будут вносить свой вклад в решение данных проблем, должны получать образование и практику в университетах.

• Для достижения важной и значимой позиции в бизнесе, социальной и политической жизни, или в негосударственных организациях, получение университетского диплома, или степени исключительно необходимо. Однако университетам недостаточно просто служить инстанцией выдачи дипломов и степеней, потому необходимо артикулировать расширение и переопределение ролей и задач университетов. Сегодня университеты не могут работать изолированно

от социальных и гуманитарных проблем и кризисов, переломов. Напротив, в дополнение к трем общепринятым их функциям (обучение-образование, исследовательская работа, общественная работа) они должны включать в список своих задач разрешение и предотвращение глобального терроризма, глобального потепления, стихийных бедствий, кризисов, глобального голода, несправедливости в распределении доходов, неудовлетворительности систем здравоохранения и образования, региональных конфликтов, и бедствий, связанных с глобальной миграцией. Усиление, согласно статистике, проявления вышеперечисленных проблем требует участия университетов в их разрешении, как количественного, так и качественного. «Университеты мира объединились для обсуждения глобальных проблем», – такова главная посылка Заключительной декларации Конгресса, оглашенной на заседании заключительной секции.

В конгрессе приняли участие представители стран Европы, Австралии, Соединенных Штатов Америки, Африки и Азии, а также России. В течение пяти дней проведения конгресса обсуждение проходило в рамках четырнадцати блоков тем, каждый из которых включал соответствующие заседания секций и круглых столов, проходивших ежедневно одновременно в девяти конференц-залах. Из числа многочисленных секций конгресса Россию представлял круглый стол «Университеты в глобальном мире: взгляд из России», состоящий из делегатов из России, представивших точку зрения университетов Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода и Йошкар-Олы, в количестве семи человек.

Генеральной линией проходивших обсуждений стала тема глобализации и ее влияния на проблемы, формы, содержание и перспективы университетского образования. Руководитель секции, декан Факультета социальных технологий, д-р филос. наук, проф. В. П. Шалаев (Марийский Государственный Технический Университет) представил аудитории доклад на тему «Национальная безопасность и университетское образование перед вызовами глобализации и западофикации». По мысли В. П. Шалаева, всякая глобализация имеет субъекта, всякая глобализация – борьба этого субъекта за природные и человеческие ресурсы. Современная глобализация предстает перед нами как западная модель организации и развития мира, которая является

экономической глобализацией и капитализацией мира (в переключке с идеями К. Маркса). Такая модель глобализации выступает симбиозом индустриализации и либерализации, а для ее продвижения используются финансовые, индустриальные, политические и либеральные методы. Существенна роль мировоззрения в продвижении западных глобализационных идей и процессов в мире. Мировоззрение является самым коротким и самым действенным фактором влияния на общественные процессы в мире. Опираясь на манипулятивные изменения в индивидуальном и общественном сознании, мировоззрение выступает важным фактором общественного развития.

Таким образом, современная модель глобализации как западофикация представляет собой уподобление и управление не западным миром. В данном контексте университеты выступают аттрактором глобальных общественных процессов, находящихся под влиянием интересов западного капитала, экономики и политики. В условиях западной модели глобализации университетское образование и университеты сами по себе оказываются «фабриками» западной модели глобализации. В. П. Шалаев отметил, что современное университетское образование выступает как фактор общественной унификации и стандартизации в интересах западной модели глобализации. Здесь автором доклада вводится понятие национальной безопасности, которая в контексте современного университетского образования в глобализирующемся обществе проявляет себя как способность обществ к самоорганизации. Отсюда следует вывод о том, что стандартизированное университетское образование оказывается угрозой национальной безопасности и самоорганизации обществ и мира. Потому возникает необходимость творческого разнообразия (многообразия) национальных образовательных моделей, как важнейшего условия устойчивого развития не только образования как важнейшего социального института, но мира в целом.

