

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

# ВЕСЕ

ЖУРНАЛ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ

24



Санкт-Петербург  
2012

**ВЕЧЕ**

**Журнал  
русской философии  
и культуры**



**Выпуск 24. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2012. – 298 с.**

---

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

Редакционный совет:

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

Редакционная коллегия:

**А. И. Бродский** (СПбГУ), **А. Ф. Замалеев** (СПбГУ, ред.),  
**В. С. Никоненко** (СПбГУ), **И. Д. Осипов** (СПбГУ),  
**А. В. Малинов** (СПбГУ), **А. Е. Рыбас** (СПбГУ, зам. ред.),  
**А. М. Галимова** (СПбГУ, секр.)

Версия журнала в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>  
Адрес электронной почты: [russphil@mail.ru](mailto:russphil@mail.ru)

Журнал издается с 1994 г.

© Редколлегия номера, 2012

© Авторы статей, 2012

---

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.  
Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

---

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ – 2012

### КАКОЕ НАСЛЕДСТВО ОСТАВИЛ НАМ А. И. ГЕРЦЕН?

ОТ РЕДАКТОРА .....	7
<i>М. Наганова.</i> ЖИЗНЬ И ДУМЫ А. И. ГЕРЦЕНА .....	9
<i>В. С. Никоненко.</i> ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД А. И. ГЕРЦЕНА ....	24
<i>А. Е. Рыбас.</i> ПРОБЛЕМА ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ А. И. ГЕРЦЕНА .....	40
<i>Е. А. Счастливецова.</i> МОТИВЫ ТВОРЧЕСТВА А. И. ГЕРЦЕНА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГУСТАВА ШПЕТА.....	56
<i>А. Л. Семенова.</i> «ДИЛЕТАНТИЗМ В НАУКЕ» А. И. ГЕРЦЕНА: ОБРАЗНЫЕ СРЕДСТВА ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ.....	65
<i>Н. А. Антокольская.</i> СВОБОДА В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ А. И. ГЕРЦЕНА .....	71
<i>С. Е. Любимов.</i> А. И. ГЕРЦЕН КАК КРИТИК КАПИТАЛИЗМА .....	76
<i>К. Муздыбаев.</i> ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ В РАДИКАЛИЗМЕ А. И. ГЕРЦЕНА.....	84
<i>Д. В. Джохадзе.</i> А. И. ГЕРЦЕН И ПЕРЕДОВАЯ РЕВОЛЮЦИОННАЯ МЫСЛЬ РОССИИ .....	97

### НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

<i>С. Н. Коробкова.</i> КОНЦЕПЦИЯ РЕАЛИЗМА В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ .....	105
<i>Е. М. Путина.</i> НЕОКАНТИАНСТВО В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА.....	123
<i>М. Е. Соболева.</i> БОРЬБА ЗА ИСТИННЫЙ МАРКСИЗМ. БОГДАНОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МОНИЗМА СПИНОЗЫ.....	137

## ФИЛОСОФСКИЕ ДИАЛОГИ

<i>О. М. Ноговицын.</i> ПРЕДЧУВСТВИЕ РЕЧИ, ИЛИ ОДНА НЕОКОНЧЕННАЯ ВОЛШЕБНАЯ ИСТОРИЯ .....	148
--	-----

## КРАЕВЕДЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

<i>Т. М. Замалева.</i> ЛИСТАЯ СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ... ЖЕНСКОЕ УЧИЛИЩЕ (ИНСТИТУТ) ПРИНЦЕССЫ ТЕРЕЗИИ ОЛЬДЕНБУРГСКОЙ .....	209
---	-----

<i>В. В. Ворочай.</i> ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ПРОЦЕССЕ ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ В РЕСПУБЛИКЕ КОМИ.....	224
--	-----

## МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ

<i>Е. А. Зброжек.</i> ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В. А. ЖУКОВСКОГО .....	232
---	-----

<i>А. В. Малинов.</i> СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ <i>В. Н. ТАТИЩЕВА</i> .....	241
--	-----

## ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Д. А. Сидорова.</i> «РУССКАЯ ИДЕЯ» В. В. РОЗАНОВА .....	250
--	-----

<i>А. А. Фролов.</i> СТИЛИСТИКА МЫШЛЕНИЯ В. В. РОЗАНОВА И ФОРМИРОВАНИЕ ТЕМЫ ИСТОРИОСОФИИ .....	255
---	-----

## ПОЭТИЧЕСКАЯ ПОДБОРКА

<i>Герман Сунягин.</i> ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ В СТИХАХ .....	266
---	-----

## ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

<i>М. В. Быстров.</i> А. В. СУХОВО-КОБЫЛИН И П. А. ФЛОРЕНСКИЙ: МАЛОИЗВЕСТНЫЕ ОТКРОВЕНИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ, ОПЕРЕДИВШИЕ ВРЕМЯ .....	270
--	-----

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ .....	283
SUMMARIES .....	289
АВТОРЫ НОМЕРА .....	294
CONTENTS .....	296

Александр Иванович ГЕРЦЕН  
(1812–1870)



*Я стараюсь понять шаг людской в былом и настоящем, для того, чтобы знать, как идти с ним в ногу, не отставая и не забегая в такую даль, в которую люди не пойдут со мной...*

*А. И. Герцен*



## КАКОЕ НАСЛЕДСТВО ОСТАВИЛ НАМ А. И. ГЕРЦЕН?

### ОТ РЕДАКТОРА

Публикуемые ниже материалы Круглого стола, состоявшегося 17 ноября 2012 г. на философском факультете СПбГУ, посвящены 200-летию со дня рождения Александра Ивановича Герцена (1812–1870).

Юбилей великого мыслителя всегда наводит на вопрос: какое наследство он оставил своим потомкам.

Герцен не составляет исключения.

Можно выделить три круга проблем, которые определяют содержание его многогранного творчества.

Во-первых, это стремление возвысить значение русского народа в мировой истории.

«Не чудо ли, – восклицал Герцен, – что в продолжение полутора веков мы не имели никакого понятия о русском народе».

Между тем, именно русскому народу назначена величественная роль исполнения извечной мечты человечества о социальном благе. Герцен имел в виду осуществление идеала крестьянского общинного социализма.

«Какое это счастье для русского народа, – заявлял он, – что он остался вне всяких политических движений, вне европейской цивилизации, которая, несомненно, подкопала бы общину и которая ныне сама дошла в социализме до самоотрицания».

Ныне это кажется наивным, даже утопичным, но история еще не завершена (она еще далека от завершения!), и кто знает,

чего потребует русский народ в будущем... Одно совершенно ясно: Россию вряд ли удовлетворит то состояние жизни, в которое завела ее очередная волна «нечаемой европеизации».

Во-вторых, безусловное значение имеет для нас и герценовская идея «родового мышления», тесно связанная с его общинными представлениями. По мнению русского мыслителя, задача философии заключается в том, чтобы «раскрыть во всех головах один ум». Нельзя рассматривать мышление только как «частную, отдельную, личную способность одного типического человека». В таком случае «бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом». Тем самым человек выпадает из природы, и оба они в своей самости лишаются целостности и полноты, замыкаются в разобщающем уединении. Поэтому без осознания единства разума невозможно прийти к признанию его «объективности», т. е. глубокой и неразрывной сращенности с бытием. Стало быть, разум, будучи личным по форме проявления, является *естественным* по своему происхождению. «Природа помимо мышления — часть, а не целое», — констатировал Герцен. «В природе, — пояснял он, — рассматриваемой помимо человека, нет возможности сосредоточения и углубления в себя, нет возможности сознания, обобщения себя в логической форме, — потому нет помимо человека, что мы человеком именно называем это высшее развитие». Таким образом, через антропологию совершается осознание бытия, которое выступает синонимом реальности. Эти рассуждения Герцена заключают в себе плодотворные ростки самобытной философии русского реализма.

Наконец, в-третьих, совершенно уникален герценовский *эстетизм*, выразившийся в понимании историчности духовной жизни. На это обратил внимание Константин Леонтьев, характеризуя отношение Герцена к православию. «Герцен был, прежде всего, *эстетик*, — писал он, — и притом эстетик *неверующий до конца жизни* (вроде Гете, Байрона и др.). Эти две стороны его личного духа в данном случае очень важны; когда гениальный человек, не верующий лично во Христа и церковь, верует — однако — в то, что православию *еще предстоит историческая жизнь*, то нам, христианам лично для себя верующим, это большая поддержка и утешение. Это голос *со стороны*; это



голос *объективный* и менее *нашего пристрастный*». В самом этом факте эстетизации православия заключена возможность здоровой идентификации русского национального характера.

Это лишь то немногое, что можно *предварительно* сказать в связи с очередным юбилеем Герцена. Новые грани его огромного дарования раскрываются в нижеследующих статьях.

*М. Наганова*

## ЖИЗНЬ И ДУМЫ А. И. ГЕРЦЕНА

Как нам известно, в царское время имя Герцена было полностью вычеркнуто из употребления в печати и даже говорить о нем строго запрещалось. А в советский период, напротив, были опубликованы различные труды Герцена, начиная с его 30-томного собрания сочинений под редакцией АН СССР. Герцена так много читали в советское время, о нем так много говорили и так много статей было посвящено его общественной мысли и деятельности, что одних только библиографий было издано несколько объемных книг. Ко всему этому, каждый крупный город в стране имел в своей центральной части улицу, которая носила имя Герцена. Однако после крушения Советского Союза «улицам Герцена» во многих городах России и бывших советских республик были возвращены их старые названия; Герцена сейчас почти не читают, о нем мало говорят и мало пишут, и создается ощущение, что его имя вместе с другими именами героев революции выброшено «на свалку истории». Иногда кажется, что с того времени, когда его имя высоко превозносилось в России, прошли целые века.

Думаю, что такой подъем и упадок популярности имени и творчества Герцена можно объяснить лишь характером его общественной мысли и деятельности. Когда он собирался навсегда покинуть Россию в 1847 г., выбрав для себя жизнь в эмиграции в Европе, его главной мечтой была отмена крепостного права и уничтожение самодержавия. Однако в Западной Европе он увидел прежде всего страшное разорение простого народа на фоне быстрого развития капитализма, что заставило его во мно-

гом пересмотреть свои взгляды на Европу и перейти к критике основ западной цивилизации. Принимая во внимание то обстоятельство, что его идеи о «русском социализме» стали прямым следствием углубления его неприятия Запада, можно сказать, что это было попыткой преодолеть одновременно как противоречия российского самодержавного строя, так и противоречия западноевропейского капитализма.

Общий характер общественной мысли и деятельности Герцена — критика царизма, неприятие капитализма и пропаганда социализма — в целом совпадал с интенциями русской революции, и несмотря на то, что его «аграрный социализм» противостоял социализму марксистскому, основанному на учении об индустриализации и модернизации страны, это не мешало Герцену получить репутацию «предвестника русской революции». Однако советский социалистический строй рухнул, Россия взяла ориентацию на вхождение в общемировую капиталистическую систему, среди простых людей появилось чувство ностальгии по сильной, даже самодержавной власти — и наследие Герцена, как мы видим, потеряло свое прежнее значение.

Тем не менее, сегодня в оценке Герцена намечается новая тенденция, ярким проявлением которой можно считать большой успех спектакля Тома Стоппарда «The Coast of Utopia» («Берег утопии»), одним из главных героев которого является именно Герцен. Несмотря на девятичасовую продолжительность этого спектакля, он непременно пользуется популярностью у зрителя, и его постановка продолжалась круглый год не только в Англии (в Национальном театре), но и в США (в Центре Линкольна). В России, в частности в Москве, этот спектакль также ставился в течение очень продолжительного времени, и теперь раз в месяц его можно увидеть в Российском государственном академическом молодежном театре. Даже в Японии в сентябре 2008 г. в токийском театре «Кокун», расположенном в центральном районе Токио Сибуя, спектакль ставился на протяжении целого месяца, и каждый раз зал был полон зрителей. Кроме того, в 2007 г. этот спектакль получил первые места почти во всех номинациях Токийской премии, соответствующей академическим премиям в мире кино.

Сказать, почему сегодня Герцен вновь начинает привлекать к себе внимание людей, одним словом нелегко. Однако можно предположить, что это происходит прежде всего потому, что существует некоторое сходство между нашим временем и временем, когда жил Герцен. Время Герцена – середина XIX века – оказалось эпохой, когда вместе с крушением идей Великой французской революции и после смерти великого немецкого философа Гегеля в мыслящих кругах России, стремившихся к общественному преобразованию, появилась необходимость в новых интеллектуальных авторитетах. В свою очередь, после крушения Советского Союза, который стремился воплотить в жизнь идею русской социалистической революции, и после того, как идеи марксизма потеряли свою притягательность, мыслящие люди также испытывают некоторую нехватку интеллектуальных и идеологических ориентиров, и это некоторым образом напоминает то время, когда жил Герцен. В данном смысле можно предположить, что люди, негативно относящиеся к господствующей сейчас идеологии «неолиберализма», однако еще не нашедшие для себя новых идеологических ориентиров и потому вынужденные жить в некоем неопределенном душевном состоянии, могут легко обнаружить для себя что-то близкое в жизненном пути Герцена, полном различных мучительных идейных поисков. Трудно сказать, каким образом в настоящее время может быть востребована идея «русского социализма» Герцена, предложенная им к качеству выхода из тогдашнего идейного тупика, однако мне думается, что путь идейных исканий Герцена содержит в себе немало поучительного и для сегодняшних мыслящих людей.

Александр Иванович Герцен родился в 1812 г. – прямо накануне Отечественной войны – в Москве, в семье родовитого русского помещика, состоящего в дальнем родстве с правящей династией Романовых. Когда родился Герцен, его отцу Ивану Алексеевичу Яковлеву было 47 лет, а мать Луиза Гааг, которая происходила из семьи бедного прусского чиновника, была тогда всего-навсего 16-летней девушкой. Его отец встретился с ней в Штутгарте во время путешествия по Западной Европе. Они не вступали официально в брак, поэтому Александр стал воспитанником отца. Отец дал сыну изобретенную им фамилию «Герцен», происходящую от немецкого «Herz», то есть «сердце».

Важным обстоятельством, способствовавшим зарождению будущих идей Герцена, явилось то, что еще в детские годы он проводил много времени за чтением произведений французских философов-энциклопедистов, имевшихся в отцовской библиотеке. Отец Герцена сам был вольтерянцем.

Идеи Просвещения привили Герцену уверенность в силе человеческого разума. Написанные им в середине 1840-х гг. философские статьи «Письма об изучении природы» проникнуты этой уверенностью. В «Письмах» Герцен изображает историческое развитие западной общественной мысли как эволюционное движение к формированию человеческого самосознания и к утверждению идеи нравственной независимости человека от окружающего мира. Это движение на Западе явилось частью процесса формирования «современного человека», создавшего современное гражданское общество. В этом смысле нужно сказать, что стремление Герцена сформировать такого рода человека в самодержавной и крепостнической России с самого начала было обречено на неудачу. Тем не менее, рассматривая содержание той эпохи в историческом контексте, нетрудно представить, какое большое влияние оказали вышеуказанные «Письма» Герцена на молодых людей, находившихся под гнетом власти Николая I после подавления восстания декабристов.

1827-й год оказался судьбоносным годом в жизни Герцена. В этом году он встретился со своим лучшим другом, Николаем Платоновичем Огаревым. Тогда Герцену было всего 15, а Огареву – 14 лет. «Аннибалова клятва», данная ими друг другу на Воробьевых горах в том, что они посвятят свои жизни борьбе против самодержавия и крепостного права, на наш взгляд, до сих пор составляет одну из славных страниц российской истории. Мальчиков в особенности сблизили симпатии к декабристам и увлечение Шиллером. Оставляя в стороне декабристов, я хотел бы здесь немного остановиться на Шиллере.

Вторая половина XVIII в. в Германии – время, когда жил и работал Фридрих Шиллер, – была, как свидетельствует его название в германской литературной истории («Штурм унд дранг» – «Буря и натиск»), временем бунтарских настроений народных масс против самоуправства феодальных княжеств, мешавших созданию объединенного государства в Германии и

модернизации страны. Герои пьес Шиллера, такие как Вильгельм Тель, маркиз Поза или Карл Моор, олицетворяли собой эти настроения германского народа. Герцена и Огарева увлекало в Шиллере именно это бунтарство. Трагические судьбы героев Шиллера еще больше подогревали интерес юношей к творчеству немецкого писателя. Герцену, например, часто снилось, что ему выносится смертный приговор или что его отправляют в ссылку. Можно сказать, что уже в раннем возрасте Герцен предвидел трагическую судьбу своего творчества в царской России.

Самым важным событием в студенческие годы (продолжавшихся с 1829 по 1833 гг.) было знакомство с идеями социализма, в частности с идеями сенсимонизма, что сразу же резко отделило Герцена и его лучшего друга от остальной молодежи того времени. Как мы знаем, учение социализма зародилось на Западе в конце XVIII – начале XIX вв. в качестве общественного течения, обращавшего внимание на отрицательные стороны капитализма (или, другими словами, современного гражданского общества), при котором господствует буржуазия, и стремившегося к преодолению новых социальных противоречий, таких как раскол общества на имущих и неимущих и появление массы обездоленных. Следует подчеркнуть, что появление теории социализма в Европе было нераздельно связано с образованием капиталистического, или буржуазного, общества. Какой же смысл имело знакомство русского общества с социализмом в первой половине XIX в. в условиях, когда в России еще не было капитализма? – И здесь нужно сказать, что для Герцена учение социализма являлось не способом преодоления противоречий капитализма, а прежде всего путем достижения всеобщей социальной справедливости, требующей воплощения в жизнь известного лозунга Великой французской революции «Свобода, равенство, братство».

Вышеуказанные особенности социальной философии Герцена – независимость суждения, бунтарский дух и требование социальной справедливости – предопределили его судьбу в царской России. По окончании университета в июле 1834 г. Герцен был арестован за «вольнодумство» и сослан сначала в Пермь, затем в Вятку и во Владимир, после чего, наконец, был переведен в Новгород. Ему было разрешено вернуться из ссылки в

Москву лишь в середине 1842 г. Однако никакие гонения не смогли сломить антисамодержавный и антикрепостнический строй мысли Герцена. Напротив, они укрепили его, сообщив ему разнообразные факты о неприглядной стороне российской действительности, совершенно не известной живущим в столице людям. В глубине души Герцена уже развевалось знамя «свободы и достоинства человека», которое будет освещать путь публициста и мыслителя на протяжении всей его жизни.

За время восьмилетнего отсутствия Герцена в Москве в настроениях российского общества произошли кардинальные перемены. Прежде всего нужно отметить подъем патриотических настроений в русском обществе того времени. Этот подъем происходил в силу сознания бескрайности и непоколебимости Российской империи на фоне беспрерывных социальных потрясений в Западной Европе, переживавшей тогда процесс всеобщего преобразования общества, вызванного Французской революцией 1789 г. и начавшейся промышленной революцией. Олицетворением новой государственно-патриотической идеологии являлась так называемая триада «самодержавие-православие-народность», появившаяся на свет благодаря тогдашнему министру народного просвещения С. С. Уварову.

«Философические письма» П. Я. Чаадаева, первое из которых появилось в печати в 1836 г., являлись резким выпадом против господства такой государственно-патриотической идеологии. В «Письмах» Чаадаев утверждал, что западное католичество представляет собой стержневое содержание всеобщей истории, тогда как православная Россия «выброшена» из истории и не имеет ни достойного прошлого, ни тем более настоящего. Против таких крайне эксцентрических идей сразу же выступили русские «почвенники», вскоре широко заявившие о себе в качестве «славянофилов». По мнению одного из вдохновителей данного направления, И. В. Киреевского, главная причина разрушения социального единства Западного мира состояла в буйном расцвете рационализма, имеющем свои корни в произвольном толковании догматов христианской веры в протестантстве, а такая «своевольность протестантства», в свою очередь, происходит от схоластики как господствующего философского течения в мире католицизма. Таким образом, Киреевский видел корень

всех бед западного общества в самом католичестве и говорил о спасительной роли православия в будущей всемирной истории.

Вместе с тремя вышеуказанными течениями в российской общественной мысли того времени среди молодежи круга Герцена появилось еще одно направление, утверждающее «примирение с действительностью», к которому принадлежали такие даровитые представители интеллигенции из кружка Н. В. Станкевича, как М. А. Бакунин и В. Г. Белинский. Позже они стали представителями русского радикализма, но тогда они буквально понимали тезис Гегеля о том, что «действительное разумно, а разумное действительно», применяя его к современной России и признавая существовавшую тогда действительность в виде самодержавия и крепостного права.

Герцен, рассматривавший историю западной Европы в качестве оси всемирной истории, не мог примириться с господствующими государственно-патриотическими настроениями, утверждавшими духовное преимущество России над Западом. Для такого рационалиста, как Герцен, религия — будь то католичество, протестантство либо православие — одинаково являлась источником народного невежества и рабства, которые, в свою очередь, были благодатной почвой для произрастания деспотизма. Ко всему прочему, Герцену во время ссылки довелось увидеть много отрицательных сторон российской действительности, чтобы он мог согласиться с теми, кто советовал принять эту действительность в том виде, в каком она существует.

Так начиналась одинокая общественная борьба Герцена. Результатом его общественной деятельности стали серия философских статей «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», роман «Кто виноват?», рассказы «Сорока-воровка», «Доктор Крупов» и другие. В этих произведениях он прежде всего стремился нарисовать образ современного человека в западноевропейском смысле этого слова, чтобы сплотить разрозненные после неудачи восстания декабристов прогрессивные общественные силы для преобразования России. Роль, которую Герцен отводил себе в истории русской мысли, была очень похожа на роль философов-энциклопедистов перед Французской революцией и немецких идеалистических философов в процессе объединения Германии. К несчастью для Герцена, в отличие от

энциклопедистов и немецких философов, чья мысль оказала немалое влияние на ход истории их стран, его идеи не оставили после себя никаких видимых последствий. После его смерти Россия еще долго будет страдать под гнетом самодержавия, и даже социалистический строй, построенный на обломках царизма, будет далек от того социализма, о котором мечтал Герцен.

1847-й год должен был стать для Герцена началом новой жизни. В этот год он навсегда уехал из России, собираясь посвятить свои силы борьбе с самодержавием и крепостным правом, высоко подняв знамя «свободы и достоинства человека» и не страшась никакой цензуры. Однако Февральская революция, в частности, «Июньские дни» 1848 г. потрясли Герцена. В эти дни новорожденное французское правительство республиканцев-либералов осуществило настоящую бойню в отношении парижских горожан, которые посмели протестовать против него. К. Маркс рассматривал эти события в качестве «первого классового сражения», а Герцен видел за этими безжалостными действиями правительства ту же логику, которая наблюдалась и в средневековом христианстве. Он в недоумении вопрошал себя, какая разница существует между логикой республиканского правительства, которое не побоялось пролить кровь многих людей под лозунгом охраны «порядка» и «идеи» свободы и демократии, с одной стороны, и логикой европейского средневекового католицизма, не боявшегося сжигать на костре еретиков под лозунгом сохранения «чистоты» веры, с другой. По мнению Герцена, несмотря на различие лозунгов, логика действия властей сама по себе была одной и той же и состояла прежде всего в том, что они по-прежнему предпочитали всякого рода освященные догмы жизни простого человека. Достоевский говорил, что «без Бога все позволено», яростно критикуя гордость человеческого разума; Герцен же, считавший всякую догму «божественной логикой» и видевший в ней источник всякого рода деспотизма, сказал бы, что «все позволено именно во имя Бога».

Итак, Герцен потерял свою надежду на Запад, который для него долго был «прародиной» просветительской идеи и социализма. Однако разочарование Герцена в Западе не было связано с разочарованием в идеях, завещанных Западом. Он поспешил вновь поднять знамя «свободы и достоинства человека»,



воздвигнув его на новых — русских общинных крестьянских — началах. Именно в этом и состояло истинное значение герценовской идеи «русского социализма». В этом смысле можно сказать, что репутация, сложившаяся вокруг Герцена во времена Советского Союза, основывалась на величайшем заблуждении со стороны властей, потому что социализм Герцена совсем не совпадал с советским социализмом. Напротив, нужно сказать, что истинными преемниками Герцена во времена Советского Союза были как раз инакомыслящие. Вообще-то Герцен являлся одним из самых опасных мыслителей для тогдашней системы. Мне кажется, что это обстоятельство ничуть не изменилось и в сегодняшние дни.