Под влиянием западофикации национальное университетское образование отделяется от экономических традиций страны и культурной почвы, и становится фактором, содействующим вненациональным формам культурной и экономической организации жизни людей, восполняя недостаток в интеллектуальной силе и природных ресурсах стран запа-

да и их капитала. В итоге, по мысли В. П. Шалаева, «свободный обмен природным, серым веществом (интеллектом)», активным трудовым ресурсом в мире, на самом деле служит интересам поддержки активности западного капитала и западных стран, за счет ресурсов не западного мира. В этом процессе «серое вещество» (интеллект) должно становиться постепенно центральным фактором влияния на фактическую национальную безопасность стран и народов мира, важным фактором экономической и политической самостоятельности и перспектив этих стран и народов в будущем.

Следующий доклад в рамках российского круглого стола на тему «Университеты в условиях сетевого общества» сделал д-р филос. наук, проф. А. М. Бекарев (Нижегородский государственный университет). В докладе в фокусе внимания находится управление знанием в классических университетах. Автор делает акцент на том, что в настоящее время университеты существуют и развиваются в условиях системы сетевых организаций. В пространстве глобальной экономики первая и лидирующая роль принадлежит финансовым сетям (таким как JP Morgan или City Group и т. д.). На втором месте торговые сети (например Walt Mart или M&S). Глобальные многонациональные корпорации занимают третью позицию в мире глобальной экономики (например, Toyota, Motorola или Caterpillar). Все сетевые организации работают в глобальном пространстве информационных сетей (например, Интернет).

Помимо системы сетей, отмечает А. М. Бекарев, можно определить еще три особенности современного глобального общества: быстрое распространение глобальных и транснациональных компаний, которые предоставляют рабочие места; массовый нómáдизм (как в виртуальной, так в действительной реальности); разрастание диаспор. Нации и экономические корпорации (финансовые, торговые, и промышленные сети компаний) имеют схожий круг фундаментальных ценностей современного общества, включающих капитал (собственность), власть и славу. Человеку для получения капитала и других ценностей необходимо обучение и образование. Конечно, можно получать фундаментальные знания и интереснейшую информацию о далеких звездах или исторических событиях. Однако управляющие и работ-

ники экономических компаний должны обладать совершенно определенными навыками и профессионализмом. Такой профессионализм, по мысли А. М. Бекарева, – не единственно информация и знание. Взрослый человек может приобретать профессиональный навык в специализированном университете или школе бизнеса. Классический университет также может давать такие навыки, но зачастую он дает лишь фундаментальные знания и информацию. Потому, сделал ударение докладчик, вопросы управления знанием получают особое внимание в его сообщении. Основной вопрос в этом контексте – это качество образования в классическом университете. Здесь предметом и целью управления знанием выступают не продажи, но совместное производство. Такое совместное производство устанавливается двусторонне: как создателями возможностей, так и потребителями профессиональных навыков. Можно говорить об эффективности системы производства знания. Основной целью высшего университетского образования проф. А. М. Бекарев называет наделение такими способностями, которые давали бы возможность умножать знания и профессиональные навыки людей в условиях сетевого общества.

В рамках круглого стола «Университеты в глобально мире: взгляд из России» также выступил д-р соц. наук, проф. В. И. Ильин (Санкт-Петербургский государственный университет). Тема его доклада звучала следующим образом: «Университеты в лице вызовов общества потребления». Автор определяет общество потребления как круг общественных отношений, общественных институтов, который нацелен на соответствие индивидуальным потребностям и фантазиям потребителей. Такой тип общества продвигает идеи индивидуализации, «власти потребителя», логику потребительски ориентированной экономики, – это и есть современное нам общество. Университеты общества потребления оказываются институтами, ориентированными на рынок, что означает, следующее: университеты рассматривают потенциальных студентов и их семьи как потребителей и источников дохода. Потребление изменяет восприятие образования как ценности. Есть две группы наиболее популярных профессий, по мнению В. И. Ильина. Образование в гуманитарной сфере популярно в качестве

наиболее простого пути получения диплома. Парадокс здесь заключается в том, что немногие в действительности собираются работать в этой сфере. Юриспруденция, менеджмент и экономика особенно популярны, поскольку считается, что такие дипломы дают наибольшую гарантию привилегированного положения на рынке труда. Это выступает ярким примером приобретения иллюзий, поскольку наблюдается очевидное перепроизводство специалистов с такими дипломами. Однако, университеты следуют логике рынка: «Если вы готовы покупать иллюзии, мы готовы их продавать» (в 1990-е гг. многие российские технические институты и новые частные школы открыли собственные кафедры юриспруденции, в результате к 2008 г. эти кафедры выпустили семьсот пятьдесят тысяч студентов).

В заключение проф. В. И. Ильин отмечает, что общество потребления является составной частью глобализации. Эти два феномена стимулируют друг друга. Можно выделить несколько направлений в глобализации российских университетов. Направления эти следующие. Российские университеты после десятилетий изоляции стали открыты для мирового интеллектуального рынка. Многие иностранные книги переведены на русский язык и ввезены в страну. Все больше российских преподавателей и студентов включаются в систему научных обменов. Многие российские студенты стремятся продолжить обучение за границей. Часть российских ученых вовлечена в систему мирового рынка труда. Российские университеты в поисках выгоды нацелены на привлечение иностранных студентов. Система высшего образования в России вступила в Болонский процесс.

Таким образом, по мысли В. И. Ильина, появление и развитие общества потребления в России порождает совершенно новую экономическую, социальную и культурную среду существования университетов. В этих условиях последние демонстрируют довольно противоречивую стратегию действий, ведущую и к положительным, и к отрицательным последствиям. Их равновесие до сих пор неустойчиво и туманно.

Стоит обратить внимание и на доклад канд. филос. наук, доц. С. Л. Шалаевой (Марийский государственный университет), озаглавленный так: «Метаморфозы межпоколен-

ных отношений как глобальный мировоззренческий конфликт и новый вызов университетскому образованию». В докладе С. Л. Шалаевой рассматриваются отношения двух социальных структур общества – Мира Детства и Мира Взрослых, которые в современном мире начинают характеризоваться ростом конфликтности и во все большей степени принимают превращенные (искусственные) формы. Сложность и противоречивость этих отношений объясняются комплексом причин. В качестве главных причин автор выделяет изменение численных диспропорций между взрослыми и молодыми поколениями в обществе, структурные и функциональные аспекты кризиса традиционной семьи, резкое падение рейтинга семьи как ценности и как социального института.

По мнению С. Л. Шалаевой, в атмосфере роста влияния глобальной цивилизации потребления дети во все большей степени становятся плацдармом победы технической культуры и инструментализма над гуманитарной культурой и духовностью. Детство воздвигается современным обществом на пьедестал высокой значимости и образца для подражания взрослых. Все яснее виден сдвиг в передаче социально-культурного опыта от детей ко взрослым. Метаморфозы в отношениях разных поколений становятся все более хаотичными и непредсказуемыми. Эти метаморфозы ставят под вопрос сохранение человеческой цивилизации в равновесной форме, резко обозначают задачу фиксации проблемы отношений между поколениями и практического освоения этой проблемы на основе принципа гармонизации в условиях университетского образования. А потому представляется принципиально важным для дальнейшего, адекватного потребностям общества, развития современного социально-гуманитарного знания введение в его структуру особого междисциплинарного сектора исследования и решения проблем, связанных с Миром Детства и его отношениями с Миром Взрослых. Например, чрезвычайно актуальным с точки зрения подготовленности профессионалов в таких сферах, как образование, воспитание, медицина, социальная работа, право, СМИ и т.д., является введение в систему их подготовки в университете специальных курсов, а также введение в базовые учебные курсы тем, связанных с изучением этой проблемы и технологий ее смягчения и преодо-

ления в обществе. Такой, адекватный общественным изменениям, ответ университетского образования, как отметила С. Л. Шалаева, будет прямым подтверждением способности университетов решать глобальные задачи, встающие перед мировым обществом в целом и его отдельными регионами в частности.