Здесь я хотел бы обратить Ваше внимание на следующие строки, в которых Герцен говорит о судьбе социализма: «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией»<sup>1</sup>. Эти строки, написанные в конце 1849 г., свидетельствуют о том, как дальновиден был Герцен и как далек он был от догматизма. Он никогда не настаивал на том, что его учение является единственно и навечно истинным.

После катастрофы «Июньских дней» почти все русские друзья — и Тургенев, и Анненков, и Тучковы — вернулись в Россию. Один только Герцен отказался вернуться туда, где правит Николай I. Он писал в своем произведении «С того берега»: «Зачем же я остаюсь? — Остаюсь затем, что борьба здесь, что, несмотря на кровь и слезы, здесь разрешаются общественные вопросы, что здесь страдания болезненны, жгучи, но гласны, борьба открытая, никто не прячется... Где не погибло слово, там и дело еще не погибло. За эту открытую борьбу, за эту речь, за эту гласность — я остаюсь здесь... Месяцы целые взвешивал я, колебался и, наконец, принес все на жертву: *Человеческому достоинству, Свободной речи*»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 4. — М., 1955. С. 110.

<sup>2</sup> Там же. Т. 6. — М., 1955. С. 13.

Однако в Европе Герцена поджидала не только политическая катастрофа. Вскоре и в его семье разразилась семейная трагедия. Крах революции 1848 г., которая охватила собой всю Европу, породил много политических мигрантов. Немецкий поэт Георг Гервег был одним из них. Поводом к семейной трагедии Герцена послужило то, что он протянул руку помощи Георгу и его семье, потерявшей домашний кров. Однако в атмосфере дружеских отношений незаметно зародилась любовь между супругой Герцена Натальей и Георгом. Герцен и Гервег оба были борцами революции, поднявшими знамя освобождения своих стран и Европы, и их жены также участвовали в этой борьбе. Однако мысли об уничтожении старого мира тесно соприкасались у них с идеями об уничтожении старой морали. С позиции таких взглядов, старая мораль относительно супружеских отношений также должна была быть отринута. Иными словами, супружеская любовь должна была перерасти в совершенно новый вид любви, не имеющей ничего общего с такими «устаревшими» понятиями, как «измена» или «любовная связь». Тем не менее, отношения Натальи и Георга были движимы обыкновенной страстью. Однако Наталья слишком любила своего мужа и детей, чтобы оставить семью и пойти за своим любимым, как Анна Каренина. Сам Герцен был полон решимости оставить свою жену, однако он тоже не в силах был это сделать. Такое мучительное положение продолжалось два года и разрешилось со смертью Натальи в мае 1852 г.

В августе того же года в глубоком душевном расстройстве Герцен пересек Ла-Манш и поселился в Лондоне. Так началась последняя стадия жизни Герцена, которая кончилась с его смертью в январе 1870 г. в Париже. Этот период в жизни Герцена характеризуется активной издательской деятельностью. В июне 1853 г. он учредил издательство «Вольная русская типография», в котором начали выходить такие влиятельные издания, как альманах «Полярная звезда», сборник «Голоса из России» и газета «Колокол». В частности, после того, как в марте 1855 г. скончался Николай I и на престол вступил Александр II, положивший начало новой эпохе в русской – периоду «Великих реформ», издательская деятельность Герцена особенно активизировалась, а влияние «Колокола» на русскую публику накануне

освобождения крестьян в 1861 г. так возросло, что Герцена даже стали называть «Александром в Лондоне», сравнивая его с «Александром в Петербурге».

Новое знамя Герцена «Земля и Воля» ярко показывало его отношение к крестьянскому вопросу. Он последовательно отстаивал освобождение крестьян с землей. По его мнению, невозможно было думать о воле без земли, но и земля без воли не имеет никакого значения, потому что земля является залогом сохранения человеческого достоинства крестьян. В этом смысле новый лозунг Герцена напрямую связывался с его старинным лозунгом «свободы и достоинства человека».

В стратегической цели освобождения крестьян с землей Герцен и левое крыло молодого поколения революционеров в главе с Н. Г. Чернышевским и Н. А. Добролюбовым сходились полностью, однако они предлагали совершенно различные средства для осуществления этой цели. Образно говоря, главное отличие между ними состояло в отношении к народному «топору». В то время как Чернышевский и его друзья активно призывали крестьян «к топору» для осуществления своей цели, Герцен никак не мог согласиться с такой тактикой. С одной стороны, он разрешил напечатать в «Колоколе» статью, в которой содержалось воззвание «к топору», в качестве одного из голосов из России, но, с другой стороны, он не забыл присовокупить к этому воззванию свое критическое мнение. Так, в марте 1860 г. в «Колоколе», возражая против автора «Письма из провинции», он писал следующее: «Но к топору, к этому *ultima ratio* притесненных, мы звать не будем до тех пор, пока останется хоть одна разумная надежда на развязку без топора»<sup>1</sup>. Почему же, спрашивается? Герцен продолжает: «Следствия (революции 1848 г. — *М.Н.*) вы знаете, а я их видел своими собственными глазами, и, может быть, этот физиологический факт делает между нами большую разницу. Июньская кровь взошла у меня в мозг и нервы, я с тех пор воспитал в себе отвращение к крови, если она льется без решительной крайности»<sup>2</sup>.

Это отвращение к крови было сильно в нем связано с ненавистью против всякого рода террора. В 1866 г. после покуше-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 14. — М., 1958. С. 239.

<sup>2</sup> Там же. С. 243.

ния Каракозова на Александра II Герцен писал: «Выстрел 4 апреля был нам не по душе. Мы ждали от него бедствий, нас возмущала ответственность, которую на себя брал какой-то фанатик... Только у диких и дряхлых народов история пробивается убийствами. Пуль нам не нужно. Мы в полной силе идем большой дорогой; на ней много капканов, много грязи, но в нас еще больше надежд; на ногах тяжелые колодки — в сердце колоссальные, ненизлагаемые притязания. Остановить нас невозможно, можно только своротить с одной большой дорогой на другую — с пути стройного развития на путь общего восстания»<sup>1</sup>.

Что такое «путь общего восстания»? Я предполагаю, что здесь имеется в виду «бескровная революция в атмосфере всеобщего народного единения», то есть восстание, выражающее общенародное мнение. Задача издательской деятельности Герцена состояла именно в том, чтоб создать такую общественную силу сначала среди молодой интеллигенции и в конечном счете среди всего народа. К несчастью для Герцена, эти расхождения в вопросе тактики политической борьбы послужили причиной его постепенного отдаления от левого крыла молодого поколения революционеров 1860-х гг., вследствие чего он снова остался в одиночестве.

Польский вопрос также усилил политическую и общественную изоляцию Герцена, проложив стену между ним и общественным мнением тогдашней России. В начале 1860-х гг. на фоне подъема крестьянского недовольства после обнародования манифеста об освобождении крестьян в Польше усилилась борьба за национальную независимость. Польские деятели освободительного движения неоднократно обращались к Герцену, пытаясь наладить сотрудничество с обществом «Земля и воля», представлявшим тогда общероссийские революционные силы. Герцен же, хорошо знавший настоящее положение дел, просил поляков повременить с поднятием национального восстания, полагая, что план восстания, еще окончательно не сложившийся, обязательно повредит как польскому, так и общероссийскому освободительному движению. Однако с началом восстания в начале 1863 г. Герцен сразу же встал на защиту восставшей Польши и, подвергая резкой критике русскую публику, возму-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 19. — М., 1960. С. 58.

ценную польским бунтом, писал в «Колоколе»: «Если бы мы верили, что русский народ в своем азиатском раболепии любит господство над другими народами и в силу этого выносит рабство, и в силу этого станет теперь за правительство, против Польши, нам осталось бы только желать, чтоб Россия, как государство, была унижена, обесславлена, разбита на части: желать, чтоб оскорбленный и попраный народ русский начал новую жизнь, для которой память прошедшего была бы угрызением совести и грозным уроком»<sup>1</sup>.

Однако после неудачи польского восстания, чего и опасался Герцен, он оказался полностью изолированным от русской публики и так быстро потерял свой авторитет в России, что даже прошел слух о его смерти. В апреле 1864 г. Герцен писал И. С. Тургеневу: «Мы испытываем отлив людей с 1863 – так, как испытали его прилив от 1856 до 1862... Придет время – не “отцы”, так “дети” оценят тех трезвых и тех честных русских, которые одни протестовали – и будут протестовать против гнусного умиротворения. Наше дело, может, кончено. Но память того, что не вся Россия стояла в разношерстном стаде Каткова, останется. Мы спасли честь имени русского – и за это пострадали от рабского большинства»<sup>2</sup>.

Общественная изоляция Герцена и потеря им авторитета стали причиной резкого падения тиража газеты «Колокол» с 2500 до 500 экземпляров, и он вынужден был прекратить его издание. В марте 1865 г. Герцен решил сменить место издательства: «Вольная Русская Типография» переехала из Лондона в Женеву, и сам он покинул Лондон. Так начались последние годы его полной скитаний жизни.

Характерным событием этого периода жизни публициста-революционера является столкновение с молодыми русскими эмигрантами. Суть этого столкновения состояла в разнице их взглядов на «социализм». «Русский социализм» Герцена основывался на русской крестьянской общине, которая представлялась в качестве противоположности «загнивающему» буржуазно-мещанскому Западу. Однако для молодых эмигрантов, взгляды которых сформировались под влиянием трудов Черны-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 17. – М., 1959. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. Т. 27. – М., 1962. С. 424–425.

шевского, такой «аграрный социализм» Герцена был уже плохо понятен, и они вплотную подошли к марксистскому индустриальному социализму, делавшему ставку на пролетариат. С марксистской точки зрения, социалистическое общество должно было быть промышленным, и его носители должны были быть промышленными рабочими, т. е. пролетариями, а не крестьянами. В этом смысле призыв Герцена к «земле и воле» являлся для них не более чем анахронизмом. И поэтому естественно, что, когда в 1866 г. в статье «Порядок торжествует!» Герцен, описывая историю социалистических учений в России, определил Чернышевского как преемника своего «русского социализма», против этого самым резким образом выступил ученик Чернышевского Александр Серно-Соловьевич, к тому времени уже активно работавший на арене западного революционного движения и являвшийся одним из руководителей рабочего движения в Женеве. Серно-Соловьевич писал: «Между вами и Чернышевским не было и не могло быть ничего общего. Вы – два противоположные элемента, которые не могут существовать рядом, друг возле друга; вы представители двух враждебных натур, не дополняющих, а истребляющих одна другую, до того расходиться вы во всем – от мировоззрения и до отношения к самим себе и людям, от общих вопросов до малейших проявлений частной жизни»<sup>1</sup>.

К вышеуказанному пренебрежительному и даже оскорбительному отношению к Герцену со стороны молодых эмигрантов прибавилось также все большее отчуждение его от своих старых «боевых» товарищей – Огарева и Бакунина, которые сближаются в это время с радикально-революционным движением в России и Западной Европе. Бакунин, как глава партии анархистов, был поглощен в то время борьбой с марксистами в международном рабочем движении, а Огарев увлекся интригами и сошелся с будущим убийцей С. Нечаевым, называвшим себя представителем нового революционного движения в России. По их мнению, время разговоров и диспутов уже прошло и наступила пора агитации и действия. Однако Герцен никогда не мог согласиться с таким радикализмом. В «Письмах к старому то-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Литературное Наследство. Т. 41–42. – М., 1941. С. 28.

варищу» (1869 г.) он вновь говорит о своей глубокой вере в силу слова, в силу разума и в достоинство человека.

В связи с этим уместно привести несколько наиболее значительных цитат из данного произведения. Они звучат как прощальное напутствие одинокого философа.

«Против ложных догматов, против верований, как бы они ни были безумны, одним отрицанием, как бы оно ни было умно, бороться нельзя, — сказать “не верь!” так же авторитетно и в сущности, нелепо, как сказать “верь!”. Старый порядок вещей крепче признанием его, чем материальной силой, его поддерживающей»<sup>1</sup>.

«Знание неотразимо — но оно не имеет принудительных средств — излечение от предрассудков медленно, имеет свои фазы и кризисы. Насилием и террором распространяются религии и политики, учреждаются самодержавные империи и нераздельные республики, насилием можно разрушать и расчищать место — не больше... Не душить одни стихии в пользу других следует грядущему перевороту, а уметь все согласовать»<sup>2</sup>.

«Социальному перевороту ничего не нужно, кроме понимания и силы, знания — и средств. Но понимание страшно обязывает. Оно имеет свои неотступные угрызения разума и неумолимые упреки логики»<sup>3</sup>.

«Человек, склонявший голову перед капуцином, идущим с крестом, делал то же, что человек, склоняющий голову перед решением суда, как бы оно нелепо ни было. Из этого-то мира нравственной неволи и подавторитетности, повторяю, мы и бьемся выйти в ширь понимания, в мир свободы в разуме»<sup>4</sup>.

Однако до этого мира человечеству еще далеко. Герцен пишет: «Я нисколько не боюсь слова “постепенность”, опущенного шаткостью и неверным шагом разных реформирующих властей. Постепенность так, как непрерывность, неотъемлема всякому процессу разумения»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 20. — М., 1960. С. 579.

<sup>2</sup> Там же. С. 577–578.

<sup>3</sup> Там же. С. 580.

<sup>4</sup> Там же. С. 583.

<sup>5</sup> Там же.

Грядущий всемирный переворот видится Герцену следующим образом: «Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все не мешающее, разнообразное, своеобразное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего бывшего и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только в пропитании»<sup>1</sup>.

Через полгода после завершения «Писем к старому товарищу», 21 января 1870 г., Герцен скончался в Париже в возрасте 58 лет. Он оставил после себя сына и трех дочерей. Сын Александр женился на итальянке и поселился в Италии, посвятив себя делу науки. Дочь Ольга вышла замуж за французского историка и поселилась во Франции. Старшая дочь Наталья прожила всю жизнь незамужней, а младшая дочь, родившаяся от связи Герцена с женой Огарева, Натальей Тучковой, покончила с собой через несколько лет после смерти отца. Никто из его детей и их потомков так и не вернулся в Россию.

Но мысль Герцена осталась в России и является сейчас востребованной. Герцен помогает выбрать правильный путь. Я думаю, что жизненный опыт Герцена требует более пристального осмысления.

*В. С. Никоненко*

## ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД А. И. ГЕРЦЕНА

Герцен обратился к проблемам диалектического метода в цикле статей «Дилетантизм в науке». Основной акцент в этих статьях он сделал на критике правогегельянского, или, как он говорит, «буддистского», понимания диалектики. Правые гегельянцы преодолевают субъективизм мышления, провозглашая абсолютный приоритет всеобщих форм бытия и мышления над конкретными истинами. Достигнув сферы всеобщего, они успокаиваются на этом, для них истинность всеобщего не нуждается

---

<sup>1</sup> Там же. С. 581.



в каких-либо критериях, кроме чисто логических. Однако такая трактовка, будучи формально безупречной, как и вся гегелевская «наука логики», оказывается весьма уязвимой перед лицом практики. Есть прекрасные общие понятия, такие как «республика», «право» и т. п., но в конкретном своем значении они могут обозначать совсем не прекрасные отношения, например, римское право, совместимое с абсолютным бесправием рабов. Русские «буддисты» совершали подобную ошибку в отношении гегелевских диалектических форм. Самой знаменитой из таких ошибок была трактовка фразы из «Философии права» Гегеля: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Как раз «примирение с действительностью» российской молодежи, безупречной в нравственном отношении, но примиряющейся с российской действительностью под давлением теории, и стало главной причиной написания Герценом указанных статей. Единственное средство преодоления ошибок «буддизма», по мнению Герцена, это соотнесение теории с «действованием», с реальными историческими обстоятельствами.

В «Письмах об изучении природы» Герцен продолжил работу по раскрытию истинного содержания диалектического метода. Как и в цикле статей «Дилетантизм в науке», главной задачей «Писем...» является демонстрация несостоятельности попыток ограничить диалектику сферой всеобщего, пусть и «конкретно всеобщего». Это была осторожная критика Гегеля. И если в первых статьях принципиальное значение имело понимание перехода от всеобщего к конкретному, как постоянного соотнесения всеобщего с жизнью и тем самым обогащения его, то во втором цикле речь идет о развитии содержательной диалектики на основе соединения всеобщего знания, раскрытого в философии Гегеля посредством анализа мышления, и конкретного знания, полученного в Новое время науками о природе. Структура мысли Герцена в обоих произведениях в принципе одна и та же, только в последнем случае он рассматривает не только односторонность всеобщего, раскрытого «идеализмом», но и односторонность конкретного, полученного естествознанием. Преодоление односторонности всеобщего и конкретного Герцен видел только в единстве обеих сторон, а средством осуществления такого единства он считал метод.

Какой философский смысл имело обращение Герцена к проблеме «изучения природы»? Белинский писал, что только наивные люди могут думать, что Герцен в своем сочинении озабочен «изучением природы». Главный смысл «Писем об изучении природы» заключается в выработке правильного понимания диалектического метода, и поэтому критика гегелевского метода конкретизируется на основе его отношения к познанию природы. «Гегель, — пишет Герцен, — начинает с отвлеченных сфер для того, чтобы дойти до конкретных; но отвлеченные сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены. Он развивает безусловную идею и, развив ее до самопознания, заставляет ее раскрыться временным бытием; но оно уже сделалось ненужным, ибо помимо его совершен тот подвиг, к которому временное назначалось... Гегель хотел природу и историю как *прикладную логику*, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»<sup>1</sup>. Позиция Гегеля была идеалистической, в ней был «прародительский грех схоластики». Необходимо заключить, что для получения истинного знания требуется начинать с другой стороны, а именно с конкретного, не повторяя при этом ошибок предшествующих эмпириков и «материалистов». Осуществить это можно только в том случае, если рассмотреть конкретное с точки зрения его развития. В связи с этим Герцен так понимает диалектический метод: «Метода в науке вовсе не есть дело личного вкуса или какого-нибудь внешнего удобства... она, сверх своих формальных значений, есть самое развитие содержания, эмбриология истины, если хотите»<sup>2</sup>.

Герцен уже в «Дилетантизме в науке» отмечал, что всеобщие положения, применяемые к природе формально, могут привести только к заблуждениям. В «Письмах об изучении природы» он пошел дальше, поставив в зависимость от конкретного всеобщее и в смысле его происхождения. Согласно Герцену, примирение науки мышления и положительной науки, осуществленное Гегелем в логике, и действительное примирение на основе познания реальной диалектики природы — совсем разные вещи. Это было продолжением того вывода, который был сделан

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. — М., 1985. С. 245.

<sup>2</sup> Там же. С. 225.

Герценом раньше относительно «примирения с действительностью». Здесь Герцен подвергал критике метод, ведущий к «примирению в мышлении». Однако не значило ли это, что изучение мышления в философии имеет смысл только исторический? Герцен так не считал, полагая совершенно необходимым союз философии и конкретного знания, а не выведение первой из второго. Речь у него идет о диалектическом единстве опыта и умозрения. «Диалектическая метода» Гегеля имеет огромное научное, познавательное значение. Естествоиспытатели все больше и больше мыслят категориями диалектики, однако философские положения нельзя абсолютизировать, превращать в догмы и схемы, нельзя навязывать действительности. Диалектика мышления имеет огромное эвристическое значение, однако приоритет в отношении мышления и бытия остается за бытием. Противоположный подход легко превращает диалектику в схоластику. «Схоластики, — писал Герцен, — искали истину позади себя, они хотели ей *выучиться*, они думали, что она целиком написана, — и, разумеется, не двигались вперед. Характер этот частью перешел в кровь немецких ученых»<sup>1</sup>.

Так как в основе разрыва метода и содержания находится, согласно Герцену, дуализм, то обоснование диалектического метода выступает как развитие монистического воззрения. Крайности эмпиризма и идеализма вызваны тем, что бытие и мышление отрываются одно от другого. В действительности же такого разрыва нет. Мышление есть продукт развития природы, оно является продолжением природы, без него природа неполна. «Ограниченная категория внебытия, — пишет Герцен, — не прилаживается к мысли; она ей несущественна, мысль не имеет замкнутой, непреходимой определенности *там или тут*, для нее нет *alibi*... сознание вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития, переход от положительного, нераздельного существования во времени и пространстве через отрицательное, расторгнутое определение человека в противоположность природе к раскрытию их истинного единства»<sup>2</sup>. Попытки представить мышление чем-то неестественным связаны с историческим подходом к нему, когда мышление и природа высту-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 337.

<sup>2</sup> Там же. С. 251.

пают как крайности. Здесь Герцен наметил то решение, которое затем дал Чернышевский, обосновывая монизм в философии. Чернышевский проследил развитие сознания как естественного свойства материи. Герцен тоже обращается к идее развития природы: «Если вы на одно мгновение остановили природу как нечто мертвое, вы не только не дойдете до возможности мышления, но не дойдете до возможности наливчатых животных, до возможности наростов и мхов»<sup>1</sup>. Что следовало из доказательства диалектического единства бытия и мышления, науки и природы? Прежде всего то, что мышление – это естественный, объективный процесс, объективный и в смысле генезиса, и в смысле законов. Также определяется и предметный характер мышления. Здесь перед Герценом открывался путь к материализму, но в «Письмах...» он по этому пути не пошел. Это особенно заметно при решении проблемы диалектики познания.

Согласно Герцену, онтологической предпосылкой познания служит единство науки и природы мышления. В процессе познания «мышление освобождает существующую во времени и пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания; оно, так сказать, будит ее от усыпления, в которое она *еще* погружена, облеченная плотью, существуя одним бытием; мысль предмета освобождается не в нем: она освобождается бестелесною, обобщенною, победившею частность своего явления в сфере сознания, разума, всеобщего»<sup>2</sup>. Противоречивая природа мышления, как единства частного и общего, будучи, в конечном счете, определяемой противоречиями бытия, непосредственно определяется противоречием познавательного процесса, переходом в нем от чувственного созерцания к абстрактному мышлению, развитием от непосредственного признания единства бытия и воззрения к единству бытия и мышления. «Сначала предмет, – пишет Герцен, – совершенно вне мышления; личная умственная деятельность человека приступает к нему, выпытывая, в чем его истина, в чем его разум; по мере того как мысль отрешает его (и себя) от всего частного, случайного, углубляется в его разум, она находит, что это и ее разум; отыскивая истину его, он находит себя этой истиной; чем более мысль развивает-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 252.

<sup>2</sup> Там же. С. 250.

ся, тем независимее, самобытнее становится она и от лица мыслителя, и от предмета; она связует их, снимает их различие высшим единством, опирается на них и, свободная, самобытная, самозаконная, царит над ними, сочетавая в себе два односторонние момента свои в гармоническое целое»<sup>1</sup>. Процесс развития мысли предмета мышлением рода человеческого от противоречия к тождеству, единству лица и предмета в разуме составляет, согласно Герцену, организм науки.

Особое внимание уделил Герцен диалектике в истории. «История связует природу с логикой... История — эпопея восхождения от одной к другой, полная страсти, драмы; в ней непосредственное делается сознательным и вечная мысль низвергается в временное бытие; носители ее — не всеобщие категории, не отвлеченные нормы, как в логике, и не безответные рабы, как естественные произведения, а личности, воплотившие в себя эти вечные нормы и борющиеся против судьбы, спокойно царящей над природой»<sup>2</sup>. Герцен, вслед за Гегелем, рассматривал историческое мышление как мышление осуществленное, считая, что это «родовая деятельность человека, живая и истинная наука» и в то же время «формальная наука», являющаяся выводом, итогом мышления данной эпохи и претендующая на абсолютность. Отсюда Герцен заключал о преходящем характере исторического мышления, а, следовательно, и любой философской системы, как носительницы его. Историческое мышление только считает себя абсолютным, в действительности же «абсолютно то движение, которое... увлекает историческое сознание далее и далее»<sup>3</sup>. Таким образом, Герцен отвергал претензии на абсолютность тех знаний, которые заключала в себе гегелевская философия, кроме содержащейся в ней идеи развития.

Как известно, Герцен посвятил большинство своих «Писем об изучении природы» раскрытию исторического мышления. Этот анализ позволил ему на примере истории философии и естествознания показать конкретно-исторические формы понимания отношения бытия и мышления, природы и науки, философии и естествознания. Одновременно Герцен показывал, как

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 253.

<sup>3</sup> Там же.