Всемирный Университетский Конгресс был насыщен богатым кулуарным профессиональным общением. Участники представляли как техническую, так и гуманитарную науку, как фундаментальную, так и прикладную. В конгрессе приняли участие ученые, исследователи, организаторы науки и образования, стоит отметить, что большинство участников являлись руководителями, исполнителями общественных функций в соответствующих университетах. Организатор форума – Университет имени Восемнадцатого Марта г. Чанаккале заключил более десяти партнерских соглашений о сотрудничестве с различными университетами мира. Всемирный Университетский Конгресс выступил универсальной платформой для налаживания связей и заключения партнерских соглашений и договоров между различными университетами стран участниц. Ответственные представители университетов имели возможность проводить переговоры, охватывавшие широкий спектр учебных и научных направлений развития и сотрудничества.

Баир Дугаров

СТРУНА ЗЕМЛИ И НЕБА



Баир Сономович Дугаров – народный поэт Бурятии, доктор филологических наук, заслуженный деятель культуры Российской Федерации и Республики Бурятия, лауреат Государственной премии Республики Бурятия в области литературы и искусства, член Союза писателей СССР и России.

Родился в 1947 г. в с. Орлик Окинского аймака Бурятии. Автор двенадцати поэтических сборников, выходящих в Улан-Удэ, Иркутске и Москве: «Золотое седло», «Горный бубен», «Дикая акация», «Городские облака», «Лунная лань», «Всадник», «Небосклон», «Звезда кочевника», «Струна земли и неба» и др. Стихи Баира Дугарова печатались в журналах «Москва», «Октябрь», «Смена», «Сибирские огни», «Байкал», в альманахе «День поэзии», в газетах «Литературная газета», «Литературная Россия», «Комсомольская правда» и других изданиях, переводились на монгольский, латышский, болгарский, венгерский, английский, французский и другие языки.

Баир Дугаров переводит стихи бурятских и монгольских поэтов на русский язык. Им осуществлены переводы лучших образцов бурятской народной поэзии, составивших книгу «Алтаргана», выдержавшую два издания.

Одной из особенностей поэтического творчества Баира Дугарова является философичность, обусловленная своеобразным и глубоким пониманием жизни. В его стихах органично сочетаются национальные бурятские мотивы с мелодикой русской поэзии, и в этой гармонии заключается удивительная сила поэтического слова Баира Дугарова.

Ниже публикуются стихотворения из сборника «Струна земли и неба», вышедшего в Улан-Удэ в 2008 г.

ВОПРОС

У вечной звезды я спросил на рассвете:
«Что значит мой свет, если нету бессмертья?
Что значит мой голос на этой Земле,
такой незаметный в космической мгле?»

Звезда не ответила, тая в тумане.
Неужто в безмолвии суть мирозданья?
И солнце дрожало на капельках рос.
Был смертен мой голос, но вечен вопрос.

ЗНАКИ

Отзовется ли возраст мечтательный?
Постигается свет через мрак.
И сутулится знак восклицательный,
превратясь в вопросительный знак.

Кто запомнил уроки мыслителей,
что молчаньем ответить могли?
И качается знак вопросительный,
опираясь на точку Земли.

СЕНТЯБРЬ

Облако тает в вечерней мгле.
Яблоко катится по земле.
В светлую рощу уводят следы.
Это сентябрь твоей красоты.

Тихой улыбкой к тебе прикоснусь,
чтоб не окликнуть вчерашнюю грусть.
Листья, что долго кружат у земли,
это усталые звезды твои.

Может быть, время уйдя не ушло.
И на душе почему-то светло.
Это вечерняя всходит заря.
Это встречаются два сентября.