мучительно и в то же время неуклонно историческое мышление выработывало диалектический метод, а точнее, диалектическое мышление, преодолевающее односторонность в понимании всеобщего и единичного.

Как теоретическая часть «Писем об изучении природы», так и историко-философская часть являются блестящим изложением диалектики мышления. Спекулятивный характер диалектического метода предполагал органическое соединение логики и природы, поэтому раскрытие диалектических форм Герценом, к какой бы области они не относились, в конечном счете, сводит эти формы к формам реального бытия. Поэтому для Герцена логические противоречия или противоречия природы, взятые сами по себе, не играют важной роли, его занимают противоречия, в которых выражаются отношения между мышлением и бытием, выражающие единство всеобщего и частного, то есть его интересуют реальные, действительные противоречия. Известно высказывание Герцена: «Вещество такая же абстракция вниз, как логика — абстракция вверх; ни того, ни другой нет, собственно, в конкретной действительности, а есть процесс, а есть взаимодействие, борьба бытия и небытия»<sup>1</sup>. Диалектика как раз и отражает это взаимодействие.

Внимание Герцена постоянно приковано к диалектике развития, к противоречивости бытия, диалектике общего и частного, единого и много, целого и части, познанного и непознанного и т. п. После прочтения «Писем...» уже нельзя было представить мир застывшим и непротиворечивым. Для иллюстрации уровня диалектического мышления Герцена достаточно указать на некоторые фрагменты историко-философской части этого сочинения. Об ионийцах Герцен пишет, как о носителях чисто реального греческого такта, заставившего «их искать свое начало в самой природе, а не вне ее, искать бесконечное в конечном, мысль в бытии, вечное во временном»<sup>2</sup>. Отрыв мысли путем абстрагирования от всякого действительного определения, который стал возможен после пифагорейцев, с одной стороны, «освобождает мысль от всего ограничивающего ее, с другой — ведет к величайшим отвлеченностям, в которых все пропадает, в

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Из переписки // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 1. — С. 433.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы. — С. 271.

которых потому и свободно, что пусто. Отрешать предмет от односторонности реальных определений — значит с тем вместе делать его неопределенным; чем общее сфера, тем она кажется ближе к истине, тем более устранено усложняющих односторонностей, — на самом деле не так»<sup>1</sup>.

Та же диалектика сочетания противоположностей, которую Герцен демонстрировал при анализе «бытия» элеатов, проявляется и при анализе атомизма и динамизма. По этому поводу он писал: «Очевидно, что истина с той и с другой стороны... противоречие выходит видимо непримиримое, а между тем так и тянет из одного момента в другой; но истину, как единство односторонностей, как снятие противоречия, не любят умы, хватающиеся ясностью... Принимать ту или другую сторону в антиномиях совершенно ни на чем не основано; природа на каждом шагу учит нас понимать противоположное в сочетании... Строгое требование “того или другого” очень похоже на требование “Кошелек или жизнь!” Храбрый человек смело ответит: “Ни того, ни другого, потому что нет необходимости для вашего каприза жертвовать тем или другим”»<sup>2</sup>. Герцен подчеркивал эвристическую ценность воспроизведенного в мышлении реального противоречия. «Конечно, односторонность проще: чем беднейшую сторону предмета мы возьмем, тем она очевиднее, яснее и вместе с тем ненужнее и бесполезнее; что может быть очевиднее формулы  $A = A$  и что может быть пошлее? Возьмите простейшую формулу уравнения первой степени с одним неизвестным — она будет гораздо сложнее, но зато в ней заключается мысль, средство определения искомого»<sup>3</sup>. Диалектика разума раскрыта Герценом в связи с изложением учения Анаксагора о нусе. Так как сущность определяется мыслью, то именно мысли принадлежит «безусловная власть отрицания, власть разъедающей кислоты, которая все разложит, со всем соединится, чтоб все улетучить; словом, мысль сознала себя могуществом, пред которым исчезает всякая состоятельность, не ею поставленная. Все твердое в бытии, в понятиях, в правах, в законах, в поверьях — все начинает колебаться и изменять себе; все, до чего ка-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 273.

<sup>2</sup> Там же. С. 280–281.

<sup>3</sup> Там же. С. 280.

сается горячая струя веющей мысли, обличается шатким и несамобытным»<sup>1</sup>. Выражением этой всесокрушающей мысли в древней Греции выступили софисты и Сократ. Акцент Герцена на революционном характере мысли весьма определенно свидетельствовал о левогегельянском понимании диалектики.

Диалектику общего и отдельного Герцен показывал на примере философии Платона. Он пишет: «Трудное и истинное, — говорит Платон, — состоит в том, чтобы показать в другом то же самое и в том же самом — другое, и притом так, чтоб оно в отношении к другому было то же самое». Великая мысль!»<sup>2</sup>. Герцен подчеркивал постоянную актуальность диалектики понятий, вскрытой Платоном. «Большинство нашего времени (я разумею сознающих себя грамотеями), — пишет он, — так отвыкло или так не привыкло к определениям мысли, что оно, только бессознательно употребляя их, не возмущается... Никого не удивляет процесс возникновения, непрерывно совершающийся около нас, эта глухая борьба бытия с небытием, без которой было бы одно безразличие; никого не удивляет эта вечность мимолетного, которою мы окружены»<sup>3</sup>.

Платоновскую диалектику развивал Аристотель, который поместил идею в деятельный процесс, вернул ее к временному, не лишая ее содержания вечного. У Аристотеля «сущность неразрывна с бытием, оттого она и не покойна; у него идея, не совершившаяся в отвлеченной безусловности, а так, как она совершается в природе, в истории, т. е. в действительности»<sup>4</sup>. Метод Аристотеля несомненно импонировал Герцену, переходящему на «реалистические» позиции. В то же время, отмечал Герцен, вследствие исторических условий воззрение Аристотеля оказалось недостаточно объективным. Как раз в связи с оценкой Аристотеля Герцен указывал на существенное свойство диалектического метода Гегеля (и вообще диалектического метода) — его объективность. «В наше время подвиг Гегеля, — пишет Герцен, — состоит именно в том, что он науку так воплотил в методу, что стоит понять его методу, чтоб почти вовсе

---

<sup>1</sup> Там же. С. 284.

<sup>2</sup> Там же. С. 291.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 298.



забыть его личность, которая часто без всякой нужды выказывает свою германскую физиономию и профессорский мундир Берлинского университета, не замечая противоречия такого рода личных выходов с средою, в которой это делается»<sup>1</sup>. Однако это не значит, что Гегель был только более гениальным человеком, чем Аристотель: для указанного развития метода человечеству пришлось прожить две тысячи лет.

При рассмотрении истории философии Герцен, несомненно, опирался на «Историю философии» Гегеля. В историко-философской части «Писем об изучении природы» при анализе античной философии и философии Нового времени раскрывалась диалектика эмпирического и теоретического, логического и исторического, была показана антиномичность разума, подверглась критике созерцательность в гносеологии и т. п. Это были те реальные формы мышления, которые Герцен усвоил в ходе изучения немецкой философии, а также по мере самостоятельного осмысления истории философии, науки и собственного жизненного опыта. Важнейшим творческим достижением Герцена было то, что он понял указанные диалектические формы как единое целое, понял как единый метод и поставил перед собой задачу усвоить не букву, а дух диалектики.

В советское время «Письма об изучении природы» и изложенная в них диалектика, пусть и осторожно, но в целом трактовались как материалистические. Такая трактовка следовала из несколько неопределенной ленинской формулы о том, что Герцен в «Письмах об изучении природы» подошел вплотную к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом. Выводы Плеханова в статье «А. И. Герцен» о том, что Герцен в период написания «Писем об изучении природы», несмотря на свой «реализм» и критику Гегеля, все же оставался на позициях тождества бытия и мышления, умалчивались либо выдавались за следствие недостаточной компетентности исследователя. Однако в данном вопросе был прав Плеханов. Мы не хотим сказать, что был неправ Ленин. Просто его формула ни к чему не обязывала, а только констатировала движение Герцена в определенном направлении переработки диалектики. О том, что Герцен оставался гегельянцем, сви-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 305.

детельствовало второе письмо цикла «Наука и природа – феноменология мышления». Главное, что здесь доказывал Герцен, это разумность природы, то есть то, что природе, жизни, истории присущ объективный разум, объективная идея, которая, в конечном счете, обуславливает развитие, смену форм, примиряет противоположности. Эта объективная диалектика ни в коем случае не разрушала идеализм в целом, так как обозначала собою механизм мышления. Критика Герценом идеализма Гегеля выразилась в отрицании претензий его философии на завершенность системы, в отрицании системы абсолютного идеализма, в требовании раскрытия диалектики, как эмбриологии истины, в самой действительности. Исключая вместе с Белинским «примирение с действительностью», Герцен предполагал разумность природы и истории вообще. Русские левые гегельянцы, как и их европейские единомышленники, были революционерами и прогрессистами. С такими убеждениями Герцен приехал в Европу. Но вскоре исторические события европейской жизни вызвали второй кризис гегельянских воззрений Герцена, из которого он вышел уже самостоятельным и оригинальным мыслителем.

Второй кризис гегельянства Герцена оказался связанным с философией истории. К философии истории Герцен идет от политики. В середине XIX в. в Европе происходит ожесточенная политическая борьба, в основе которой находились социальные вопросы. После победы над господствующими прежде сословиями буржуазия установила диктатуру, и это все воспринималось многими как историческая катастрофа. Прежде всего, в политическом сознании были поруганы традиционные идеалы европейской интеллигенции. Политический кризис сопровождался в сознании передовой интеллигенции, к которой принадлежал и Герцен, определенным упадком духовности, смятением и душевным страданием, состоянием отчаяния и пессимизма. К чести Герцена надо сказать, что состояние политического отчаяния овладело им ненадолго, и вскоре он сумел перейти от политики к «социальности». В мышлении это выразилось в переходе от политических идеалов к разработке философии истории, от слепой веры в истинность прекрасных теорий к их философской и исторической критике. Наиболее полно эта работа была проведена в цикле статей «С того берега».

Обсуждение вопросов философии истории Герцен представил в виде диалога между идеалистом-гегельянцем и романтиком, с одной стороны, и реалистом, с другой стороны. Интересно, что именно сочетание гегельянского идеализма, романтизма и просветительства было свойственно и русским, и европейским идеалистам 30–40-х гг. XIX в., особенно первым. В лице Герцена мы видим первое решительное размежевание философских позиций в сознании русской интеллигенции. С Герцена начинается кризис рационалистического идеализма в России. Идея, выдвинутая Белинским о приоритете особенного и отдельного над всеобщим в истории, была превращена Герценом в теоретическую позицию в виде реалистической философии истории.

О чем говорит «идеалист» в этом диалоге? Он говорит о неприятии действительности, о своей непримиримости с существующим порядком, о своем нежелании отказаться от мечтаний о будущем. Он не желает перестать страдать, протестовать. «Идеалист» считает, что мысль оторвана от реальности, что она забегает далеко вперед, народы не успевают за своими учителями. Если взять наше время, говорит «идеалист», то «нам больно сознаться, что мы живем в мире, выжившем из ума, дряхлом, истощенном, у которого явным образом недостает силы и поведения, чтоб подняться на высоту собственной мысли»<sup>1</sup>. Горько признавать, но идеалистическая философия истории оказывается несостоятельной, не соответствующей окружающему миру. И в то же время характерно, что к сознанию несостоятельности мысли у «идеалиста» примешивается печальное, романтическое чувство, ему жаль старый мир, он боится потерять уже достигнутый уровень современного быта.

«Идеалист» обвиняет сомневающегося, критика его воззрений, в разрушении веры, он не хочет терять выстраданные идеалы, не принимает дух отрицания. Дух отрицания, который еще можно принять в философии Гегеля, совсем неприемлем в реальности. «Если и будущее не наше, — говорит идеалист, — тогда вся наша цивилизация — ложь... наши труды — вздор, наши усилия смешны... Мы захвачены волнами на корабле, который

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М., 1986. С. 18.

тонет... Будущее не наше, в настоящем нам нет дела; спастись некуда... остается сложа руки ждать, пока вода зальет»<sup>1</sup>.

В ответ на признания «идеалиста» «реалист» ставит в угол своей позиции поиск истины, какой бы противоречивой и горькой она ни была. Именно боязнь истины объясняет страдания «идеалиста». В разрыве с миром бездна суетности, театральности, и поэтому страдать благородно, но «сверх суетности тут бездна трусости». Страдание мешает углубиться в жизнь и в себя. Идеалисты и романтики ошибаются в своих ожиданиях от жизни и поэтому негодуют на нее. Но страдание не показывает выход из сложившегося печального состояния. Страдающее сознание не уничтожат старый мир, а пытается его вылечить, цепляется за различные лекарства для него, например, веру в согласие сословий, веру в республику, веру в право и т. п. В то же время оно не может признать, что «мир, в котором мы живем, умирает... никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его»<sup>2</sup>. Как это ни печально, требуется признать, что мы живем во время большой и трудной агонии. Это объясняет нашу тоску, болезни нашего сознания, впадающего в идеализм, и боязнь всего естественного, это объясняет угрызения обманутой совести, разлад с жизнью, привычку к бедствиям и страданию, к безличности. Такое состояние нашего сознания обусловлено особенностями нашей цивилизации, выросшей в нравственном междуусобии, безжизненности, рефлексивности. Цивилизация нашего мира «не вышла в жизнь, а прошла по ней, как Фауст, чтоб посмотреть, порефлексировать и потом удалиться от грубой толпы в гостиные, в академию, в книги»<sup>3</sup>.

И вот для того, чтобы выйти из этой болезни сознания и нравственного бессилия, из магии и мистерий, из жалкой путаницы убеждений, из хаоса, в котором не понятно, кто друг и кто враг, Герцен-«реалист» предлагает совершенно новые принципы философии истории.

Мы разрушители, заявляет «реалист», но разрушители старого мира. Идеалисты-романтики хотят найти знамя, а мы хотим его потерять. Однако разрушение старого мира не значит

---

<sup>1</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

разрушения цивилизации. Цивилизация, культура, просвещение составляют цвет современной жизни, и было бы глупо отказаться от них. Мы призваны сохранить цивилизацию, мы ее носители, «но какое же это имеет отношение к осуществлению наших идеалов, где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу»<sup>1</sup>? Герцен отделяет вопрос о сохранении цивилизации от вопроса о революции. Он делает основным предметом философии истории историческое изменение социальных отношений. Оставьте мир, которому вы не принадлежите, пишет он. Если вы не видите сил, способных создать новое, уйдите от старого. Куда уйти? В крайнем случае, сейчас уйдите в себя, оставайтесь личностью.

Эти рассуждения Герцена о жизни и гибели старого мира, о необходимости преодоления отвлеченных рационалистических понятий, о сохранении лица и т. п. основаны на предпосылке об объективности, даже материальности, исторического процесса. Это центральная идея философии истории Герцена.

В связи с утверждением объективности исторической жизни народов Герцен поставил и разрешил ряд важных философско-исторических проблем. Он обсуждает проблему личности в истории. Личность не может изменить объективное течение истории. Пример с французскими учениками Руссо показывает, что эти люди не уходили в себя, не убегали в Америку. Но у них, в отличие от идеалистов 1840-х гг., было историческое оправдание. Они видели препятствия на пути к осуществлению своих идеалов и героически разрушали их. Но, победив, они взойшли на гильотину, и это было хорошо для них, замечает Герцен, так как они не увидели, как жизнь жестоко помялась над их идеалами. «Недостаточно разобрать по камешку Бастилью, чтоб сделать колодников свободными людьми... Все упования теоретических умов были осмеяны... демоническое начало истории нахохоталось над их наукой, мыслью, теорией... оно из республики сделало Наполеона, из революции 1830 г. биржевой оборот»<sup>2</sup>. Отсюда следует вопрос: кто же прав: теория или факт современного мира? Оба правы, отвечает Герцен: «вся эта запутанность выходит из того, что жизнь имеет свою эмбриогению,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

не совпадающую с диалектикой чистого разума»<sup>1</sup>. В этом утверждении неразумности истории состоит уже не критика идеалистической диалектики Гегеля, как было ранее, а отказ от нее.

Но отказ от разумности истории порождает вопросы относительно ряда важных для прошлых воззрений понятий, таких как цель истории, цивилизации. «Идеалист» говорит «реалисту», что философия отрицания и трезвости содержит в себе нечто, возмущающее душу, в ней нет ответа на вопрос, зачем все эти усилия. Получается, что история человечества — это некая вавилонская башня. Печальный взгляд «идеалиста» следует из того, разъяснял Герцен, что он пытается смотреть на конец истории, а не на сам процесс, не на само дело. Природа, жизнь не скупа и не пренебрегает мимоидущим, она в каждой точке самодостаточна, достигает всего, чего может достигнуть. «Кто ограничил цивилизацию одним прилагаемым? — где у нее забор? Она бесконечна, как мысль, как искусство, она чертит идеалы жизни... но на жизни не лежит обязанность исполнять ее фантазии и мысли... Природа ненавидит фронт... История импровизируется, редко повторяется... стучится разом в тысячу ворот»<sup>2</sup>. Но в таком случае история напоминает беличье колесо. Какая цель этого движения? Стоит ли вообще детям родиться? Стоит, отвечал Герцен, так как, вопреки стремлению людей к постоянству, стояние на месте противно духу жизни. Жизнь всякий раз вся изливается в настоящую минуту. «Оттого каждый исторический миг полон, замкнут по своему... Оттого каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежит ему»<sup>3</sup>.

Проблема смысла истории связана напрямую с понятием о прогрессе. Ведь прогресс, согласно просветителям и Гегелю, это связующая нить истории. Да, отвечал Герцен-реалист, прогресс есть неотъемлемое свойство сознательного развития. Но если сам прогресс является целью, то возникает вопрос: для кого мы работаем? Кто этот Молох, который насмехается над людьми и заставляет их работать для достижения каких-то далеких целей? «Цель бесконечно далекая — не цель, а, если хотите, уловка;

---

<sup>1</sup> Там же. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. С. 23–24.

<sup>3</sup> Там же. С. 24.

цель должна быть ближе, по крайней мере – заработная плата или наслаждение в труде. Каждая эпоха, каждое поколение, каждая жизнь имели, имеют свою полноту, по дороге развиваются новые требования, испытания, новые средства... Цель для каждого поколения – оно само»<sup>1</sup>. Если бы человечество по предопределению шло прямо к какому-нибудь результату, тогда истории не было бы. В истории нет либретто. В истории все импровизация, писал Герцен, все воля, в ней ни пределов, ни маршрутов, но есть огонь жизни и вечный вызов борцам пробовать силы, прокладывать дорогу.

Такое понимание истории определило и задачи политической деятельности. Призывая отказаться от внешних и привычных форм, Герцен делал вывод о необходимости создания нового мира, построения принципиально новых отношений. Он полагал, что без справедливого решения социальных вопросов история Европы будет полна не только душевных, но и материальных страданий. Решение социальных вопросов требует познания объективных, а не идеальных условий жизни, а также осуществления болезненных для господствующих сословий и интеллигенции преобразований. Для этих преобразований отвлеченная философия истории Гегеля и просветителей была не только недостаточной, но и несостоятельной. Абстрактная философия истории потеряла свою ценность и актуальность, и на смену ей должно прийти реальное историческое творчество жизни.

Что же осталось в результате таких преобразований в философии Герцена от диалектической «методы»? Герцен от диалектики не отказался, но прежняя трактовка, которая предполагала объективный диалектический разум в природе и истории, осталась в прошлом. Общая диалектика мышления, логика оказалась вторичной по отношению к самой действительности. Метод предполагал, что в мире есть реальные отношения: развитие, единство и борьба противоположностей, случайность и необходимость, идеальное и реальное и т. п., но логика действительно – и природы и истории – не сводится к простым формам, не является прямолинейной, во многом она несводима к логике разума. Герцен не стал агностиком, но он ограничил свой абсолютный рационализм за счет реализма. Возникшая таким обра-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 26.

зом реалистическая диалектика Герцена была, с одной стороны, своеобразным видом материалистической трактовки этого метода, а, с другой стороны, открывала возможность для научного и позитивистского изучения природы и истории.

*А. Е. Рыбас*

## ПРОБЛЕМА ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ А. И. ГЕРЦЕНА

В одном из «Писем к путешественнику» Герцен раскрыл «секрет», или «тайну», своей философии: она всецело заключается в тексте: «Марфа, Марфа, печешься о мнозе, *едино же* есть на потребу»<sup>1</sup>. Толкуя евангельскую притчу о Марфе и Марии, Герцен подчеркивал, что успех дела зависит прежде всего от того, сумеет ли человек «узнать, определить для себя это *единое* и оставить все, отца, мать и прилепиться к нему»<sup>2</sup>. Только глубокое сосредоточение на одном, доходящее даже до легкомысленного отношения ко всему остальному, обуславливает серьезность дела, придает ему непреходящее значение.

Если посмотреть на философию Герцена, как на *дело*, — а иначе понять ее и правильно оценить ее роль в истории отечественной мысли, по-видимому, нельзя — то необходимо прежде всего ответить на вопрос, что же составляет «единое на потребу» философии Герцена, самое фундаментальное ее положение, демонстрации которого и были посвящены все его сочинения. Таким положением, основополагающим для философии Герцена, можно считать проблему жизни.

Уже в ранних работах Герцен утверждает особый способ философствования, который предполагает осмысление сущего (т. е. ставшего, так или иначе исторически или логически определенного) с точки зрения жизни, которая понимается как «сохраняющееся единство многообразия, единство целого и частей»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Письма к путешественнику // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1986. С. 455.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. —



Сущее – это лишь частные случаи жизни, ее моменты, и они сразу же превращаются в пустые абстракции, лишенные смысла, «тощие метафизические привидения»<sup>1</sup>, как только их отрывают от жизни, рассматривают вне ее. Философия, тематизирующая сущее как таковое в качестве предмета познания и упускающая из виду его жизненность, превращается в догматическое системотворчество, упорядочивающее «трансцендентальные абстракции без тела и жизни»<sup>2</sup>. Такая философия весьма проста, хотя и занимается решением «вечных» вопросов о «последних» основаниях. «В этой маленькой, домашней, ручной философии удовлетворялись все мечты, все прихоти эгоистического воображения»<sup>3</sup>, но она не играла и не играет никакой роли в развитии познания. Более того, она активно препятствует ему, представляя жизнь недостойной «собственно» философского интереса и культивируя пиетет перед божественным словом. Так, для философов-идеалистов «жизнь была дурная станция на дороге в Царство Божие»<sup>4</sup>, и заниматься ее познанием считалось предосудительным.

Пытаясь противопоставить традиционной системе взглядов новую, научную философию, Герцен создает теорию «реализма». Философ, как и ученый, должен следить за «закулисной работой»<sup>5</sup> природы, чтобы понять и выразить, насколько это возможно, принципиально скрытую динамику жизни. Для этого необходимо выполнение, как минимум, четырех условий.

Во-первых, нужно отказаться от привычки мыслить готовыми истинами и слепо подчиняться авторитетам, как бы они ни были освящены традицией или общественным мнением. Философу должна быть присуща «смелость знать, святая дерзость сорвать завесу с Изиды и вперить горящий взор на обнаженную истину, хотя бы то стоило жизни, лучших упований»<sup>6</sup>. Поскольку «в царстве истины авторитетов нет»<sup>7</sup>, то философ дол-

---

М., 1985. С. 228.

<sup>1</sup> Герцен А.И. Капризы и раздумье // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. – С. 198.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. – С. 91.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы. – С. 223.

<sup>6</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке. – С. 97.

<sup>7</sup> Герцен А.И. Письмо Н. Х. Кетчеру // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. – С. 419.

жен опираться только на свой собственный разум и, руководствуясь принципом «tout assерter et rien exclure»<sup>1</sup>, самостоятельно решать труднейшие вопросы, доходя «до конца, до последних следствий»<sup>2</sup>.

Во-вторых, необходимо выработать соответствующую методологию философского познания, которую Герцен называет диалектикой. Суть ее в том, чтобы достигнутое знание считать принципиально неполным и не допускать его консервации в форме абсолютных истин, а использовать для получения другого знания, которое выступало бы в форме отрицания исходных положений и тем самым открывало бы новую перспективу осмысления жизни. «Ум, свободный от принятой и возложенной на себя системы, — пишет Герцен, — останавливаясь на односторонних определениях предмета, невольно стремится к восполняющей стороне его; это начало биения диалектического сердца; по видимому, и это сердце только колышется взад и вперед, а на самом деле это биение свидетельствует о живом, горячем потоке, текущем с непрерывным ритмом своим; и в диалектических переходах с каждым разом, с каждым биением мысль становится чище, живее»<sup>3</sup>. Применение метода диалектики позволит, по мысли Герцена, понять сущее в контексте его становления, что сделает невозможным построение философских систем и заменит эту традиционную форму философствования принципиально новой — импровизацией<sup>4</sup>.

В-третьих, важно понять, что предметность философского знания лежит не в «общих сферах», а в «частной жизни» человека. Такое смещение внимания философа обусловлено не столько обнаружением бесполезности абстракций, сколько повышением требовательности к своей познавательной деятельности, которая направляется теперь не на фиксацию постоянного, необходимого, а на осмысление временного, случайного. Герцен видит недостаток традиционной философии прежде всего в том, что она «не овладела еще идеей индивидуума, она холодна еще

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. О месте человека в природе // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 74. — «Все принять и ничего не исключать».

<sup>2</sup> Герцен А.И. Из дневника 1842–1845 гг. // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 453.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы. — С. 383.

<sup>4</sup> См.: Хестанов Р. Александр Герцен: импровизация против доктрины. — М., 2001.

к нему»<sup>1</sup>. Индивидуальное, случайное и преходящее если и становилось предметом философского интереса, то только как элемент всеобщего: получая, таким образом, метафизическую интерпретацию, оно лишалось как раз того, что делало его уникальным. В результате происходила подмена понятий, и под видом абсолютного познания утверждалась «под-авторитетная» схоластика — система замкнутых на себе определений, касающихся «последних оснований», но ничего не сообщающих о конкретной реальности. Критикуя схоластику, Герцен показывает, что «действительно трудное для понимания не за тридевять земель, а возле нас, так близко, что мы и не замечаем его, — частная жизнь наша, наши практические отношения к другим лицам, наши столкновения с ними»<sup>2</sup>.

В-четвертых, требуется отказаться от чисто теоретического осмысления сущего. Очевидно, что тематизация индивидуально в качестве предмета философии исключает возможность его объективации и выражения при помощи формально непротиворечивых высказываний: поскольку уникальное невозможно подвести под определение, не искажая его сути, то его нельзя сделать знанием в привычном смысле этого слова. Отсюда следует, что нужно по-новому понять как само познание, так и способ его выражения. С этой целью Герцен вводит понятия «действия» и «одействования». Философ, пытающийся познать преходящее и случайное, не может довольствоваться идеалом «спокойного созерцания и видения; ему хочется полноты упоения и страданий жизни; ему хочется действия, ибо одно действие может вполне удовлетворить человека»<sup>3</sup>. Понять что-то — это значит не просто «примирить» разум и природу, а совершить определенное действие, направленное на преобразование природы; выразить понятие — значит одействование возможности такого преобразования. Идеалом познания Герцен предлагает считать не построение системы абсолютного знания (это невозможно) и не установление однозначной корреляции между субъектом и объектом (это не нужно), а реализацию максимально большого числа человеческих действий — одно-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Письмо Н. П. Огареву // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 425.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Капризы и раздумье. — С. 176.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке. — С. 136.

временно теоретических и практических актов: «надобно одействовворить все возможности, жить во все стороны — это энциклопедия жизни»<sup>1</sup>.

Поставив перед собой задачу «развития в жизнь философии»<sup>2</sup>, Герцен дает соответствующую интерпретацию истории философии, представляя ее как процесс разворачивания проблематики жизни. При этом философские учения оцениваются им по тому, как «понимает живущий»<sup>3</sup>, и наличие связи отвлеченной мысли с конкретными реалиями человеческой жизни становится основным критерием важности философских идей. Так, например, воззрение античных греков определяется Герценом как реализм, а величие их жизни обнаруживается в ее простоте, скрывающей глубокое понимание жизни; софисты — это цветы греческого духа, юность мысли, обличающей все потаенное и низвергающей устоявшиеся авторитеты во имя разума: «они смело направили свою мысль против всего существовавшего и все подвергли разбору», «ими наука открыто перешла в жизнь», — «это был момент поэтического наслаждения мышлением»<sup>4</sup>; эпикуреизм трактуется как последняя попытка «светло и отчасти дешево» примирить мысль с жизнью, античный скептицизм — как отчаянное восстание самостоятельного мышления против догматических истин, сковывающих жизнь своей убедительностью; Лукреций отождествляется с Гете, а его философия понимается прежде всего как любовь к жизни, наслаждению и как мудрая мера в них, пренебрежение к смерти и «братско-родственный» взгляд на все живое; *vivere memento* объявляется лозунгом Возрождения, а Джордано Бруно вызывает у Герцена восхищение, главным образом, тем, что он говорил о единстве мысли и жизни, чем значительно превзошел Декарта и Ф. Бэкона; схоласты, а затем Гассенди, Галилей, Ньютон и Локк лишаются права считаться философами, поскольку они, каждый на свой лад, были оторваны от жизни и не понимали ее, а воззрение Монтеня, Вольтера, Дидро Герцен называет свободным,

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Письмо Н. П. Огареву и Н. М. Сатину // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 431.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Письмо Н. П. Огареву. — С. 427.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке. — С. 144.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы. — С. 285.

ибо оно было основано на жизни; наконец, Юм характеризуется как душа живая, готовая идти в своих размышлениях до самых тяжелых истин, и поэтому «Юм зовет к себе. Это не только человек мысли, но человек жизни. Это была цельная натура!»<sup>1</sup>.

Современный этап эволюции философии представляет собой, согласно Герцену, эпоху «совершеннолетия», когда преодолевается дуализм бытия и мышления и тем самым открывается возможность для неметафизического осмысления жизни. Этой цели служит теория объективности разума, которую Герцен формулирует, во многом исходя из диалектики Гегеля или, вернее, существенно трансформируя ее, поскольку вместо абсолютной идеи субъектом развития выступает природа. Сразу же нужно заметить, что природа понимается Герценом не только как объективная реальность, противостоящая человеку в качестве предмета познания, но и как форма осуществления жизни, опыт ее возможного рационального истолкования. Таким образом, порядок вещей в природе в точности соответствует порядку идей, составляющих содержание ее познания; объективность разума есть прямой вывод из объективности внешнего мира. Наличие разума в природе обуславливается самим фактом ее существования: внешний мир есть «обличенное доказательство своей действительности, он потому и существует, что он истинен»<sup>2</sup>.

Субстанциально разум не противоположен природе, здесь нет дуализма, так как это два варианта именованного одного и того же – жизни. Противопоставление разума и природы может быть только условным, прежде всего для описания процесса познания. Так, например, Герцен пишет, что природа «сама по себе только внешность; ее мысль сознательная, пришедшая в себя – не в ней, а в другом (т. е. в человеке)»<sup>3</sup>. Очевидно, что статус «другого» в природе, которая является не инобытием абсолютной идеи, а единственной субстанцией, весьма условен: человек «не вне природы и только относительно противоположен ей, а не в самом деле»<sup>4</sup>. Природа, в свою очередь, взятая «сама по себе», т. е. в качестве коррелята к «другому» – по-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 390.

<sup>2</sup> Там же. С. 372.

<sup>3</sup> Там же. С. 251.

<sup>4</sup> Там же.

знающему ее человеку, также является условным понятием. Вот почему Герцен подчеркивает, что «природа помимо мышления — часть, а не целое; мышление так же естественно, как протяжение, так же степень развития, как механизм, химизм, органика, только высшая»<sup>1</sup>.

Естественность мышления, тот факт, что «история мышления — продолжение истории природы»<sup>2</sup>, обуславливает предметность философского знания и в то же время объясняет механизм создания абстракций, а также их эвристическую ценность. Действительно, поскольку «законы мышления — сознанные законы бытия»<sup>3</sup>, то философское творчество не может быть произвольным: оно подчиняется строгой необходимости, даже тогда, когда философ, казалось бы, полностью погружается в сферу ноуменального, отрываясь от эмпирии. Понять логику развития философии, увидеть уместность и относительную истинность каждой философской позиции значит то же, что понять закономерность развития природы и убедиться в правомерности и одинаковой важности каждого природного явления. Ошибочность философских выводов проистекает не из того, что философ пытается осмыслить трансцендентное или же стремится построить систему априорного знания, а из того, что философия, по мере ее признания в обществе, предъясвляет «свои грубые притязания на безусловную власть и на всегдашнюю непогрешительность»<sup>4</sup>. Для того, чтобы избавиться от профессиональной черты философов придавать своим учениям статус абсолютной истины, нужно эксплицировать правильное отношение между априорным и опытным познанием. Это отношение Герцен выражает так: «Философия развивает природу и сознание a priori, и в этом ее творческая власть; но природа и история тем и велики, что они не нуждаются в этом a priori: они сами представляют живой организм, развивающий логику a posteriori»<sup>5</sup>. Таким образом, априорное познание возможно в силу того, что оно соответствует логике природы, является специфическим ее выражением.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 387.

<sup>2</sup> Там же. С. 252.

<sup>3</sup> Там же. С. 237.

<sup>4</sup> Там же. С. 227.

<sup>5</sup> Там же.

Выше отмечалось, что тематизация жизни как основной проблемы, задающей предметность философского познания, предполагала осмысление единичного (случайного, преходящего), причем не в контексте его отношения к всеобщему, а в модусе его уникальности и конечности. Теория реализма Герцена была призвана решить именно эту задачу. Однако вскоре оказалось, что выработанные Герценом новая методология философского познания, учение об объективности разума и неметафизическая трактовка истины позволяют только более точно поставить задачу осмысления единичного, но совсем не достаточны для ее решения. В связи с этим интересно проследить за тем, как Герцен в работах 1840-х гг. пытается, по сути, уйти от достижения поставленной им же самой цели, прибегая к традиционным способам философствования или же слегка модернизируя их.

Прежде всего, он лишает индивидуальности разумное мышление, превращая тем самым отдельного, «частного» человека в безличную инстанцию, выполняющую функцию «самопознания природы». Преодолев гносеологический и онтологический дуализм и показав, что познание возможно лишь при условии объективности разума, Герцен оставил без внимания вопрос о важности субъективности познающего. По сути, он стал рассматривать субъективность исключительно в контексте познания, как помеху на пути достижения объективной истины, а не в контексте жизни, упустив из виду тот факт, что мыслит именно человек, для которого прежде всего нужно оставаться собою, т. е. индивидуумом, и что только благодаря сохранению своей индивидуальности он может осуществлять познание. Действительно, несмотря на то, что содержание разума является объективным в силу того, что в нем отражается порядок сущего, или природа (необходимость), сам разум может и должен в то же время быть субъективным (случайным); познание возможно только при условии поддержания жизни, и причем в той конкретной форме, которую и представляет собой познающий. Позже, в сочинениях эмигрантского периода, Герцен обратится к обсуждению именно этого вопроса, связав его с проблемами свободы и смысла жизни. А пока что он пытается обосновать тезис о том, что для человека достаточно понимать объективность разума и себя самого считать инструментом развивающегося мышле-

ния, чтобы прояснить тем самым идею индивидуума. Согласно Герцену, человеку открывается истина сущего, и эта истина — он сам как разум, в который «со всех сторон втекают эмпирические сведения для того, чтоб найти свое начало и свое последнее слово»<sup>1</sup>. В познании природы, т. е. превращении эмпирических данных в ясную, светлую мысль, заключается предназначение человека, оно же определяет и его «место в природе». Смысл жизни человека состоит в том, чтобы занять это место; в сознательном стремлении к познанию, в одействовании познанного раскрывается подлинное содержание каждого индивидуума.

Примечательно, что Герцен для обоснования такого решения проблемы индивидуальности прибегает к известному риторическому приему, а именно к подмене предмета рассмотрения путем переноса его в неопределенное будущее. В результате актуальное требование дать ответ на поставленный вопрос снимается указанием на возможность его обретения в будущем. Так, указав на нелюбимую «обнаженную истину» и акцентировав внимание на тех трудностях, которые возникают перед философом, решившим отказаться от авторитетов и привычных способов философского мышления, Герцен тут же предлагает выход: «Все течет и текуче, но бояться нечего, человек идет к фундаментальному, идет к объективной идее, к абсолютному, к полному самопознанию, знанию истины и действию, соответствующему знанию, т. е. к божественному разуму и божественной воле»<sup>2</sup>. Таким образом, обнаружение жизни в ее процессуальности, на фоне которой все конкретные вещи выглядят лишь временными и условными формами сохранения достигнутого равновесия, не повлекло за собой проблематизацию единичного. От понимания индивидуального в контексте его конечности и случайности Герцену помогло уйти истолкование «потока диалектического движения» с точки зрения вынесенной в будущее и статической инстанции абсолютного знания.

Неслучайны в связи с этим и попытки придать убедительность такому действию при помощи метафорических выражений и других риторических средств. Например, Герцен связывает

---

<sup>1</sup> Там же. С. 237.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Из дневника 1842–1845 гг. – С. 442.



идеал познания с любовью, которая представляется существенным атрибутом жизни, наделяется онтологическим статусом и в то же время выполняет гносеологическую функцию. Вот характерное размышление Герцена: «Существовать – величайшее благо; любовь раздвигает пределы индивидуального существования и приводит в сознание все блаженство бытия; любовью жизнь восхищается собою; любовь – апофеоза жизни»<sup>1</sup>. Получается, что полное самопознание тождественно максимально возможному переживанию жизни, или любви; более того, тут же решается и проблема индивидуальности: каждый человек должен согласиться с тем, что его подлинное существо определяется способностью познавать и любить, а значит, преодолевать границы собственной данности, выходя на уровень внеличного представителя разума природы и одновременно полагая себя венцом ее развития, поскольку «природа оканчивается взором юноши и девы, любящих друг друга»<sup>2</sup>.

После «духовного краха» Герцен кардинально пересматривает свою философскую позицию, отказываясь от апелляции к будущему при осмыслении действительности. Более того, он показывает, что основание старой философии, как системы пустых абстракций, составляют формально-логическое моделирование непротиворечивого представления об истине, потенциально достижимого в будущем, и использование этого представления для вынесения познавательных суждений о настоящем. Вообще способ интерпретации настоящего с точки зрения будущего Герцен считает не только наивным и ошибочным, но и предвзятельным, поскольку в силу кажущейся правдоподобности, обусловленной смещением удобства истолкования с его истинностью, он получает распространение и в естественных науках, отвлекая внимание ученых от конкретных вопросов и создавая иллюзию предустановленной гармонии в природе. При этом природа антропоморфизируется, ее развитие истолковывается исходя из конечной цели, или смысла, в результате чего проблематика жизни отходит на второй план и предается забвению, что влечет за собой возвращение к «нравоучительной» философии.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Капризы и раздумье. – С. 169.

<sup>2</sup> Там же.

фии и моральной оценке событий, которые «принадлежат к самым начальным ступеням понимания»<sup>1</sup>.

Новая философия, согласно Герцену, должна исходить из отрицания какой бы то ни было телеологии, сделав своим предметом осмысление единичного с точки зрения настоящего. Это требование обусловлено указанием на неизбежные противоречия, которые вытекают из понимания человека как орудия самопознания природы и венца ее развития. Например, человек, объективное познание которого задает перспективу истолкования природы и ее эволюции с точки зрения объективного разума, сам не может определить для себя цель и смысл своего существования. Более того, по мере обнаружения объективности разума в природе, по мере выработки способов ее рационального познания человек все больше убеждается в неразумности и бессмысленности своей жизни. Таким образом, разум человека всегда является по отношению к нему чем-то внешним: он служит средством интерпретации природы, выявлением ее разумности, но не разумности жизни самого человека, как конкретного индивида. Будучи направлен на осмысление единичного, разум тут же вскрывает его абсурдность. Получается так, что человек — природное существо — мыслит, находя в природе смысл, но не имеет смысла в собственной жизни. Орудие самопознания природы и вершина ее развития, человек, как только он ставит задачу осмысления себя самого как конкретного индивида, выпадает из природы, противопоставляет себя ей.

На первый взгляд, указанное противоречие легко разрешить признанием неприродной сущности человека, что позволит искать смысл и цель человеческого существования не здесь, на земле, а в мире горнем. Однако к такому выводу, как известно, приходят «идеалисты — трусы перед истиной»<sup>2</sup>, а также религиозные мыслители, уверенные в том, что они знают «не только этот, но и *тот* свет»<sup>3</sup>. Герцен предлагает другое решение: оно сводится к тому, чтобы принять бессмысленность жизни и положить этот тезис в основание принципиально нового философского мышления, развивая которое только и можно будет сфор-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. — С. 73.

<sup>2</sup> Там же. С. 50.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Ответ русской даме // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. — С. 336.

мулировать действительный, а не фантастический смысл жизни человека и цель его действий.

Согласно Герцену, новая философия в России уже заявила о себе под именем нигилизма. Именно это интеллектуальное движение поставило под сомнение все существующие истины и стало настаивать на необходимости беспредпосылочного познания, вызвав негодование в обществе. Неудивительно, что нигилизм был провозглашен причиной всевозможных пороков и преступлений, и никто из его критиков даже не попытался обнаружить то положительное содержание нигилистического мышления, благодаря которому оно и оказалось столь притягательным. Герцен подчеркивает, что «нигилизм в серьезном значении — наука и сомнение, исследование вместо веры, понимание вместо послушанья»<sup>1</sup>. Нигилистическая философия — это «слишком свободное мнение», «мысль без богословских пут, без светской осмотрительности, без идеализма, романтизма, сентиментализма, без показной добродетели и притворного ригоризма»<sup>2</sup>. Кроме этого, нигилизм характеризуется Герценом как честное мышление, поскольку оно не опирается на догматические положения и не выдает желаемое за действительное, а пытается обойтись «без заготовленной темы, без придуманного идеала»<sup>3</sup>. В этом отношении нигилизм противостоит прежде всего религиозному воззрению, которому «любовь к истине, к делу, потребность обнаруживания себя, потребность борьбы с ложью и неправдой, словом, деятельность *бескорыстная* непонятна»<sup>4</sup>.

Нигилизм Герцена можно рассматривать как дальнейшее развитие его теории реализма, поскольку истолкование природы и человека дается уже без апелляции к будущему, благодаря чему проблематика жизни получает более подробное освещение. Прежде всего, Герцен настаивает на том, что «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума»<sup>5</sup>, и поэтому «ничто в природе не совпадает с отвлеченными нормами, которые строит чистый разум»<sup>6</sup>. Любые попыт-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Порядок торжествует! // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. — С. 498.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Prolegomena // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. — С. 518.

<sup>3</sup> Герцен А.И. С того берега. — С. 72.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Ответ русской даме. — С. 337.

<sup>5</sup> Герцен А.И. С того берега. — С. 22.

<sup>6</sup> Там же. С. 52.

ки подогнать развитие природы под ту или иную рациональную схему и истолковать настоящее с точки зрения будущего заранее обречены на неудачу, поскольку природа «вовсе об будущем не заботится; она готова, как Клеопатра, распустить в вине жемчужину, лишь бы потешиться в настоящем, у нее сердце баядеры и вакханки»<sup>1</sup>. Задачей философского понимания становится, следовательно, «вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение, *corsi e ricorsi* истории, *perpetuum mobile* маятника»<sup>2</sup>.

Один из способов понимания игры жизни заключается в том, чтобы представить ее как достижение определенной цели. Поскольку «главное, существенное все тут, на поверхности»<sup>3</sup>, то целью природы и истории можно считать человека «плюс настоящее всего существующего»<sup>4</sup>. При этом следует иметь в виду, что эта цель не дана как задание и не может служить безусловным объяснительным принципом, а просто указывает на конкретную форму существования, которая, несмотря на устойчивость в настоящее время, в любой момент может исчезнуть: для природы человек и его разум так же ничего не значат, как и все преходящее, «и она с величайшей любовью, похоронивши род человеческий, начнет опять с уродливых папоротников и с ящериц в полверсты длиною»<sup>5</sup>. Понятие цели не отсылает к будущему и не сообщает никакого знания о конечном этапе развития природы или человека, а задает соответствующую перспективу истолкования жизни с точки зрения настоящего. Действительно, жизнь — это «вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтоб снова потерять его, это непрерывное движение»<sup>6</sup>, и его можно понять лишь при условии фиксации каких-то отдельных моментов, которые, будучи названы «целями» движения жизни (на том основании, что они представляют собой случаи достигнутого равновесия), определяют предметность познания. Сама же «жизнь не достигает цели, а осуществляет все возможное, про-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 26.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

<sup>3</sup> Там же. С. 74.

<sup>4</sup> Там же. С. 25.

<sup>5</sup> Там же. С. 28.

<sup>6</sup> Там же. С. 74.

должает все осуществленное, она всегда готова шагнуть дальше – затем, чтоб полнее жить, еще больше жить, если можно; другой цели нет»<sup>1</sup>.

Согласно Герцену, жизнь имеет не одну, а множество интерпретаций, которые являются одинаково истинными, коль скоро их основанием выступают различные формы осуществления жизни. Действительно, «природа, истинная во всем, что делает»<sup>2</sup>, не подчиняется ни диктату разума, ни логике истории, а сама определяет меру разумности, так как «производит лишь то, что осуществимо при данных условиях: она увлекает вперед все существующее своим творческим брожением, своею неутомимой жаждой осуществления, этою жаждой, общей всему живому»<sup>3</sup>. Вот почему «все существующее только и существует так, как оно должно существовать»<sup>4</sup>, и каждая форма существования может быть положена в основу для интерпретации жизни. Признание наличия множества равноправных истолкований жизни существенно меняет взгляд на задачу философского познания: очевидно, что она не может сводиться к созданию единственно верной картины мира и должна определяться совсем другими критериями. Герцен предлагает считать такими критериями свободу человека и его способность к творчеству.

В чем же состоит свобода человека? Ответ на этот вопрос не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Дело в том, что тот смысл, который Герцен придает свободе, не только не выводится из опыта предшествующих ее истолкований, известных из истории философии, а принципиально противостоит им. Традиционное понимание свободы является абстрактным – не зависимо от того, будем ли мы понимать под свободой «осознанную необходимость» или же специфическую черту человека, благодаря которой он отличается от других существ и от природы в целом. Причина абстрактного понимания свободы заключается в том, что свобода изначально берется как нечто внешнее по отношению к индивиду, как то, что должно вы-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 74–75.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Русский народ и социализм // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 163.

<sup>4</sup> Герцен А.И. С того берега. – С. 76.

ражать его истинное существо, поскольку дуалистическое мышление не в состоянии иначе представить сущее, кроме как сопоставить его с должным. Как только свобода рассматривается отдельно от конкретного человека, она превращается в понятие, или рациональный конструкт, содержание которого определяется чисто теоретически и зависит поэтому уже не от данного человека, с его желаниями и поступками, а от логики построения философской системы. Неудивительно, что в результате «мир свободы» оказывается несовместимым с «миром природы», и человек, истинное существо которого утверждается на основании абстрактно понятой свободы, сам становится абстрактным. Как человек абстрактный, он, к тому же, вообще лишается возможности быть свободным, поскольку вынужден подчиняться диктату должного, осмысляя свою свободу через призму необходимости, будь то необходимость природы или Провидения. Принимая на веру тезис о том, что свобода «подлинная» в этой жизни принципиально недоступна, поскольку вырваться из «темницы мира» нельзя, человек отказывается и от той свободы, которая ему дана, так как видит в ней «произвол», требующий осуждения.

Герцен показывает несостоятельность метафизического истолкования свободы, опровергая его источник — дуализм, или «христианство, возведенное в логику, — христианство, освобожденное от предания, от мистицизма»<sup>1</sup>. Основной прием дуализма, а именно разделение на мнимые противоположности того, что в действительности нераздельно, с целью «враждебно противопоставлять эти отвлечения и неестественно мирить то, что соединено неразрывным единством»<sup>2</sup>, не имеет никакой познавательной ценности и применяется лишь для того, чтобы создавать и поддерживать «вечную риторику патристических и филантропических разглагольствований»<sup>3</sup>, искажающих реальное положение дел. Неслучайно дуалистически понятая свобода, свобода как идея, предстает в виде своей противоположности, т. е. перестает быть тем, чем она является и что должно быть познано.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 103.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 105.