В СТАРОМ ДОМЕ

В холодном доме тишина –
молчанье тех, кого уж нет,
молчанье тех, кем был согрет
багульник голый у окна.

У роцц, за пазухой снегов
перевести б немножко дух.
Но боже мой, как режет слух
недвижный маятник часов.

Любовью, памятью я жив на свете,
и я несу, как завещанье, свет
всех тех, кого уж нет тысячелетья,
кого вчера лишь только нет.

И если мне под этим небосводом
дано любить и помнить много лет,
то лишь затем, чтоб я озвучил словом
молчанье тех, кого уж нет...

Вновь под кистью оживают
нити тонкие мгновений.
Вновь под кистью проступают
блики тьмы и бег оленей.

И смешались полночь с днем,
явь вчерашняя со сном.
Превратились в были сказки.
Все в одну смешались краски.

Век грохочет. Дремлет гений.
Искра божья в светотени.
И, как сон, в тяжелом сне,
снится кисть сама себе.

Я отпускник, я чуточку бездельник:
не день, а целый месяц – выходной.
Забыл, что существует понедельник,
наедине с природой и собой.

В зеленых водах тени чаек тают.
Всю жизнь глядел бы, слушал и молчал.
Счастливые часов не наблюдают,
особенно, когда с тобой – Байкал.

С какой-то заповедью вещей
ты подарил мне, небосвод,
свои божественные вещи:
простор земли и глубины вод.

Мне жить бы зверем ясноглазым,
не ведая, к чему твой дар.
Но ты еще мне душу дал,
еще ты дал мне – разум.

СТЕПЬ

На мохнатых конях пронеслось мое смуглое племя.
Возносило, карало его беспощадное время.
Молоко матерей безымянных дарило бессмертье.
И пришел мой черед появиться на горькой планете.

Степь моя! Из провала веков, из рассеянной тьмы
по извечному кругу плывут неподвижно холмы.
Я трава в человеческом облике, только мгновенье
бесконечного этого круговращения.

Знаю истину: мертвые – вечные корни живых,
корни дальних потомков твоих и моих.
Степь, спасибо тебе за сказанья, ветра, небосклоны
и прости, что страшусь твоего материнского лона.

АВТОРЫ НОМЕРА

БРОДСКИЙ Александр Иосифович, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ВЫЖЛЕЦОВ Геннадий Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ

ДУГАРОВ Баир Сономович, народный поэт Бурятии, доктор филологических наук, заслуженный деятель культуры Российской Федерации и Республики Бурятия

ДУДНИК Сергей Иванович, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета СПбГУ

ЗЕЛЕВСКА-РУДНИЦКА Беата, доктор философии Варминско-Мазурского университета (Ольштын, Польша)

КОЛЕСНИКОВ Анатолий Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета СПбГУ

КОНДРАТЕНКО Константин Сергеевич, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

КОСТОМЯСОВА Анастасия Валерьевна, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

МАЛИНОВ Алексей Валерьевич, доктор философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

НИКОНЕНКО Виталий Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ОСИПОВ Игорь Дмитриевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ПАВЕНКОВ Олег Владимирович, аспирант кафедры философской антропологии философского факультета СПбГУ

ПУТИНА Екатерина Михайловна, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

РУКАВИШНИКОВ Алексей Борисович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета СПбГУ

РЫБАС Александр Евгеньевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

СВЕТЛОВ Роман Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета СПбГУ

СТЕПАНОВА Анна Сергеевна, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена

СУНЯГИН Герман Филиппович, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии философского факультета СПбГУ

ТИХОНОВА Элеонора Викторовна, кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Арзамасского государственного педагогического института им. А. П. Гайдара

ТРОИЦКИЙ Сергей Александрович, кандидат философских наук, ассистент кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ШАЛАЕВА Анастасия Владимировна, студентка 4 курса философского факультета СПбГУ

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 22

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 7.12.2010. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 15,6. Тираж 200 экз. Заказ № _____ .
Типография Издательства СПбГУ
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41