Согласно Герцену, свободу следует выводить не из сущности человека («Думали ли вы когда-нибудь, что значат слова “человек рождается свободным”? Я вам их переведу; это значит: человек рождается зверем – не больше»<sup>1</sup>) и не из его противодействия природе («Природа никогда не борется с человеком, это пошлый, религиозный поклеп на нее»<sup>2</sup>), а исключительно из его конкретного существования. В этом смысле свобода – это ставшая необходимостью, свобода быть тем, чем ты являешься, и отстаивать себя таким, каков ты есть, не зависимо от того, считается ли данная форма существования приемлемой или нет. Свобода не противоречит необходимости в природе, но не потому, что как-то совпадает с ней, а потому, что является ее фактическим выражением (ставшее таким, а не иным образом, с необходимостью определено, как таковое, однако эта определенность не является отрицанием свободы, а, наоборот, выступает в качестве условия ее возможности, поскольку свободным может быть только конкретный человек, а не человек вообще, и его свобода реализуется только здесь и сейчас, в конкретной ситуации, а не в плане неопределенного будущего или вечности). Свобода всегда индивидуальна, она представляет собой практические следствия и одновременно теоретический вывод из конечности человека. Как умение и желание быть собой, свобода противостоит мещанству, суть которого прежде всего в том, что человек для определения своих качеств и жизненных ориентиров обращается не к себе, а к другому и стремится быть таким, каким его хотят видеть; он понимает себя через другого и живет в другом, полностью утрачивая свою индивидуальность.

Благодаря свободе человек обретает способность к творчеству, которое и позволяет ему утвердить «мир свободы в разуме»<sup>3</sup>. Творчество представляет собой реализацию свободы конкретного человека в настоящем и направлено на преобразование настоящего, что предполагает решение двух задач: во-первых, создания неметафизического инструментария истолкования сущего, во-вторых – практического осуществления при помощи этого инструментария новой возможной формы человеческой жизни.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 80.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 316.

<sup>3</sup> Герцен А.И. К старому товарищу // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 537.

Решая первую задачу, Герцен показал, что понятия истины, добра, красоты и т. д. суть продукты свободного творчества человека и должны, поэтому, рассматриваться как поэтические и временные определения его жизни. Что касается второй задачи, то для ее решения Герцен предложил теорию «русского социализма». Важно подчеркнуть, что эта теория была направлена прежде всего на преобразование самого человека и только потом на изменение окружающей его действительности. Смысл «русского социализма» в том, чтобы «спасти» самого себя, обнаружив «в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости»<sup>1</sup> достаточное основание для творческого продолжения жизни, а также для развития «свободной жизни в обществе, — если оно вообще возможно для людей»<sup>2</sup>.

*Е. А. Счастливецва*

## МОТИВЫ ТВОРЧЕСТВА А. И. ГЕРЦЕНА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГУСТАВА ШПЕТА

Одним из ярких исследователей творчества Герцена, несомненно, является Г. Г. Шпет. Его обращение к наследию русского мыслителя обусловлено, прежде всего, неприятием дуализма в форме, установленной еще со времен Декарта. Шпету, как имманентисту и феноменологу, были близки феноменологические воззрения Герцена.

Так, в «Дилетантизме в науке» Герцен писал: «Наука... и не говорила, что два момента, существующие как внутренние и внешние, должно разъять так, чтоб один момент имел действительность без другого. В абстракции, разумеется, мы можем отделить причину от действия, силу от проявления, субстанцию от наружного. Но им (ученым. — Е.С.) не того хочется: им хочется *освободить* сущность, внутреннее так, чтоб можно было посмотреть на него; они хотят какого-то предметного существования его, забывая, что предметное существование внутреннего

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. С того берега. — С. 97.

<sup>2</sup> Там же.



есть именно внешнее»<sup>1</sup>. Дуализм не может примирить мышление и природу, но это примирение становится задачей «Писем об изучении природы», пишет Шпет. То, что действительное разумно, у Герцена нашло преломление в формуле: человек находит разум в вещах, а не привносит его в вещи («человек... умен оттого, что все умно»). А это принципиальное отличие от философии Канта, ведущее к имманентизму. «Остается только найти, *увидеть* этот ум вещей, и дуализм вещи и мысли преодолен»<sup>2</sup>, — отмечает Шпет. Такое видение вещей в природе или разуме говорит в пользу реализма Герцена. «Понятно, с этой точки зрения, почему Герцен оценивает Гете и Шеллинга как предшественников реализма: обращением к природе Гете поставил на место критической философии “свой глубокий реализм”, и тем же путем шел Шеллинг, провозгласивший тождество в противопоставлении мышления и бытия»<sup>3</sup>.

Метод Гегеля, воспринятый Герценом, противопоставляется трансцендентальному идеализму Канта, в результате чего отрицается объектно-субъектная дихотомия и кантовская «вещь в себе», а мышление понимается не просто тождественным бытию, а как находящееся внутри бытия, имманентное ему, слитое с ним. Такой своеобразный реализм делает философию Герцена современной, позволяя нетрадиционно осмысливать взаимосвязь природы и человека. Реализм Герцена родствен концепциям органицизма, или, как говорит Лео Бергаланфи, создавший теорию открытых систем, «организмической концепции», под которой он понимает «восприятие живущих систем как целого в противоположность простому аналитическому и суммарному методу», а также «динамическую концепцию в противоположность статичной или механической теории организма»<sup>4</sup>.

У самого Шпета логические формы являются коррелятом онтологических форм. Понятие и есть единство внутренних (логических) и внешних (грамматических) форм, коррелятом которого и является предмет, вещь. Внутри этих форм, на границе

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 3. — М., 1956. С. 17.

<sup>2</sup> Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. — Пг., 1921. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>4</sup> См.: Саенкова Е.С. Философские науки в контексте метафизики А. Н. Уайтхеда... Дисс. канд. филос. н. — Мурманск, 2006. С. 127–128.

чувственного и умопостигаемого находится знак, как отношение между вещью и понятием. Таким образом, и Шпет, и Герцен не приемлют дуализм Декарта, как разрыв материи и сознания (ego). «Только живой душой понимаются живые истины»<sup>1</sup>, — пишет Герцен. Но, в отличие от Лосского, его персонализм не связан с определением «я» как личности или как декартовского субъекта познания. Герцен рассматривает личность вообще, как свободу человека, связывая понятие личности с ее достоинством, а достоинство — со свободой.

Истинно свободный человек сам создает свою нравственность. Для достижения личных, индивидуальных целей, без которых жизнь становится страданием, человек нередко становится властолюбив и эгоистичен. Но эгоизм трактуется Герценом как источник «действительной разумной деятельности» и как «соль его личности». Даже великий «имморалист» Ф. Ницше, пожалуй, похвалил бы автора этих строк за самоутверждение эгоизма, воспитание и самостановление подобным образом своего «я». Герцен не отрицает благородные порывы человеческого сердца, как не отрицал Ницше любви. У низкого человека низкие желания, но человек должен быть высок, пишет Герцен, поднимаясь, он поднимает свою страсть, а она, поднимаясь, проходит великое чистилище. Человек должен быть высок — значит должен быть достойным, сохранять свое достоинство, т. е. свои права и свободу: требовать, чтобы его не оскорбляли и «не оскорбляли оскорблением другого». У Герцена отчетливо слышны мелодии Ницше: природы героические будут естественно поступать героически, так же естественно, как поэт творит художественное произведение. Однако героическим натурам вообще, по мысли Герцена, чуждо поступать не по-человечески, т. е. умялять все то же человеческое достоинство каким бы то ни было образом<sup>2</sup>. «Человек, дошедший до сознания своего достоинства, — комментирует взгляды Герцена Шпет, — поступает человечески потому, что ему так поступать естественнее, легче, свойственнее, приятнее, разумнее»<sup>3</sup>. Достоинство человека требует его абсолютной свободы: в ней — необходимый критерий

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Шпет Г.Г.* Философское мировоззрение Герцена. — С. 19.

<sup>2</sup> См.: *Шпет Г.Г.* Философское мировоззрение Герцена. — Пг., 1921. С. 31.

<sup>3</sup> Там же.

его гармонии, развития в полной мере всех способностей для обнаружения себя «всесторонним во всяком деянии».

Герцен, согласно Шпету, проповедует философию не справедливости, как Прудон, а присутствия. Он считает, что все наше поведение глубоко лично: счастье и несчастье, слезы и радость. Так, во главу угла он ставит не справедливость, а личные привязанности, пристрастия. Право и правосознание потому и представляют «худшую нравственность» (минимум нравственности), что они строятся формально. Во имя чего провозглашен принцип справедливости? Если во имя самого человека, то критерием для него является сам человек. История, которая началась вместе с нравственной свободой человека, по убеждению Герцена, делается «волею и напряжением личности, борющейся, отстаивающей свою идею и ответственной за свою деятельность»<sup>1</sup>. Рассказывая о своем отце, Герцен говорит, что нарушение «форм и приличий» выводило его из себя. «Мой отец не любил никакого abandon (вольности, несдержанности. — Е.С.), никакой откровенности, он все это называл фамильярностью, так как всякое чувство — сентиментально. Он постоянно представлял из себя человека, стоящего выше всех этих мелочей; для чего, с какой целью? — вопрошает Герцен, — в чем состоял высший интерес, которому жертвовалось сердце?...»<sup>2</sup>.

Герцен «прямо и охотно» рассказывает о своем духе, о своем философском мировоззрении везде: в письмах, публицистике, философских трудах, художественных произведениях и т. д. Шпет говорит именно о философском мировоззрении писателя, а не о его философии как таковой. Он писал, что философия нуждается в философе, для того чтобы разрешить ряд поставленных вопросов, а также нуждается в философском образе жизни ее представителей. Жизнь Герцена была шире философии, в иные периоды своей жизни он поверял «гармонию» практикой. Герцен был революционным мыслителем, который в конце своей жизни отошел от младогегельянских идей, которые он унаследовал от Гегеля не без влияния польского теоретика Августа Цешковского. Мысли Цешковского, проливающие свет

---

<sup>1</sup> Там же. С. 40.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 8. — М., 1956. С. 89.

на всю мировоззренческую подоплеку революционной Европы, раскрывают суть герценовской антропологии и историософии. Именно будущее, согласно Цешковскому, станет «объективной действительной реализацией истины». Будущее должно реализовать красоту и истину в практической жизни. Бытие и мышление должно поглотиться деянием. У Цешковского до абсолютной высоты доведен не просто разум, а практическая воля, выступающая самостоятельным мышлением. Поскольку для духа специфическим является самость (для природы – инаковость), то главные формы, в которых пребывает деятельная воля, это самобытие, самомышление и самостоятельность, составляющие свободную деятельность, дающую возможность свободы, что у Герцена выливается в неограниченность человеческой свободы вообще, ибо человек должен проявить на деле все свои способности, таланты, чтобы стать личностью в полной мере. Человек, по мысли Герцена, открывает свою разумность в науке; обращаясь к свободе и сознанию, он обнаруживает самого себя в разумном деянии как свободную личность. История и вся действительность социальной жизни делается разумною, отмечает Шпет, через нравственно-разумное свободное деяние личности. «Человек должен развиваться в мире всеобщего, – полагает Герцен, – оставаясь в маленьком частном мире, он надевает китайские башмаки: чему удивиться, что ступать больно, что трудно держаться на ногах?»<sup>1</sup>.

Изменение взглядов Герцена под воздействием революции 1848 г. во Франции хорошо известно. Разочарования зародили недоверие в радикальное переустройство жизни, в будущее. Заключительным моментом всего философского творчества Герцена стало «настоящее» как идеал. «Не проще ли понять, – писал он, – что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился (как ни дурно это слово)... для настоящего, что вовсе не мешает ему получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию... Уж не перестанут ли люди есть и пить, любить и производить людей, восхищаться музыкой и женской красотой, когда узнают, что едят и слушают, любят и наслаждаются для себя, а не для совершения высших предна-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Шпет Г.Г.* Философское мировоззрение Герцена. – С. 28.

чертаний и не для скорейшего достижения бесконечного развития совершенства?»<sup>1</sup>.

Герцен отрицает жизнь для будущего, отрицает прогресс как цель, но не как необходимый результат сознательной работы личности в ее настоящем. Он не хочет обречь современников на «жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой какие-нибудь другие будут танцевать». Под флагом лучшей жизни «утомленные падают на дороге, другие со свежими силами принимаются за веревки, а дороги... остается столько же, как и при начале, потому что прогресс бесконечен... цель бесконечно далекая – не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере – заработная плата или наслаждение в труде»<sup>2</sup>.

Эти строки Герцена звучат вполне современно. Современными они были и для Шпета, усмотревшего в богатом и образном слове Герцена отзвук феноменологического настоящего, реального, исторического, – саму жизнь. Потому так просто воспринимается нами герценовское «зачем люди живут?»: «Так себе – родились и живут. Зачем все живет?.. Жизнь не достигает цели, а осуществляет все возможное, продолжает все осуществленное; она всегда готова шагнуть дальше, затем, чтобы полнее жить, еще больше жить, если можно; другой цели нет»<sup>3</sup>.

Шпет писал о том, что Герцен не принял чисто философской деятельности, но именно потому, что смотрел на нее «шире мысли, разума и теории». Это обращение к самой жизни, «живому настоящему» и есть свидетельство не только Герцена, но и всей его философской жизни, за гранью которой начинаются «душевные драмы», начинается «биография»...

Шпет говорит о трагической судьбе Герцена, о его «душевной драме», и это не случайно. По своему мировосприятию Герцен был отнюдь не оптимистом. Его «пессимистическое» мировоззрение хорошо прослеживается в «Былом и думах» на примере семейства его друга Н. Х. Кетчера, с которым писатель впоследствии разошелся в личных взаимоотношениях. Герцен считал всякую семейную жизнь тяжким испытанием, поэто-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Там же. С. 40.

<sup>2</sup> Цит. по: Там же. С. 49.

<sup>3</sup> Цит. по: Там же. С. 51.

му и на брак смотрел он весьма серьезно. Кроме этого, он полагал, что счастливая семейная жизнь напрямую связана с культурным равенством мужа и жены. Если этого не происходит (случай с Кетчером), то мужчина под воздействием «некультурной» жены может деградировать, т. е. опуститься в интеллектуальном развитии. Суровая повседневная жизнь начнет брать верх над «неприспособленным» интеллектуалом, и глупая жена запугает его всякого рода страхами, беспокойством, обесилит упреками и т. д. Поэтому Герцен полагал, что счастливо-го брака при умственном мезальянсе быть не может. Как пишет А. В. Перцев, своим «пессимизмом» в этом вопросе Герцен повлиял на молодого Ницше, который изначально был оптимистом, считая, что умственный мезальянс возможен и что он не будет вести к деградации мужа, а наоборот, повысит потенциал жены<sup>1</sup>. У Герцена в борьбе с интеллектом мужа побеждает сильная, стихийная воля женщины, укорененная в жизни, а потому и всемогущая, необъятная. У Ницше же такая воля может воздействовать на мужчину-интеллектуала как лекарство, обуздывая его сверхинтеллект. К тому же, когда Ницше перекроил на свой лад идеи Герцена о браке, он сформулировал для себя и тезис «Человеческого, слишком человеческого»: можно побороть свою болезнь непомерной волей, даже если эта болезнь наследственно укоренена в человеке. Он формулирует идею сверхчеловека, который благодаря творчеству сможет победить в себе смерть и болезни. В отличие от Герцена, Ницше делает следующий вывод: неравный брак благоприятно сказывается на ребенке, который становится способным понимать всех. Этого как раз и не учел Герцен. Он был мучим вопросом о своем отце, имеющем тяжелый нрав («для мальчика, из резвости которого он развил непокорность», «для женщины, которой волю сломил, несмотря на то, что она иногда ему противуречила»). «Впоследствии, – вспоминал Герцен, – я видел, когда меня арестовали, и потом, когда отправляли в ссылку, что сердце старика было больше открыто любви и нежности, нежели я думал. Я никогда не благодарил его за это, не зная, как бы он принял мою благодарность»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома. – СПб., 2009.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Былое и думы. – С. 89.

Тяжелый нрав отца Герцена сказывался еще и в том, что он мало интересовался, как бы мы сейчас сказали, «переживаниями Другого». «Он говорил: “Душа человека — потемки, и кто знает, что у него на душе; у меня дел своих много, чтоб заниматься другими, да еще судить и пересуживать их намерения”»<sup>1</sup>. Для него важна была внешняя сторона, просто соблюдение приличий, вежливость, сама по себе имеющая слишком мало отношения к подлинным чувствам человека, к его «переживаниям» реальности. Отец судил, по всей видимости, не по взгляду и выражению лица об отношении к себе, а по соблюдению элементарных норм вежливости. Проявление чувств он считал фамильярностью, а невежливое поведение — неуважением.

Герцен был другим. Все в нем говорило о феноменологическом восприятии действительности, при котором не существует разрыва между внутренним и внешним, между сущностью и явлением. Он «переживал», он чувствовал отношение других, понимал их подлинные интересы и переживания. Небезынтересны, например, замечания Герцена о том, как играют дети с прислугой. «Взаимная любовь слабых и простых» детей и прислуги, пишет он, приводит к тому, что «горничные играют с детьми обыкновенно столько же для себя, сколько для детей; от этого игра получает интерес»<sup>2</sup>. Взрослые, приходящие в гости к родителям, играют «для детей», поэтому их поведение снисходительно, невыразительно, безрадостно. Такая игра не может заинтересовать и самого ребенка — это игра без желания. То, что мы делаем помимо своей воли, вызывает досаду. Так и вежливое поведение — всего лишь форма, не доставляющая подлинного проявления чувств, не выявляющая сущность отношений, не соответствующая реальности. «Когда в тяжелую, горькую минуту раскаяния я бегу к другу, я вовсе не справедливости хочу от него... от друга я жду не осуждения, не ругательства, не казни, а теплого участия и восстановления меня любовью; от него я жду, что он половину моей ноши возьмет на себя, что он скроет от меня свою чистоту»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 89.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 36.

И это все психологические мотивы, «переживания» чувства, оборотная сторона феноменологической реальности, вынесенной «за скобки». Это экзистенциальное «понимание» Другого, экзистенциал «участия», «присутствия» Другого, друга в своей жизни. Отрадно видеть современное понимание проблем, чувств на расстоянии почти в 200 лет! Не случайно же и Ницше почувствовал в Герцене родственную душу и кое-что позаимствовал. Протест против «должного» поведения особенно резко прозвучит у Ницше. Он станет проблемой фрейдистской философии. Ницше еще до Фрейда понял жизненно важные моменты, которые Фрейд обосновал как свою философию.

Для Ницше пессимизм — это «пессимизм слабости». Он утверждает другой пессимизм, «пессимизм силы», который не строит ни малейших иллюзий, видит опасность. Он обеспечивает успех, помогая совладеть с исторической ситуацией<sup>1</sup>. «Драма» Герцена наполовину и состоит в том, что он не смог оптимистически смотреть на основные вехи своей биографии: ни на революцию 1948 г., ни на «дела семейные», ни на дружбу. «Едва ли был еще человек, мыслитель и писатель, у которого так расходилась бы идея и факт (*factum*), как у Герцена, — пишет Шпет, — светозарный дух и в безысходной тоске страдающая душа»<sup>2</sup>. Там, где Ницше увидел просвет и возможность для творчества, Герцен видит безысходность. Где Ницше борется, Герцен отступает (разрыв с Кетчером, разочарование в браке). Разочарование постигает его и после революции 1848 г. во Франции. Поэтому Шпет в конце «Очерка...» утверждает: как рассуждал Герцен в конце своей жизни, так думал он и в ее начале. «Настоящим надо чрезвычайно дорожить, а мы с ним поступаем negligently и жертвуем его мечтам о будущем, которое никогда не устроится по нашим мыслям, а как придется, давая сверхожидания и попирая ногами справедливейшие надежды»<sup>3</sup>. Это «как придется» — свидетельство глубокого пессимизма писателя, его глубоких жизненных разочарований и личных драм, драм «страдающей души» человека.

---

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Ницше и пустота. — М., 2006. С. 26–27.

<sup>2</sup> Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. — С. 10.

<sup>3</sup> Там же. С. 40.



## «ДИЛЕТАНТИЗМ В НАУКЕ» А. И. ГЕРЦЕНА: ОБРАЗНЫЕ СРЕДСТВА ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ

А. И. Герцен – одна из репрезентативных фигур русской культуры XIX в. «Прозаик, философ, критик, мемуарист и публицист – во всех этих областях деятельности он оказал очевидное влияние на развитие русской мысли»<sup>1</sup>. В «Истории русской философии» Н. О. Лосский, обращаясь к наследию Герцена, утверждает, что только три сочинения Герцена относятся непосредственно к области философии: «Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы» и «Письмо сыну»<sup>2</sup>.

В силу специфики социально-исторических условий в России первой половины XIX в., когда шла борьба «правительства с философией», «единственной трибуной философии» становилась журналистика. По мнению А. Ф. Замалева, журналистика сближает философию с жизнью, «адаптирует к национальной ментальности и самосознанию»<sup>3</sup>. Философ в таких условиях неизбежно предстает в роли не академического ученого, а публициста.

Публицистика – вид журналистской деятельности, предполагающий выявление, анализ и оценку общественно-значимых фактов, событий с целью актуализации их для общественного мнения, результатом чего становится изменение общественной практики. Философская публицистика является формой общественной саморефлексии. Она затрагивает проблемы веры, научного прогресса, политических перспектив и социального развития, ставит фундаментальные проблемы существования социума и человека, при этом тексты обращены не к узкому кругу специалистов с философским образованием, а к широкой читательской аудитории. И цель такого рода публицистических текстов – побудить общество к размышлениям, к дискуссиям.

---

<sup>1</sup> Кантор В.К. Антиевропейские соблазны // Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). – М., 2001. С. 323.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1994. С. 64.

<sup>3</sup> Замалев А.Ф. Философия и русская журналистика // Вестник Московского университета. Сер. 10: Журналистика. 2004. № 3. С. 49.

Для автора философского публицистического текста (субъекта высказывания) не является обязательным критерием наличие философского образования, здесь важен взгляд на проблему, широта и глубина постановки вопроса, которые будут выходить за рамки какой бы то ни было специализации: экономики, образования, медицины и т. п. При этом публицист может быть профессиональным журналистом: редактором, сотрудником СМИ, либо могут выступать в качестве публициста ученый, врач, писатель, но в этом случае их деятельность правомерно отнести к журналистской, так как текст будет ориентирован на медийный формат. Целевой аудиторией для философской публицистики становится не узкий круг специалистов, что предполагает научная публицистика, где философия будет одной из областей научного знания, а широкая читательская аудитория, на которую ориентирован текст.

Философская публицистика близка к научной, но все же не сводима к ней. Статья, раскрывающая собственно философские проблемы, опубликованная в специальном — философском — журнале, является по существу научной. Философский публицистический текст обращается к масштабной и значимой проблеме. Он стремится выявить общие тенденции развития социума и индивида. Философская публицистика ориентирована на массового читателя, при этом ее характеризует логичность, аналитичность, аргументированность<sup>1</sup>.

Цикл статей А. И. Герцена «Дилетантизм в науке» написан в 1842–1843 гг. и был опубликован на страницах «Отечественных записок» в 1843 г.: первая статья — в кн. 1, вторая «Дилетанты-романтики» — в кн. 3, третья «Дилетанты и цех ученых» — в кн. 5, четвертая «Буддизм в науке» — в кн. 12. Они были помещены за подписью Искандер и при жизни Герцена больше не печатались. Для этой работы, как и для других герценовских текстов до 1848 г., характерны «отчетливость тезисов и выводов, целенаправленная последовательность мысли»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Семенова А.Л. Русская философская публицистика: утопия радикального обновления. Великий Новгород, 2010. — 296 с.

<sup>2</sup> Туниманов В.А. А. И. Герцен и русская общественно-литературная мысль XIX века. — СПб., 1994. С. 11.

Журнал «Отечественные записки» в XIX в. представлял собою типичный образец популярного в России русского толстого журнала, что делало его успешным и востребованным у читателей. В. Г. Короленко подчеркивал, что «русский ежемесячник – не просто сборник статей, не складочное место иной раз совершенно противоположных мнений, не обозрение во французском смысле. К какому бы направлению он ни принадлежал, он стремится дать некоторое идейное целое, отражающее известную систему воззрений, единую и стройную»<sup>1</sup>.

Публикация на страницах «Отечественных записок» принесла Герцену успех. Как отмечает Л. П. Громова, Герцен обладал «пониманием специфической задачи публицистики – писать о самом главном в данный исторический период»<sup>2</sup>. В. Г. Белинский в письме В. П. Боткину восхищался: «Вот, как надо писать для журнала»<sup>3</sup>. Успех автора во многом определялся легкостью стиля, ясностью мысли, точностью языка, хотя автор говорил о философии как науке, ее сущности и назначении. Философской публицистике Герцена присуще диалогичное строение, предполагающее, что в тексте «сталкиваются типы мышления и образы мыслителей». Согласно утверждению В. А. Туниманова, «наиболее последовательно диалогический принцип выдержан в книге “Дилетантизм в науке”»<sup>4</sup>.

В тексте этой герценовской работы очевидно увлечение философией Гегеля, к развернутым цитатам из трудов которого русский публицист прибегнул в четвертой статье. По наблюдениям Г. Г. Шпета, «еще до своего непосредственного изучения философии Гегеля Герцен занял самостоятельную позицию, дававшую ему точку опоры для критического отношения как к Гегелю, так и ко всякой философской системе»<sup>5</sup>. Но при этом идеями «Гегель вскружил голову Герцену». В статьях о диле-

---

<sup>1</sup> Короленко В.Г. Николай Константинович Михайловский // Русское богатство. 1904. № 2. С. V.

<sup>2</sup> Громова Л.П. Герцен и русская журналистика его времени. – СПб., 1994. С. 137.

<sup>3</sup> Цит. по: Герцен А.И. Собр. соч. В 8 т. Т. 2. – М., 1975. С. 368.

<sup>4</sup> Туниманов В.А. А. И. Герцен и русская общественно-литературная мысль XIX века. – С. 11.

<sup>5</sup> Шпет Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы / Реконструкция Т. Щедриной. – М., 2009. С. 212.

тантизме «отрицательная позиция Герцена... всецело гегелевская, хотя в выражениях свежих и новых. И лишь в критике “специализма” Герцен более самостоятелен, идет дальше вперед, по сравнению с Гегелем, но не против него»<sup>1</sup>.

Историк русской философии объясняет причины, которые обусловили увлечение русского мыслителя идеями немецкого философа: «Герцен был увлечен, во-первых, *научностью* философии Гегеля, во-вторых, тем, что конечной задачей этой философии была сама *действительность*»<sup>2</sup>.

Как подчеркивает В. А. Туниманов, «границы, разделяющие публицистику, философские письма и художественную прозу Герцена, весьма относительны, а часто и сознательно размыты»<sup>3</sup>. Ф. М. Достоевский писал о Герцене чрезвычайно эмоционально и точно: «Он был, всегда и везде, — *поэт по преимуществу*. Поэт берет в нем верх везде и во всем... Философ — в высшей степени поэт!»<sup>4</sup>.

Образность герценовской публицистики анализировалась в работе М. Черпахова, который подчеркивал, что «Герцен-публицист обращается к разуму и сердцу читателя. Его публицистика обладает высокими эмоциональными свойствами, ибо в ней логические категории сочетаются со зримыми, живыми картинами»<sup>5</sup>, и при этом они составляют единое целое.

Художественные средства, которые использовал Герцен при написании цикла «Дилетантизм в науке», разнообразны. В первую очередь, это тропы. Тропы — речевые обороты, которые строятся на переносном значении слова. Наиболее часто употребляются в тексте статьи Герцена метафоры. Важно подчеркнуть, что названия второй, третьей и четвертой статей тоже имеют метафорическое значение.

В первой статье насчитывается более 120 метафорических выражений. Например: *на рубеже двух миров; новые убеждения... не успели еще принести плода: первые листья, почки*

---

<sup>1</sup> Там же. С. 220.

<sup>2</sup> Там же. С. 219–220.

<sup>3</sup> Туниманов В. А. А. И. Герцен и русская общественно-литературная мысль XIX века. — С. 9

<sup>4</sup> Достоевский Ф. М. Н. Н. Страхову // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 29, кн. 1. — Л., 1986. С. 113.

<sup>5</sup> Черпахов М. Герцен-публицист. — М., 1960. С. 48.

прочат могучие цветы; за лесом схоластики; сделаться достоянием площади и семьи, живоначальным источником действия и воззрения всех и каждого; души, оскорбленные положительностью нашего века; бесплодно выдыхаются в какую-то туманную даль; они попробовали плод древа познания и грустно поведали о кислоте и гнилости его; завернувшись в одежды печали и сетования.

Так же в цикле статей популярны эпитеты: *наболевшие души, растерзанного сердца, бестелесные умозрения, созерцательная важность, неестественного классицизма, окаменелые здания веков, живого уразумения, неизлечимо отчаянное положение.*

Говоря о сущности науки, Герцен использует олицетворения, подчеркивая, что наука — живой развивающийся организм: *наука на горячие просьбы о хлебе подает камни; наука намеренно говорит языком неудобопонятным; не касаясь до живого духа науки; в стройном наукообразном организме, живом; философия слишком юна; философии много дела дома, в сфере абстрактной; дилетанты клеветуют на науку.*

Герцен-публицист использует прием противопоставления (антитезы): *старые убеждения... дороги сердцу, новые убеждения ... чужды сердцу; не одно сладкое должно высказываться, но горькое; Европе все мучения тяжелой беременности, трудных родов, изнурительного кормления грудью — а дитя нам; эта наука возле дома — но только она нигде не дает жатвы, где ни посеяна: она должна не только в каждом принимающем народе, но в каждой личности прозябнуть и возрасти; так голова живого человека кипит мыслями, пока шея прикреплена к туловищу, а без него она — пустая форма; Данте, земному, не товарищи были эти светлые, эфирные.*

Есть в статье пример оксюморона (сочетания противоположных понятий): *глубоко скорбящие об умершем мире, который им казался вечным.*

Одним из приемов, раскрывающих авторскую позицию, является ирония (осмеяние, при котором истинным является не прямой смысл, а противоположный): *такие друзья науки, смешиваемые с самой наукой, оправдывают ненависть врагов*

*ее; похожие на тех добрых людей, которые со слезами рассказывают о пороках друга – и им верят добрые люди, потому что они друзья; они готовы признать науку, но для этого требуют, чтобы наука признала за абсолютное, что Дульцинея Табосская – первая красавица; ученому мешает его диплом: диплом – чрезвычайное препятствие развитию; диплом свидетельствует, что дело кончено; дилетанты, находящиеся вне науки, могут иногда образумиться и в самом деле заняться наукой.*

Художественные средства в литературе выполняют эстетическую функцию. Публицист использует тропы и фигуры в качестве аргументов своего рассуждения, для убедительности, опирающейся не только на рациональное восприятие текста, но и эмоциональное.

В философской публицистике понятийно-логическая направленность текста является определяющей. И в таком случае эстетическая функция использованных художественных средств уступает понятийно-логической, а следовательно, может соотноситься с научным определением. Однако особенность подобных «публицистических дефиниций» заключается в их неизбежной многозначности, так как в основе лежит не прямое толкование слова, а переносное. Переносное значение может предполагать различные интерпретации и вызывать целый ряд всевозможных ассоциаций.

Неслучайно, если сам Герцен в первой статье говорит о «мухаммеданах в науке», то в четвертой он подбирает другую метафору «буддисты в науке», при этом автор использует слово «коран» по отношению к ним и называет их «правоверными буддистами», что не вполне корректно с точки зрения историко-религиозного подхода.

Закономерно, что в цикле герценовских статей можно видеть тенденцию усиления научно-терминологических высказываний, обращение к цитированию научных текстов в последней, четвертой статье цикла, где герценовская мысль о действительной сущности философии получает свое убедительное завершение.

Таким образом, художественные средства в философском публицистическом тексте, с одной стороны, дают автору творческий простор для выражения мысли, для достижения доступно-

сти и убедительности высказываний, с другой, порождают неоднозначность восприятия и толкования.

Точную характеристику философской публицистики Герцена дает В. К. Кантор: «Все художественно-философское творчество Герцена может доставить наслаждение полетом мысли и широтой исторических и культурных ассоциаций. Вместе с тем этот мыслитель не дает решения поставленных проблем. Он сам остается проблемой»<sup>1</sup>.

*Н. А. Антокольская*

## СВОБОДА В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ А. И. ГЕРЦЕНА

Свобода для Герцена – это его философия, его кредо, его вера. Это ключевое слово для понимания его личности. «С 13 до 38 я служил одной идее, – писал Герцен, – был под одним знаменем: война против всякой власти, против всякой неволи, во имя безусловной независимости лица»<sup>2</sup>.

Герцен с детства был увлечен идеями Ф. Шиллера. Его любимым героем стал Карл Моор из «Разбойников». Изначально свобода являлась для Герцена не «осознанной необходимостью», как у Гегеля, а русской волей, разбойничьей волей. Может быть, здесь есть немного Гамлетовского налета, несправедливой обиды, жажды мести. Мятежная душа Герцена требовала свободы, и он все силы свои отдал на ее защиту, применяя самое действенное оружие – перо писателя.

Вообще свобода – самая распространенная и привлекательная идея для любого поэта. А Герцен прежде всего является поэтом. Так, Ф. М. Достоевский в письме Страхову от 24 марта 1870 г. писал, что Герцен «был, всегда и везде, – *поэт по преимуществу*. Поэт берет в нем верх везде и во всем, во всей его деятельности. Агитатор – поэт, политический деятель –

---

<sup>1</sup> Кантор В.К. Александр Иванович Герцен // *Герцен А.И.* Избр. труды. – М., 2010. С. 63.

<sup>2</sup> *Герцен А.И.* С того берега // *Герцен А.И.* Собр. соч. В 30 т. Т. 24. – М., 1961. С. 142.

поэт, социалист – поэт, философ – в высшей степени поэт»<sup>1</sup>. Подчеркивая страсть Герцена к свободе, Достоевский пишет далее: «Это свойство его натуры, мне кажется, много объяснить может в его деятельности, даже его легкомыслие и склонность к каламбуру в высочайших вопросах нравственных и философских»<sup>2</sup>.

Характерно для Герцена, что его философия носит практический характер, и поэтому свобода понимается им не абстрактно, а конкретно. Прежде всего, он говорит о свободе в отношениях между мужчиной и женщиной, показывая, что «нравственность, совесть, а не полиция»<sup>3</sup> должна выступать основанием их союза. Обращая внимание на то, что «между свободным счастьем человека и его осуществлением везде путы, препятствия прежнего религиозного воззрения»<sup>4</sup>, Герцен призывает отказаться от обычая считать опорой семьи христианский институт брака, видя в нем нарушение свободы человека. «В будущую эпоху нет брака, жена освободится от рабства», – пишет он в «Дневнике писателя»<sup>5</sup>. Стоит заметить, что Герцен следует своим теоретическим воззрениям и в личной жизни. Он остается верен им и тогда, когда жертвой свободных отношений оказывается его жена<sup>6</sup>. Возможно, на понимание Герценом свободы любви повлиял Гете, в частности, его «Страдания молодого Вертера». «Всякие правила убивают ощущения природы», – пишет Гете. И он же, словами Мефистофеля из «Фауста», высказывает очень близкую Герцену, если не ключевую, мысль: «Суша, мой друг, теория везде, а древо жизни вечно зеленеет».

Лучшее произведение Герцена – «Былое и думы» – также нужно рассматривать в контексте проблематики свободы, поскольку оно представляет собой реализацию полной свободы формы и содержания. Кроме этого, в «Былом и думам» видна

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Н. Н. Страхову // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 15: Письма. 1834–1881. – СПб, 1996. С. 452.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Дневник 1842–1845 // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 2. – М., 1954. С. 88.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См.: Дрыжакова Е.Н. Герцен на Западе. В лабиринте надежд, славы и отечений. Глава 2. Крушение любви. – СПб., 1999.



абсолютная искренность, оно, по словам Л. Чуковской, «горит и жжет»<sup>1</sup>. А разве умение быть искренним — это не свобода духа? Интересно, что Герцен с предельной откровенностью выносит свои семейные дела на обсуждение общественности, он пишет Жорж Санд (известной французской писательнице и феминистке) с просьбой высказать свое мнение о его семейных неурядицах<sup>2</sup>.

О форме «Былого и дум» можно сказать, что она свободна. Форма вполне соответствует содержанию. Снова появляется параллель с Гете, с его «*Dichtung und Wahrheit*» («Поэзия и правда»). Очевидно, что Гете много значит для Герцена. Вот как о нем пишет Герцен с присущей ему восторженностью: «Зевс искусства, поэт-Буанаротти, Наполеон литературы»<sup>3</sup>. И в письме Огареву в 1833 г.: «Шиллер — бурный поток... Гете, как море»<sup>4</sup>.

Произведение «Былое и думы» отчасти написано в форме писем. И надо сказать, что письма для Герцена являются оптимальной формой литературного произведения. «Между словом живым и мертвой книгой есть среднее, это письмо», — приводит слова Герцена Л. Чуковская. Именно в письмах Герцену удалось выразить свою душу, и поэтому «письма, посланные Герценом в будущее, волнуют и будут волновать не одно поколение, не один народ и не одно столетие»<sup>5</sup>.

Теория русского социализма Герцена — это еще один вариант утверждения свободы. Разочаровавшись в Западе после революции 1848 г., будучи эмигрантом и, естественно, тоскуя по Родине, Герцен обращает взоры к России с такой надеждой, с которой он прежде смотрел на Запад. Герцен считает, что в России есть особое социально-духовное образование, а именно, община, где была отчасти и может быть вполне реализована в будущем идея свободы. Русская община, считает Герцен, «представляет каждому без исключения место за своим сто-

---

<sup>1</sup> См.: Чуковская Л. «Былое и думы» Герцена. — М., 1966.

<sup>2</sup> См.: Дрыжакова Е.Н. Герцен на Западе. В лабиринте надежд, славы и отчаяний. Приложение. Герцен и Жорж Санд. — СПб., 1999.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Гофман // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 1. — М., 1954. С. 70.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Письмо Огареву // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 21. — М., 1961. С. 88.

<sup>5</sup> Чуковская Л. «Былое и думы» Герцена. — М., 1966. С. 188.

лом»<sup>1</sup>. Он видит в общине выход и для Запада, погрязшего в мещанстве. Мещанство – это прежде всего душевная несвобода, зависимость от материальных благ. Поскольку «в России легко понимается крестьянством общинное владение»<sup>2</sup>, то именно Россия станет той страной, в которой будет создано справедливое государственное устройство. Запад должен будет пойти по пути России. Суть социализма, согласно Герцену, в том, чтобы человек полностью был свободным. «Освобождение от лжи, вот и нравouchение», – пишет он в главе о Роберте Оуэне<sup>3</sup>. Важно отметить, что при переходе к социализму Герцен стремился избежать насилия. «Я нисколько не боюсь слова “постепенность”»<sup>4</sup>, – пишет он в письме «к старому товарищу» в 1869 г. Как известно, теория русского социализма Герцена, в силу ряда причин, не является сейчас популярной. Клеменс Тонсерн в книге «Александр Герцен как социалист в Европейском контексте» с горечью описывает музей-квартиру Герцена в Москве как «реликт, заставленный современными зданиями»<sup>5</sup>. Однако никто не усомнится в ценности борьбы за свободу и достоинство человека, которая составляет стержень теории социализма Герцена.

Эмиграция Герцена представляет собой попытку обрести свободу в Европе, коль скоро выяснилось, что в России свободному человеку жить и действовать нет никакой возможности. Достоевский в очерке «Старые люди» пишет: «Герцен не эмигрировал, не полагал начало русской эмиграции; нет, он так уж и родился эмигрантом»<sup>6</sup>. Согласно Достоевскому, Герцен был «продукт нашего барства, *gentilhomme russe et citoyen du monde*», яркий представитель той части привилегированного сословия, у которого «расшатались последние связи его с русской

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Россия // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 6. – М., 1955. С. 200.

<sup>2</sup> Герцен А.И. К старому товарищу // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М., 1986. С. 538.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Роберт Оуэн // Там же. С. 314.

<sup>4</sup> Герцен А.И. К старому товарищу. – С. 537.

<sup>5</sup> Tonsern C. Alexander Herzen als sozialistischer Denker im europäischen Kontext. Philosophische Grundlagen und Entwürfe jenseits des russischen Bauernsozialismus. – Hamburg, 2009. S. 9.

<sup>6</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1873 // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 12. – Л., 1994. С. 9.

почвой и с русской правдой»<sup>1</sup>. В этом смысле «врожденная» эмиграция Герцена обусловлена принципиальным разрывом с народом, с его обычаями и верой. Конечно, характеристика, данная Герцену Достоевским, тенденциозна: здесь видна, скорее, ненависть к личности «русского барича», к его идеям и идеалам, а не попытка их понимания. Однако с Достоевским нельзя не согласиться в том, что Герцен был действительно чужд России — той православно-самодержавной России, с которой несовместима идея свободы.

Герцен эмигрировал из России в 1847 г. с целью избавиться от цензуры и, обретя свободное слово, стать на защиту свободы. «Добьемся мы свободы — свободу воспевать!»<sup>2</sup> И он добился этого, основав вольную типографию и приступив к выпуску альманаха «Полярная звезда» и журнала «Колокол», а также к изданию прогрессивных статей и вольнодумных стихов и других художественных произведений, запрещенных в России.

Неверие в высшие силы, тоже, конечно, проявление свободы неистовой природы Герцена. Атеизм, согласно Герцену, элитарен, он представляет собой самое резкое проявление свободы. Герцен хочет независимости, он опирается на собственные силы, жаждет «освобождения от естественных и искусственных пут»<sup>3</sup>. При этом он понимает, что атеизм не должен превращаться в религиозный фанатизм с обратным знаком, ибо «сказать “не верь!” так же авторитетно и, в сущности, нелепо, как сказать “верь!”»<sup>4</sup>. Важно подчеркнуть, что неверие Герцена в Бога куда честнее набожности многих ревностных верующих, готовых на все, чтобы лишить свободы другого думать иначе. Богу по душе более атеисты, чем лжецы и лицемеры. А Герцен был предельно честным человеком, и это главное для Бога.

Празднование 200-летнего юбилея со дня рождения Герцена в современной России — событие особой важности, хотя происходит оно почти незаметно. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить, как отмечался в этом же году 150-летний юбилей

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Боровская Т. Не наступай на тень мою. — СПб., 1998.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 1. — М., 1985. С. 150.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. — С. 533.

П. А. Столыпина: прежде всего, был издан Указ Президента РФ «О праздновании 150-летия со дня рождения П. А. Столыпина», Н. Михалков снял документальный фильм «Петр Столыпин. Выстрел в Россию. XX век» и т. д. Сопоставляя факты, М. Золотонос в статье «За что нынешняя власть не любит Герцена»<sup>1</sup> сделал неутешительный вывод: Герцену «надеяться на государственное празднование 200-летия юбилея не приходится», поскольку история стала представлять собой «набор моделей и фамилий, которыми можно произвольно манипулировать»<sup>2</sup>. Тем не менее, имя Герцена и его дело навсегда останутся ценными для России, потому что проповедь свободы и человеческого достоинства всегда будет сохранять свою актуальность.

В заключение хотелось бы вспомнить известное высказывание Л. Н. Толстого, который, вопреки Достоевскому, высоко ценил талант Герцена. «Герцен не уступает Пушкину, – сказал Л. Толстой, перечитывая сочинения Герцена в конце своей жизни, – где хотите откройте – везде превосходно. Это не писатель, как писатель художественный, если не выше, то уж наверно равный нашим первым писателям»<sup>3</sup>.

*С. Е. Любимов*

## А. И. ГЕРЦЕН КАК КРИТИК КАПИТАЛИЗМА

Критика капитализма, как доминирующей формы хозяйственной жизни, началась довольно давно. Еще в XVIII в. мыслители заговорили о грядущем крахе капитализма. В этой связи социализм возник именно как реакция на главенство капитализма. В основе критики лежал тезис о том, что капитализм не способен равномерно перераспределять ресурсы. Социалисты-утописты, такие как Р. Оуэн и Ш. Фурье, говорили об опасности того, что человеческие потребности растут в геометрической

---

<sup>1</sup> Золотонос М. За что нынешняя власть не любит Герцена // 812'Online. 5.04.2012. URL: <http://www.online812.ru/2012/04/05/011>

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цит. по: Чуковская Л. «Былое и думы» Герцена. – М., 1966. С. 188.

прогрессии, а ресурсы – в арифметической. Согласно Оуэну, «капитализм направлен лишь на постоянное порождение новых потребностей, что, в свою очередь, может привести к гибели человечества»<sup>1</sup>.

Главным учением XVIII в., критиковавшим капиталистическую систему, было учение Т. Мальтуса, изложенное в произведении «Опыт о законе народонаселения». Следует отметить, что Мальтус не был философом или политическим деятелем, как социалисты-утописты, а был священником, занимающимся экономикой. Мальтусу с помощью математических моделей удалось показать всю опасность, которую представляет собой капитализм.

Его учение основывалось на том, что постоянное накопление капитала не восполняет потери природных ресурсов в результате производства благ. В связи с этим природные ресурсы, на которых базируется капитализм, уменьшаются. Главная же проблема, согласно Мальтусу, состоит в том, что «народонаселение постоянно растет, и остановить темпы роста населения не способно ничто»<sup>2</sup>. Лишь голод, чума и война способны приостановить этот рост. Поэтому он формулирует тезис о неизбежном кризисе и крахе капитализма, как системы, которая не способна преодолеть разницу между ростом населения и ограниченными природными ресурсами.

В XIX в. волна критики капитализма продолжала набирать обороты. Великая французская революция (1789) оказала не только огромное влияние на политических мыслителей того времени, но и на экономистов. Дело в том, что вера в рационализм, которая была в то время даже сильнее веры в Бога, в результате своего развития привела к революции. Однако рационализм не был только философской доктриной. Он оказал влияние и на экономику через понятие *homo oikonomikos* (экономический человек). Вера в то, что человек является рациональным существом, осуществляющим рациональный выбор, была краеугольным камнем капитализма того времени. Французская революция показала всю несостоятельность этих идей.

---

<sup>1</sup> Оуэн Р. Избр. соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1950. С. 233.

<sup>2</sup> Мальтус Т. Опыт о законе народонаселения. – Петрозаводск, 1993. С. 454.

Если в Европе капитализм к тому времени существовал уже несколько веков, то в России в XVIII в. еще было крепостное право. Мыслителей волновали прежде всего вопросы о будущем России и о возможных путях ее развития. В этом плане крайне интересен А. И. Герцен, который указывал не только на особое место России в истории Европы, но и одним из первых противопоставил Россию и Европу.

В данной работе мы рассмотрим взгляды Герцена на природу капитализма. Необходимо также понять, какое место отводит Герцен капитализму в современном ему мире, чьи взгляды на капитализм он разделяет, а чьи категорически отрицает. Мы попытаемся понять, к каким выводам пришел Герцен и актуальны ли они в современной России (XXI в.).

Перед тем как перейти к критике капитализма, необходимо понять основные пункты критики крепостничества Герценом. Именно здесь лежат истоки его критических взглядов на капитализм.

Говоря о крепостном строе в России, Герцен отмечает, что крепостное право разделяет государство надвое. Первая Россия состоит из дворян и знати, она богата и образованна, но главное состоит в том, что она немногочисленна. Однако имена эта государственная элита стяжает большинство ресурсов государства. Более того, она стяжает не только природные богатства, но также и «вторую Россию».

Вторая Россия – это Россия «народная, бедная, мужицкая, задавленная работой, угнетенная помещиками и полицией»<sup>1</sup>. Несомненно, что Герцен критиковал эксплуатацию крестьян дворянами. Ситуация «полицейского государства», которое поощряет порабощение своего собственного населения и осуществляет надзор и наказание тех, кто пытается освободиться из рабства, не могла импонировать Герцену. В основе рабства крестьян и власти дворян, согласно Герцену, лежит право собственности на землю. Соответственно, сами крестьяне, также представляют собственность. Она другого рода, нежели собственность недвижимая, ее Герцен называет «крещеной собственностью»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 7. – М., 1952. С. 148.

<sup>2</sup> Там же. С. 156.

Классовое разделение также является основным условием капитализма. Это разделение происходит по имущественному критерию. Герцен видел, как крепостное рабство в России обрело формы рабства капиталистического. В результате отмены крепостного права крестьяне вместо «крещеной собственности» превратились в собственность заводскую. При этом их положение несколько не улучшилось. Этот пункт критики крепостничества Герценом очень важен для понимания его отношения к капитализму. Выражаясь в терминах К. Маркса, в результате произошло лишь изменение одной формации на другую, но при этом степень рабства в России практически не изменилась.

Единственное, что запрещалось делать дворянам, это убивать крепостных. Правда, как отмечает Герцен, крестьян можно было «избить, высечь и даже сослать на рудники в Сибирь»<sup>1</sup>. Собственности у крестьян не было никакой. Им давалось ровно столько земли, чтобы они могли платить налог барину и спастись от голодной смерти. Герцен писал по этому поводу следующим образом: «Какая собственность у раба; он хуже пролетария — он вещь, орудие для обрабатывания полей»<sup>2</sup>. Теория собственности Герцена легла в основу его понимания власти. Согласно Герцену, власть дворян над крепостными, как, впрочем, и власть любого сословия над другим, держится на насилии. Оно есть единственный источник власти, главная ее опора.

Герцен расходился с доминирующей теорией того времени, согласно которой, земельный надел крестьянина является платой помещика за его труд. Эта теория кажется достаточно наивной, однако во времена Герцена ее разделяли многие представители мыслящей интеллигенции. Однако Герцен прямо указывает на неправдоподобность этой позиции, говоря о том, что такое количество земли, необходимо только для жалкого прозябания.

Герцен отмечает, что формы крепостной зависимости, выраженные в налогах, которые платят крестьяне помещику за пользование землей, все чаще стали принимать денежную форму. Именно этот переход стал знаменовать переход России к капитализму. Это, в свою очередь, порождает лишь новые фор-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 163.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

мы порабощения крестьян. Вместо того, чтобы трудиться на полях, они теперь вынуждены работать на заводах, где условия труда значительно хуже, а уровень оплаты труда ниже. Таким образом, мы видим, что Герцен видел в капитализме не просто бесперспективную систему хозяйственного устройства, он видел в нем угрозу ухудшения положения дел в России. Сам он высказывался по поводу этой экономической трансформации следующим образом: «...развитие промышленности, фабрик и самое распространение политической экономии, переложенной на российские нравы, дали тысячу новых средств употреблять крестьян на пользу»<sup>1</sup>.

Следует отметить, что, несмотря на всю критику крепостного права, Герцен видит причину его возникновения только в насилии. В этом положении можно усмотреть связь его учения с философией Гегеля. Известно, что Герцен называл диалектику Гегеля «алгеброй революции». Именно диалектика раба и господина лежит в основе его позиции. Но, согласно концепции Гегеля, отношения между рабом и господином непостоянны – в том смысле, что рано или поздно раб неизбежно становится господином, а господин, соответственно, рабом. Этот круговорот повторяется в гегелевской диалектике бесконечное количество раз. Опираясь на диалектику Гегеля, Герцен полагал, что революция, в результате которой крестьяне займут место помещиков, неизбежна.

Проект социализма, который создавал Герцен, это попытка организовать мир после этого переворота. В мире, где правящим классом вдруг окажутся бывшие рабы, т. е. крепостные крестьяне, нужна совершенно особая система хозяйствования. Капитализм же для этой цели негоден, ибо он является, в глазах Герцена, системой порабощения крестьян со стороны дворян. Эта система должна в скором будущем пасть в силу приближающейся революции. Постоянные макроэкономические проблемы того времени, выраженные в росте инфляции, только подтверждали его взгляды.

Текущее состояние крепостного строя описывается Герценом очень ярко. И это не случайно: он с нетерпением ожидал грядущей революции, которая положит конец несправедливой

---

<sup>1</sup> Там же. С. 192.



власти и принесет новое начало. При этом Герцен не причислял себя к тому классу, которому волей судьбы суждено было погибнуть. Он считал себя пророком нового мира, который представлялся ему «лучшим из всех возможных миров».

Показывая упадок капитализма, Герцен обращает внимание «на падение производительности труда крепостных крестьян, стремительное увеличение уровня бедности, граничащего с нищетой, среди крестьян»<sup>1</sup>. Это в совокупности, согласно Герцену, приводит к тому, что помещичьи имения также разоряются. Этим Герцен пытается показать саморазрушительную природу настоящей системы хозяйственного устройства, т. е. капитализма. Он доказывает, что в результате пострадают все слои населения, и не только рабы будут умирать от голода. В похожем положении окажутся также и помещики. Капитализм, таким образом, приведет к обнищанию всего общества.

Именно революция способна изменить это положение дел, положив конец власти насилия со стороны помещиков и прекратив доминирование капитализма. Эти мысли Герцена звучат несколько парадоксально, однако в его понимании они имеют важный смысл. Герцен полагает, что нужно «бороться с огнем пламенем». Следует отметить, что в этот период он еще не видел в революции угрозы. Революция для Герцена сравнима с очистительным пожаром, который необходим этому миру.

Крепостное право для Герцена есть «рабство всей Российской империи»<sup>2</sup>. Сам же он считает себя ее освободителем. Но для того, чтобы освободить Россию от оков крепостничества, необходимо их уничтожить. Если оковы крестьян – крепостничество, то оковы Российской империи – монархический тип правления. Герцен берет на себя миссию по уничтожению всех этих оков. Известным фактом является то, что Герцен и Огарев принесли «Аннибалову клятву» на Воробьевых горах. Сам Герцен считал себя во многом избранным, мессией. Неслучайно Герцен называл себя Искандером, т. е. Александром Великим. Подобно тому, как Александр Великий уничтожил Персидскую державу, которая так же, как и Российская империя, находилась в оковах рабства, Герцен сделал целью своей жизни унич-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 198.

<sup>2</sup> Там же. С. 134.

тожить свою Персидскую империю и обрести славу, сравнимую со славой Александра Великого.

Для того, чтобы сокрушить оковы рабства, ему необходимо было разрушить ту систему, которая поддерживала существование старого порядка. Этой системой, разумеется, был капитализм. Он писал: «Я не умею выбирать между рабствами. С обеих сторон рабство, с одной – хитрое, прикрытое именем свободы и, следовательно, опасное; с другой – дикое, животное и, следовательно, бросающееся в глаза»<sup>1</sup>. Таким образом, Герцен отождествлял современную цивилизацию, построенную на капитале и насилии, с феодализмом, который для Герцена является синонимом варварства.

Капитализм не только опасен в силу присущей ему способности к саморазрушению. Согласно Герцену, он разрушает также культуру и цивилизацию. Увеличивающаяся скорость обращения денег приводит к тому, что культура превращается в предмет торга. Термин «ценность» заменяется «стоимостью». Это относится и к общественным ценностям и идеалам. Герцен выделяет зависимость между уровнем развития капитализма и культуры. Он пишет, что чем выше уровень развития капитализма, тем ниже уровень развития культуры. Таким образом, капитализм, согласно Герцену, разрушает все сферы общественной жизни. Именно поэтому он так опасен, и именно поэтому Герцен стремится к его уничтожению.

Следует отметить, что эти мысли Герцена во многом были пророческими. Если мы посмотрим на то, как трансформировался капитализм в наши дни, то мы увидим, что культурные ценности сейчас действительно стали предметом торга. Более того, сами этические ценности, общественные идеалы и сама культура стали зависеть от колебания спроса и предложения. Невидимая рука рынка в настоящее время управляет всеми сферами общественной жизни. Этические нормы определяются не по тому, как они регулируют общественные отношения и какое содержание имеют, а согласно моде. Меняется мода, и вслед за ней изменяются этические нормы и принципы.

Рынок является в наше время не только местом встречи покупателя и продавца, а превращается в пространство, в котором

---

<sup>1</sup> Там же. С. 167.

ведется диалог культур. Культуры больше не принадлежат отдельным нациям и народам. Культура капитализма – вот единственная доминирующая культура в наше время, которая покрыла всю планету, объединив даже те культуры, которые враждовали друг с другом веками. Эта культура не имеет этических правил, она опирается только на силу закона, т. е. на принуждение. Принуждение же направлено на увеличение темпов роста производительности труда. Когда человек не справляется с этими темпами, его заменяют машиной. Машинное производство порождает машинную цивилизацию и машинную культуру.

Учение Герцена и его критика капитализма оказали огромное влияние на многих мыслителей. В работе «Памяти Герцену» В. И. Ленин писал, что Герцен – мыслитель, который «сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени. Он усвоил диалектику Гегеля. Он понял, что она представляет из себя “алгебру революции”»<sup>1</sup>. Согласно Ленину, Герцен даже превзошел Гегеля в его диалектическом материализме. Ленин утверждал, что Герцен совершил великое дело для всемирной революции.

Однако Маркс категорически не принимал учение Герцена. Вернее было бы даже сказать – самого Герцена. Известен случай, когда Маркс требовал, чтобы Герцена исключили из участия в митинге. Герцен писал, что «вся эта ненависть со стороны Маркса была чисто платоническая, так сказать, безличная – меня приносили в жертву фатерланду – из патриотизма»<sup>2</sup>. Несмотря на то, что Герцен видел в этом акте проявление русофобии, вероятно, Маркс считал Герцена идейным противником.

Обычно говорят, что именно «Капитал» Маркса является пророческим произведением, т. к. предсказывает крах капитализма и череду финансовых кризисов. Наше поколение стало свидетелем одного такого кризиса. Однако подобные кризисы случались и раньше. Маркс лишь показал, что кризисы неизбежно будут повторяться, пока не уничтожат капитализм. Все же, несмотря на кризисы, капитализм продолжает существовать.

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Памяти Герцена // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 21. – М., 1968. С. 256.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 9. – М., 1956. С. 88.

Гораздо более современными и пророческими кажутся идеи Герцена по этому поводу. Его учение сводится, по сути, к тому, что с гибелью капитализма, о чем писал Маркс, настанет гибель всего общественно-политического строя. Если в начале своей жизни Герцен мечтал об этом, думая, что революция станет прологом нового, лучшего мира, то после французской революции, свидетелем которой он стал, его взгляды изменились. В произведении «С того берега» он пишет: «После бойни, продолжавшейся четверо суток, наступила тишина и мир осадного положения; улицы были еще оцеплены. Национальная гвардия, с свирепой и тупой злобой на лице, берегла свои лавки, грозя штыком и прикладом. Каваньяк возил с собою в коляске какого-то изверга, убившего десятки французов. Буржуазия торжествовала»<sup>1</sup>.

Революция во Франции не положила конец буржуазии и капитализму. Она привела лишь к бесконечным и бессмысленным кровопролитиям. Герцен изменил свои взгляды на революцию, увидев ее негативные проявления своими глазами. Однако капитализм захватывает посредством насилия все больше и больше власти. В наше время его власть распространилась на все сферы общественной жизни. Дальнейшее развитие капитализма может привести к тому, что человек станет придатком системы и уже никогда не сможет освободиться от тех оков, которые сковывают его волю.

*К. Муздыбаев*

## ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ В РАДИКАЛИЗМЕ А. И. ГЕРЦЕНА

Я хотел бы поразмышлять о двух проблемах – о социальном признании и о радикализме, которые были характерны для способа существования Герцена. Эти проблемы, как мне кажется, весьма актуальны и сегодня, спустя два столетия. Судя по политическим событиям в России конца 2011 – начала 2012 гг., и радикализм, и потребность в признании являются формами

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. С того берега. – М., 2002. С. 58.

существования ряда оппозиционно настроенных групп, людей по большей части заурядных и неуспешных в нынешнем переходном периоде истории страны. Так подытожил минувшую «воздушную революцию» бывший депутат Государственной Думы, известный политолог Л. Радзиховский<sup>1</sup>.

Сначала я остановлюсь на литературном понимании и на ключевых направлениях в научном исследовании признания, затем попытаюсь показать основное в идее социального признания в философии Герцена, а в заключении речь пойдет о радикальном способе достижения признания.

Начнем с того, как использует значение слова «признание» Герцен в рассказе о П. Я. Чаадаеве, как сказал бы Ю. Хабермас, в коммуникативном действии, где между двумя собеседниками идет явная или скрытая борьба за интересубъективное признание моральной и социальной значимости сторон<sup>2</sup>.

Известно, что Чаадаев всегда был независим, держал на некоторой дистанции тех, кого не жаловал, мог указать на расхождение мнений собеседника с правдой, с реальностью. В его коммуникативном действии утверждалась некоторая ценность, указывалось на моральное несоответствие у какого-то, как правило, высокопоставленного собеседника. Почти каждый подобный этический дискурс Чаадаева сразу становился известным широкой публике и сохранился в воспоминаниях многих его современников в форме моральной притчи. При таком вызывающем социальном поведении немудрено, что он был объявлен человеком неадекватным<sup>3</sup>.

«Однажды в Английском клубе, где часто бывал Чаадаев, подходит к нему морской министр Меншиков и говорит:

– Старых знакомых не узнаете, Петр Яковлевич?

– Нет, не узнал, – отвечает Чаадаев. – Что это у вас черный воротник, кажется, был красный?»

---

<sup>1</sup> См.: *Радзиховский Л.* «Заурядные люди» // Взгляд. Деловая газета. 13.11.2012. URL: [vz.ru/opinions/2012/11/13/606892.html](http://vz.ru/opinions/2012/11/13/606892.html)

<sup>2</sup> См.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. -- СПб., 2000. С. 91.

<sup>3</sup> См.: *Жихарев М.И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи: мемуары современников. – М., 1989. С. 48–119.

– Разве вы не знаете, – говорит Меншиков, – я теперь морской министр?

– Вы? – удивляется Чаадаев, – думаю, даже шлюпкой никогда не управляли.

– Не черти горшки обжигают, – оправдывается недовольный Меншиков.

– Ну, разве на этом основании, – парирует Чаадаев<sup>1</sup>.

В этом эпизоде мы видим несколько значений «признания»: в смысле *неодобрения, неприятия*, в смысле *наличия негативных чувств*; в значении *узнавания* – Чаадаев испытывает знакомого приемом неузнаваемости и провоцирует его; мы наблюдаем когнитивный процесс *идентификации того, что было известно прежде*; обнаруживается и значение *заслуженности*, вернее, его отсутствие; здесь содержится и *рассказ, сообщение*, касающееся самого Чаадаева – может быть, о его гордости или рассеянности, невнимательности.

Чаадаев действует в данной ситуации, как субъект управления признанием. Он превращает обстановку признания в непризнание, узнаваемое становится неузнаваемым, социальный статус министра, идентичность его личности подвергаются сомнению. Свободная, автономная личность, Чаадаев, делает интерсубъективную ситуацию уязвимой для вельможи. Диалог, который, по идее, должен строиться на взаимном признании прав и достоинств личности, не складывается. Чаадаев не оставляет Министру никакой возможности для доминирования над собой, как над нижестоящим по социальному рангу собеседником, и Меншиков вынужден защищаться, бороться за социальное уважение, за признание своей значимости.

В самом деле, все эти варианты употребления слова «признание», использованные в рассказе Герцена, мы можем обнаружить уже в «Словаре русского языка XI–XVIII вв.» и в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля. Еще 200 лет тому назад слово «признание» употреблялось в значении: 1) узнавать (знакового), 2) счесть, утверждать (тождественность), 3) сознаться, открыться, виниться, 4) принять

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 9. – М., 1956. С. 145.

(одобрять), подтверждать истинность (правильность)<sup>1</sup>. В рамках данной статьи я уделю внимание лишь двум значениям «признания», которые особо волновали Герцена: во-первых, принятию и одобрению; во-вторых, утверждению, опознанию тождественности (идентичности) другой личности.

Понятие признания присутствует еще в «Никомаховой этике» и «Риторике» Аристотеля в значении одобрения, в смысле тождественности (идентичности)<sup>2</sup>, а Марк Аврелий говорит, что «все — признание», «жизнь — признание»<sup>3</sup>, придавая этому понятию онтологический статус. Однако формулы «бытие я в другом», «бытие-в-признанности» появляются только в начале XIX в. у Гегеля в его концепции «борьбы за признание», столь удачно развитой впоследствии А. Кожевым. По Гегелю, представления личности и ее воли недостаточно, чтобы считать, что нечто принадлежит ей, что она чем-то обладает<sup>4</sup>. Для этого необходимо включить и *признание* других людей. Таким образом, в стремлении к признанию человек желает желание другого. Это антропогенное желание и есть, согласно Кожеву, желание «признания». Кожев утверждает: «Человек есть действие, посредством которого он удовлетворяет свое желание желания, и поэтому, как человеческое существо, он существует лишь в той мере, в какой он *признан*: признание одного человека другим составляет самое его бытие»<sup>5</sup>. Человек часто желает желание другого. Иной раз желание одного совпадает, конкурирует с желанием другого. Тогда возникает борьба за признание. Считается, что человек творит и утверждает себя в борьбе за признание. Ибо «человеческое существование есть акт признания и признанное бытие»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Словарь русского языка XI–XVIII вв. Вып. 19. — М., 1994. С. 155; *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. — СПб., 1882. С. 428.

<sup>2</sup> См.: *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 4. — М., 1983. С. 55, 63, 69, 76, 134; *Аристотель.* Риторика // *Античные риторика.* — М., 1978. С. 29, 34, 36, 39.

<sup>3</sup> *Марк Аврелий.* Размышления. — СПб., 1993. С. 11, 17.

<sup>4</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М., 1990. С. 108–109; *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — М., 1977. С. 240–244.

<sup>5</sup> *Кожев А.* Очерк феноменологии права // *Кожев А.* Атеизм и другие работы. — М., 2006. С. 299.

<sup>6</sup> Там же. С. 302.

В конце XX в. явление признания приобрело острое практическое значение и стало живо обсуждаться в философии и социологии. Можно выделить три тематических направления в современных исследованиях в зависимости от видов признания: эмоциональное, социальное и правовое.

Первое направление связано с признанием (принятием, одобрением) партнеров в межличностных отношениях (дружбы, любви, родства). В подобной интерсубъективной ситуации «бытия вместе» преобладает форма эмоционального признания друг друга по признаку близости, привязанности и идентичности. В этой модели эмоционального признания участники обоюднo подтверждают значение и ценность друг друга, следуя принципам конкретных форм объединения (семья, дружба, любовь).

Социальное признание, которое распределяется на основе достижений, заслуг личности образует второе направление. Основой определения заслуг и достижений являются социальный или профессиональный вклад и масштабы усилия. Этот аксиологический порядок общественного уважения носит конкурентный характер и устанавливается исходя из общих, социетальных ценностей.

Правовое признание связано с проблемами гражданского статуса, соблюдением прав человека, идентичности и мультикультурализма. Центральной темой дискуссии здесь является борьба с предубеждением, дискриминацией и требование признания равных прав, этнической, культурной, религиозной инаковости. Если говорить, например, об опыте европейских стран, то эти страны все больше становятся мультикультуральными, впрочем, как и Россия. Хотя в ЕС были приняты законы по борьбе с дискриминацией, показывающие нормативное изменение во всех государствах Союза, расистские и ксенофобские аттитюды все еще характеризуют как социальные отношения, так и коллективное поведение ряда граждан и на неформальном, и на институциональном уровнях. Хуже того, наличие предубежденного восприятия групп меньшинств, непризнание их гражданских прав, по мнению Ч. Тейлора, формирует у них особую идентичность, надолго затрудняющую реализацию интегративной политики<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Taylor Ch. The Politics of Recognition // Multiculturalism: examining the*



Что касается темы признания в сочинениях Герцена, то она затрагивается исходя из следующих соображений. Во-первых, с юности у Герцена была очень высокая потребность в признании своей личности, определившая во многом его мировоззрение, линию поведения и, в конечном счете, его судьбу. Во-вторых, его всегда интересовали проблемы признания индивидуальной свободы: свобода слова, свобода выбора, признание независимости, права человека и уважение к личности. В-третьих, в социальном плане Герцена беспокоили вопросы признания права на собственность. В-четвертых, Герцен с юности испытывает неприятие существующего государственного устройства.

В повседневной жизни каждый человек нуждается в признании, в одобрении, в положительной оценке его достоинств, что отражает степень принятия его в социальных группах и в обществе<sup>1</sup>. Кроме того, каждый человек нуждается еще и в самоуважении – в позитивной самооценке своей привлекательности, компетентности, результативности, что выражает степень принятия им самого себя как положительной, успешной личности. Отметим также, что потребности в признании имеют два аспекта, или два компонента: первый касается моральных качеств личности (например честности, смелости, надежности и т. п.), а второй – степени результативности, успешности, удачливости в жизни (например отличная учеба, высокое профессиональное мастерство и т. п.). Если высокий уровень уважения и признания индивида порождает у него чувство собственной значимости, моральной силы, социальной адекватности и, в конечном итоге, уверенности в себе, то низкий уровень признания и уважения, напротив, может вызывать чувство неуверенности, неадекватности, слабости, беспомощности и даже нервозности.

Высокая, болезненная потребность в признании обнаруживается у Герцена еще в подростковом возрасте, затем в юности и сопровождает его до конца жизни. Недаром многие биографы видят ключ к пониманию философских воззрений Герцена в душевных ранах молодости и неудачах зрелого возраста (Е. А. Соловьев, С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский). Известно, что Герцен был внебрачным сыном богатого и знатного русского

---

politics of recognition / Ed. by A. Gutmann. – Princeton, 1994. P. 25–74.

<sup>1</sup> См.: *Маслоу А. Мотивация и личность.* – СПб., 1999. С. 88.

дворянина И. А. Яковлева и молодой немки Луизы Гааг, которую Яковлев увез из Германии. Маленького Александра любили все и скрывали истинное его «незаконное» положение (непризнанность в юридическом отношении). Узнав случайно о своем двусмысленном статусе в семье в двенадцать лет, Герцен становится раздражительным, тревожным, осторожным и думает о своей чуждости.

Родственница Герцена Т. П. Пассек рассказывает в мемуарах, что однажды во время обеда Иван Алексеевич был в язвительном настроении и иронизировал над барышней, живущей со своим сынком, то есть над Герценом и его матерью. «Александр, – вспоминает Пассек, – не дал ему докончить этой речи. Вне себя, бледный, он встал из-за стола и дрожащим голосом сказал: “Далее выносить ваших оскорблений я не могу позволить ни себе, ни моей матери. При вашем взгляде на наши отношения между нами ничего не может быть общего. Позвольте нам сейчас же оставить ваш дом”»<sup>1</sup>. Отец не ожидал такой болезненной реакции со стороны сына, был смущен и просил прощения. Да и куда бы направился двенадцатилетний подросток с бедной матерью?

Расскажем о второй моральной травме Герцена вследствие недолжного социального признания. В возрасте двадцати одного года он заканчивает Московский университет с серебряной медалью. Казалось бы, радостный момент в жизни, но у нашего выпускника задето самолюбие – он всего лишь второй, и молодой Герцен игнорирует торжественный акт вручения медали в университете<sup>2</sup>. Можем даже допустить, что подобающего почетного места при жизни Герцен ни в одной области не занимал, за исключением, возможно, непродолжительного времени издания «Колокола». Эта революционная газета издавалась с 1857 г. тиражом в 2000 экземпляров, но в 1863 г. ее тираж уменьшился до 500 экземпляров, а закрылась она ввиду полного отсутствия интереса публики в 1867 г.<sup>3</sup>. Читали ее в основ-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Соловьев Е.А. Александр Герцен: его жизнь и литературная деятельность. – СПб., 1898. С. 26.

<sup>2</sup> См.: Герцен А.И. Былое и думы. – С. 151.

<sup>3</sup> См.: Соловьев Е.А. Александр Герцен: его жизнь и литературная деятельность. – С. 144.

ном сановники, либеральная интеллигенция, сами российские реформаторы, которые видели полезность независимого источника информации, но никакого влияния на широкую массу она не оказывала. И то, по мнению Н. Н. Страхова, философа и публициста, относящегося к Герцену с симпатией, читали «Колокол» вследствие того, что все, что в там печаталось, было густо приправлено «революционным перцем». Его некоторое время читали, пишет Страхов, но «вместе с тем, никто не разделял его мнений, никто не обдумывал его взглядов»<sup>1</sup>. Недаром современный писатель и философ В. Кантор задается вопросом: «Если Герцен везде талантлив, но нигде не первый, то почему же остается он проблемной фигурой русской культуры?»<sup>2</sup>.

Попытаемся коротко рассмотреть степень признания Герцена как философа, писателя, публициста и политика. П. В. Струве пишет, что Герцен был великим публицистом<sup>3</sup>. Действительно, он хотел влиять на умы и в России, и в Европе большей частью по острым политическим вопросам. Здесь Герцен добивался некоторого информационного успеха путем взрыва ситуации, посредством крайности своих взглядов, беспощадности оценок, а порой и с помощью прямых угроз организации бунта, революции. Но это не было нормативным или ценностным влиянием, приносящим долгосрочное и устойчивое социальное признание. В то же время, философ и политический деятель Л. А. Тихомиров считает, что Герцен политиком не был, поскольку он не обладал практическими навыками и рассудочностью, хотя имел талант возбуждать оппозиционно настроенную публику<sup>4</sup>.

Художественные сочинения Герцена особого восторга не вызывают. Вот как оценивает роман «Кто виноват?» Страхов: «Нужно сказать правду — любовь Бельтова и Круциферской описана у Герцена слабо, без той художественной живости и ясности, которая позволяла бы нам видеть ее внутренние дви-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Герцен // Страхов Н.Н. Борьба с Западом. – М., 2010. С. 233.

<sup>2</sup> Кантор В.К. Трагедия Герцена, или Искушение радикализмом // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 76.

<sup>3</sup> См.: Струве П.В. Patriotica: политика, культура, религия, социализм. – М., 1997. С. 288.

<sup>4</sup> См.: Тихомиров Л.А. Дело жизни Герцена // Московские ведомости. 29 марта 1912. № 72.

жения. Особенно неопределенно рассказаны ощущения Бельтова. Между тем в этой любви все дело<sup>1</sup>». В отношении вклада Герцена в философию дело обстоит еще сомнительнее. Философ и богослов С. Н. Булгаков был убежден, что Герцен совсем не был философом, поскольку он не имел даже какой-либо стройной философской системы<sup>2</sup>. Общие оценки интеллектуальной и политической деятельности Герцена также неутешительны. Основатель пушкинистики П. В. Анненков, хорошо знавший Герцена, считал, что он никогда не достигал своих целей и стремлений. Чаще ему сопутствовали неудачи и разочарования<sup>3</sup>. Мало одобрения и признания литературного наследия Герцена и со стороны Страхова. Он пишет: «Тяжелая судьба для писателя, и, конечно, Герцен хорошо чувствовал эту тяжесть и ту свою *вину*, которая привела его к такой судьбе. Под конец жизни он должен был ясно сознавать, как мало шум, который он наделал, походил на настоящую славу, на действительное сочувствие его думам и мыслям<sup>4</sup>».

Можно смело утверждать, что главной экзистенциальной ценностью, главным жизненным стремлением Герцена была свобода личности, в идеале — полная, безграничная, безоговорочная. Иногда кажется, что свобода для Герцена имеет значение самоценности безотносительно возможности выбора, принятия на себя социальных обязательств, соблюдения правил. Для него важнее всего отсутствие принуждения, отсутствие какой-либо необходимости. Свобода иногда понимается Герценом как спонтанность. Правда, иногда он связывает свободу с идеей освобождения личности и воспитания воли народа. «Свобода лица независимо от всех отношений, — пишет Герцен, — великое дело; на ней, и только на ней, может вырасти действительная свобода общины. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее как в ближнем, как в целом народе»<sup>5</sup>. Свободный человек, по мнению Герцена, сам создает свою нравственность, свободную личность нельзя подчинять ни обществу,

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Герцен. — С.212.

<sup>2</sup> См.: Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена. — Киев, 1905. С. 6.

<sup>3</sup> См.: Анненков П.В. Литературные воспоминания. — Л., 1928. С. 167.

<sup>4</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Герцен. — С. 237.

<sup>5</sup> Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 6. — М., 1956. С. 318.

ни народу, ни идее, иначе это было бы продолжение жертвоприношений<sup>1</sup>. Все это есть на Западе, в колыбели свободы. В России же «лицо всегда было подавлено, поглощено, не стремились даже выступить. Свободное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность – за крамолу; человек пропадал в государстве, распускался в общине»<sup>2</sup>.

Герцен постоянно жалуется на отсутствие свободы слова, на угнетение прав личности, на рабство в России: «у нас подчинение, признание власти, вытяжка, у нас “честь имею явиться к вашему превосходительству”<sup>3</sup>». О Европе он пишет: «В самые худшие времена европейской истории мы встречаем некоторое уважение к личности, некоторое признание независимости – некоторые права, уступаемые таланту, гению. Несмотря на всю гнусность тогдашних немецких правительств, Спинозу не послали на поселение, Лессинга не секли или не отдали в солдаты<sup>4</sup>».

Но как же решает проблему свободы и выбора сам Герцен, когда счастье зависит только от его воли и воображения? В романе «Кто виноват?» описывается любовь двух застенчивых молодых людей. Кажется, их жизнь складывается счастливо, но вот появляется в этом городке молодой богатый европейский человек Бельтов. Этот человек начинает дружить с семьей наших молодых людей, Круциферских. Бельтову очень нравятся молодые, и он даже влюбляется в жену Круциферского – Любу. Бельтов объясняется ей в любви, но Люба говорит, что любит своего мужа. Бельтов озадачивает молодую женщину: «Разве вы должны отвернуться от одного ради другого?». Круциферская недоумевает, не понимая возможности любви сразу к двоим. «Если любовь вашего мужа, – говорит Бельтов, – дала ему права на вашу любовь, отчего же любовь другого, искренняя, глубокая, не имеет никаких прав? Это странно... Ну, имейте же дух признанья, ведь я прав»<sup>5</sup>. Бельтову удается вырвать признание во взаимной любви у замужней женщины. Благополучие семьи разрушено. Круциферский не понимает чув-

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 131, 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Былое и думы. – С. 125.

<sup>4</sup> Там же. С. 15.

<sup>5</sup> Герцен А.И. Кто виноват? // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 4. – М., 1955. С. 174.

ства жены к другому. В его глазах – это обман, измена партнеру. Супруги чувствуют себя несчастными, а Бельтов ни в чем не колеблется, уверенный в своей правоте. Бельтов – это отрицатель правил, которые касаются семейных отношений других автономных людей. Для свободного человека Бельтова не существует препятствий, преград, ограничений. Больше того, он симпатичен автору романа. Оттого и мораль книги: нельзя никого винить.

Любопытно, что эта книжная история потом дважды повторится в жизни самого Герцена. Один раз его жена влюбилась в знакомого семьи Гервега и предложила Герцену жить втроем. Герцен на это не пошел, хотя был осужден рядом либералов за ущемление интересов своей жены. Второй раз он сам влюбился в жену лучшего своего друга Огарева и увел ее.

Здесь важно заметить, что идеологом таких свободных супружеских отношений являлся как раз Огарев. Это он внушил своим друзьям, Герцену и его жене, воззрения на право каждого располагать собой, не придерживаясь никакого кодекса установленных правил, условных и стеснительных, с точки зрения тех, кто заинтересован в отрицании правил.

В то же время, Герцен иллюстрирует самыми разными способами различные формы нарушения прав человека, неуважения личности и др. Приведем одну почти анекдотичную, но реальную историю, которая в официальных документах называлась как «Дело о перечислении крестьянского мальчика Василья в женский пол».

Отец этого Василья пишет губернатору, что пятнадцать лет тому назад у него родилась дочь, которую он хотел назвать Василисой, но что священник, быв «под хмельком», окрестил девочку Васильем и так внес в метрику. Отец не был обеспокоен сразу, но когда он понял, что на его дом скоро падут рекрутская очередь и подушная, тогда он сообщил о том голове и становому. Полиция отказала мужику, говоря, что он пропустил десятилетнюю давность. Мужик пошел к губернатору. Губернатор назначил освидетельствование этого мальчика женского пола медиком и повивальной бабкой, но дело длилось годы, и девочку чуть ли не оставили в подозрении мужеского пола. «Не ду-

майте, что это шутка, — пишет Герцен, — это совершенно соответственно духу русского самодержавия»<sup>1</sup>.

Недаром в романе «Кто виноват?» Герцен выводит европейского человека Бельтова, которого осуждает население города за то, что он по-человечески относится к своему камердинеру и вежлив с женщинами: «...он с своим камердинером обращался так вежливо, что это оскорбляло гостя; он с дамами говорил, как с людьми, и вообще изъяснялся “слишком вольно”»<sup>2</sup>.

В сочинении «С того берега», где сформулированы некоторые социально-философские взгляды Герцена, есть и его представление о природе человека. Вот как оно звучит: «Разумеется, люди эгоисты, потому что они лица; как же быть самим собою, не имея резкого сознания своей личности?.. Мы эгоисты и потому добиваемся независимости, благосостояния, признания наших прав, потому жаждем любви, ищем деятельности... и не можем отказывать без явного противуречия в тех же правах другим»<sup>3</sup>. То есть, Герцену кажется, что все люди — эгоисты и они ради своих целей и интересов могут пренебрегать интересами других людей. Герцена не очень волнует проблема солидарности людей в обществе, что требует от них соблюдения определенных обязательств. Герцен, человек далекий от практической жизни, не подозревает, что эгоисты несут конфликт интересов и волюнтаристские способы решения социальных проблем.

В социальном плане Герцен был убежден, что в истории постоянно идет борьба за права на собственность. «Личности мало прав, ей надобно обеспечение и воспитание, чтобы воспользоваться ими. Человек, не имеющий собственности, безличен. Право на ее приобретение несостоятельно. Одна артель может выручить неимущего»<sup>4</sup>. Но в то же время Герцен опасался частной собственности, которая может оказаться в руках немногих. Поэтому альтернативу он видел в общественной собственности. «Мы были глубоко убеждены, что аграрные основания нашего сельского быта выдержат напор западного изуверст-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Былое и думы. — С. 267.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Кто виноват? — С. 123.

<sup>3</sup> Герцен А.И. С того берега. — С. 129.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Порядок торжествует! // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 19. — М., 1960. С. 185.

ва собственности, как выдержали немецкий деспотизм, что земля остается при деревне и крестьянин при наделе, что, имея землю и, следовательно, избу, что, имея выборное начало и сельское самоуправление, русский человек непременно дойдет до воли и превратит насильственную связь с общиной в добровольно согласенную, в которой личная независимость будет не менее признана круговой поруки»<sup>1</sup>.

Радикализм – это термин, провозглашающий необходимость пересмотра устоявшихся отношений или формы существования. Он означает расстояние между тем, что существует, и тем, что предполагается осуществить. Радикализм всегда затрагивает коренные вопросы трансформации и предлагает новый вариант развития. Для радикалов бывают характерны игнорирование сложности обстановки, негибкость мышления и принятия решения. Кроме того, радикалам, как правило, свойственен насильственный способ решения проблемы.

Корни радикализма Герцена тоже лежат в его детстве и молодости. Еще мальчиком 14 лет он клянется отомстить за казненных декабристов и обрекает себя на борьбу – не больше и не меньше – с тронem, с государственной машиной<sup>2</sup>. Кроме того, аресты в студенческие годы, ссылка не могли не накопить обиду у молодого человека с крайними взглядами на мир. К тому же, Герцен с детства был воспитан в западном духе родителями, которые сами долго жили в Европе. По сути, это было, по Фрейдю, воспитание у молодого человека аттитюдов отрицания реальности российской и аттитюдов признания реальности европейской. Если продолжить анализ в психоаналитических терминах, то отрицание реальности означает бессознательное, защитное аннулирование ее. Отсюда и мечты молодого Герцена уехать навсегда из России.

Надо сказать, что, с точки зрения радикализма, все черты характера Герцена соответствовали крайним, разрывным, волюнтаристским методам решения проблем. Вот что пишет Анненков, близко знавший его лично: «Герцен... как будто родился с критическими наклонностями ума, с качествами обличителя и преследователя темных сторон существования. Это обнаружи-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 190.

<sup>2</sup> См.: *Герцен А.И.* Былое и думы. – С. 62.



лось у него с самых ранних пор, еще с московского периода его жизни, о котором говорим. И тогда Герцен был умом в высшей степени непокорным и неуживчивым, с врожденным, органическим отвращением ко всему, что являлось в виде какого-либо установленного правила, освященного общим молчанием, к какой-либо непроверенной истине»<sup>1</sup>.

Герцен, как азартный игрок, ради осуществления какой-нибудь идеи мог заплатить любые средства: «Что бы ни вышло, довольно, что в этом разгаре бешенства, мести, раздора, возмездия погибнет мир, теснящий нового человека, мешающий ему жить, мешающий водвориться будущему, — и это прекрасно, а потому — да здравствует хаос и разрушение!»<sup>2</sup>.

В самых черных красках описывал Герцен жизнь в России, пока был дома, и в самых светлых тонах воспевал западную жизнь. Совсем немного потребовалось ему прожить там, чтобы европейскую жизнь описать в самых уничижительных терминах. Оказалось, что его спасала вера в Россию. Но написанное несчастным, ожесточенным сердцем осталось.

*Д. В. Джохадзе*

## А. И. ГЕРЦЕН И ПЕРЕДОВАЯ РЕВОЛЮЦИОННАЯ МЫСЛЬ РОССИИ

Очевидно, что изучение отечественной и мировой философской и обществоведческой мысли дореволюционной России невозможно без адекватного восприятия произведений таких выдающихся революционных демократов, как В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, Н. П. Огарев, Н. Г. Чернышевский и др. К сожалению, сегодня многие ученые-гуманитарии странным образом избегают весьма объемных по своему содержанию понятий «революционный демократизм» и «революционное свободомыслие», забывая о том, что только через них и можно правильно исследовать феномен русского демократического освободительного движения XIX в.

---

<sup>1</sup> Анненков П.В. Литературные воспоминания. — С. 322.

<sup>2</sup> Герцен А.И. С того берега. — С. 48.

Одним из наиболее влиятельных русских мыслителей этого направления был Герцен. Положение крепостных, по его признанию, вызвало в нем непреодолимую ненависть ко всякому рабству и ко всякому произволу, и он провозгласил целью своей деятельности освобождение человека труда от феодально-крепостнической и капиталистической эксплуатации. «Он боролся за победу народа над царизмом, а не за сделку либеральной буржуазии с помещичьим царем. Он поднял знамя революции»<sup>1</sup>.

Герцен, «разбуженный декабристами», был одним из учителей революционных дворян и разночинцев 1860-х гг. Его деятельность всегда была неразрывно связана с передовыми устремлениями русского общества, с освободительной борьбой народа против самодержавно-крепостнического строя. После ознакомления с критикой капитализма в трудах утопических социалистов он стал, по его словам, «неисправимым социалистом». Такие работы Герцена, как «С того берега» и «Письма из Франции и Италии», написанные после поражения европейских буржуазно-демократических революций, справедливо считаются шедеврами философской мысли.

В статье «Памяти Герцена» В. И. Ленин, четко определяя место Герцена в истории русского революционного движения, назвал его одним из предшественников русской революционной социал-демократии, «сыгравшим великую роль в подготовке русской революции». Страстный революционный борец гармонично сочетался в Герцене с мыслителем, философом-материалистом. Ленин дал высокую оценку творческим исканиям Герцена, который еще в 1840-е гг. в условиях крепостной России «сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени». Согласно Ленину, Герцен подверг научной критике социально-политическую жизнь Запада, указал на лицемерие европейской буржуазной демократии, прикрываемое громкой либеральной фразой. Что же касается колебаний Герцена после поражения европейских революций, которые справедливо заслужили упреки со стороны Чернышевского, Добролюбова и др., то они были «порождением и отражением» целой «всемирно-исторической эпохи» и лежали в русле идейных исканий и развития Герцена, как революционера-

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 21. – М., 1968. С. 261–262.

демократа, в направлении к научному социализму. «Герцен обратил свои взоры не к либерализму, а к *Интернационалу*, к тому Интернационалу, которым руководил Маркс, – к тому Интернационалу, который начал “собрать полки пролетариата”»<sup>1</sup>. Своим гигантским творчеством Герцен оставил глубокий след в развитии русской и мировой революционно-демократической мысли.

Как известно, литературно-философское и публицистическое творчество, а также революционная деятельность русских революционных демократов явились одной из самых славных страниц в истории российского освободительного движения и русской демократической культуры. Идеино-политическая борьба революционной демократии против крепостнической идеологии и против тогдашнего буржуазного либерализма нашла свое яркое выражение во всех областях русской культуры – в философии, науке, литературе, искусстве, в духовной жизни народа в целом. Особенно это прозвучало в творчестве русских революционных демократов, сочинения которых, за редким исключением, пропитаны духом антилиберализма.

Как писал Ленин, «при всех колебаниях Герцена между демократизмом и либерализмом, демократ все же брал верх», «Герцен спас честь русской демократии», «он безбоязненно встал на сторону революционной демократии против либерализма», «первый поднял великое знамя борьбы путем обращения к массам с *вольным русским словом*»<sup>2</sup>. Либералы и революционные демократы 60-х гг. XIX в. представляли собой два противоположных идейных направления. Первые хотели «освободить» Россию методом реформ, т. е. «сверху», без изменения формационных основ страны, а вторые добивались освобождения России путем революционной – мирной или насильственной – отмены существующей социально-экономической системы в целом.

При всем многообразии подходов и попыток решения разных общественно-политических и философских проблем, русские революционные демократы стояли на одинаковой теоретико-познавательной платформе. Прежде всего, они были истинными патриотами своего народа, горячо любили Россию и ее народ,

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 21. – М., 1968. С. 257.

<sup>2</sup> См.: Там же. Т. 15. – М., 1972. С. 461–469.

страстно боролись за великое будущее своей родины. Патриотизм их был не замкнутым националистическим, а истинно интернациональным, при котором здоровое чувство национальной гордости сочетается с интернациональными идеями о свободе и счастье всего человечества, с борьбой за предоставление каждому народу права самостоятельно устраивать свою судьбу. Так, Герцен писал: «Мы никогда не были ни националистами, ни панславистами. Ничто не отклоняет революции в такой степени от ее большой дороги, как мания классификации и зоологических предпочтений рас, но несправедливость к славянам всегда казалась нам возмутительной»<sup>1</sup>.

Важнейшей стороной философских воззрений русских революционных демократов был исторический оптимизм, вера в народные массы как движущую силу мировой истории. Диалектически анализируя принципы прогрессивного развития человеческого общества, они пытались показать, что новое и прогрессивное в общественной жизни никогда не возникает на пустом месте, а вырастает из предшествующего. Говоря об общественном развитии, революционные демократы отводили заметное место экономическому фактору в жизни общества, верили в то, что феодальное крепостничество и буржуазный мир, а значит, эксплуатация человека человеком, не вечны, а преходящи. Они, независимо от марксизма и параллельно с ним, приближались к диалектико-материалистическому пониманию истории, считая народные массы главной движущей силой истории. Будучи передовыми мыслителями своего времени, революционные демократы, каждый по своему, подвергали убедительной критике всякого рода шовинизм, абстрактный космополитизм и национальную обособленность. Своими произведениями и публицистическими выступлениями они существенно способствовали развитию русской интернациональной литературы и просветительства. Хотя и в разной степени, но одинаково осознавая необходимость революционного преобразования российской общественной жизни, они старались осуществить его не только путем силового давления на царскую власть, но и при помощи убеждения народа. Вовсе не чураясь легальных форм борьбы против самодержавия, они считали их не основными, а второстепенными

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Полн. собр. соч. и писем. В 22 т. Т. 21. – М., 1925. С. 81.

ми. «Без сомнения, – писал Герцен, – восстание, открытая борьба – одно из самых могущественных средств революции, но отнюдь не единственное»<sup>1</sup>; «от души предпочитаем путь мирного, человеческого развития пути развития кровавого; но с тем вместе также искренно предпочитаем самое бурное и необузданное развитие – застою николаевского status quo»<sup>2</sup>.

Демократической основой общественного развития русские революционные демократы считали преобразование сознания людей, распространение в народных массах просвещения, чтобы вооружить народ знанием, сделать очевидными для него объективные причины экономического и политического неравноправия в обществе, а также показать обреченность отживших свой век общественных порядков. В этом плане революционные демократы были выдающимися просветителями своего народа. Они поняли, что революция вовсе не рычаг, при помощи которого можно механически перевернуть существующую общественную систему, а прежде всего наука о стратегии и тактике формирования прогрессивного общественного сознания для мобилизации народа на пути к историческому прогрессу.

Черпая отдельные идеи из классической немецкой философии, в частности, из диалектики Гегеля, Герцен, как и другие революционные демократы, старался придать диалектике материалистический характер, предпринимая тем самым попытку освободить материализм от известных религиозно-метафизических ограничений. Характеризуя диалектику Гегеля, он писал в «Былом и думах»: «Философия Гегеля – алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя»<sup>3</sup>. Этим герценовским сравнением, ставшим крылатой фразой, пользовался Г. В. Плеханов: «Учение Маркса – современная “алгебра революции”»<sup>4</sup>. Ленин, высоко оценивая творческое усвоение Герценом диалектики Гегеля, писал: «Он усвоил диалектику Гегеля. Он понял, что она представляет из себя “алгеб-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Сочинения. В 7 т. Т. 6. – СПб., 1905. С. 170.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

<sup>3</sup> См.: Герцен А.И. Сочинения. В 9 т. Т. 5. – М., 1956. С. 20.

<sup>4</sup> Плеханов Г.В. Сочинения. В 24 т. Т. 12. – М.; Л., 1926. С. 329.

ру революции”. Он пошел дальше Гегеля, к материализму, вслед за Фейербахом»<sup>1</sup>.

В исследовании социальной философии революционные демократы действительно пошли дальше своих европейских предшественников. Преодолевая отдельные трудности и ограниченность метафизического и механистического материализма и двигаясь в направлении к марксизму, они создали своеобразную версию материализма и стали вести принципиальную теоретическую борьбу против идеализма, фидеизма и мистицизма.

При разработке проблем теории познания революционные демократы исходили из тезиса о неразрывной связи между опытом и теоретическим мышлением. Например, Герцен считал, что источником знаний является не сверхъестественное бытие, а реальный чувственный опыт, непосредственно дающий материал для мышления. Он обосновал необходимость тесной связи между философией и естествознанием, с одной стороны, и теории и практической деятельности людей, с другой. Русские революционные демократы вплотную дошли до диалектического понимания истории, они высоко ценили роль практики в процессе познания.

Важно отметить, что русские революционные демократы критиковали не только идеализм, но и вульгарный материализм, отрицавший активную роль человека в познавательной деятельности и пытавшийся свести сложный процесс мышления исключительно к физико-химическим процессам. Множество отдельных высказываний относительно развития природы и общества свидетельствуют о том, что русские революционные демократы вполне диалектически подходили ко многим явлениям природы и общества. «Жизнь природы, — писал Герцен, — непрерывное развитие... это диалектика физического мира»<sup>2</sup>. Исследуя концептуальную направленность идей Герцена и сопоставляя отдельные места из «Писем» Герцена и «Анти-Дюринга» Энгельса, Плеханов метко заметил: «Под впечатлением всех этих отрывков легко можно подумать, что они написаны не в начале 40-х годов, а во второй половине 70-х, и притом не Герценом, а Энгельсом. До такой степени мысли первого похожи на мысли

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 21. — С. 256.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Избр. филос. соч. В 2 т. Т. 1. — М.; Л., 1948. С. 127.

второго, что ум Герцена работал в том самом направлении, в каком работал ум Энгельса, а стало быть, и Маркса»<sup>1</sup>.

Тем не менее, в одном важном вопросе революционные демократы не смогли полностью преодолеть недостатки домарксистского материализма. Во взглядах на общество, за редкими исключениями, они оставались на позициях «ограниченного» идеализма. Высказывая интересные догадки о поступательном историческом развитии общества и преходящем характере капитализма, они не увидели главной революционной силы общества — пролетариата. Характеризуя философские воззрения Герцена на историю, Ленин правильно писал: «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»<sup>2</sup>. Эта лаконичная и в то же время объемная характеристика социальной философии Герцена целиком относится и к философии других революционных демократов.

Герцен, как и все русские революционные демократы, после поражения европейской революции (1848–1849) с большей уверенностью стал выдвигать и доказывать версию об особенностях исторической судьбы России и специфичности ее социально-политического и экономического развития, позволяющих избежать того пути, по которому пошли западные страны. Главное внимание при этом обращалось на русскую общину, опираясь на которую только и можно было совершить революционный переход в социализм, минуя капитализм и связанные с ним мучения и «язвы пролетариата».

Отношение революционных демократов к религии и религиозному сознанию можно характеризовать как «сдержанный атеизм». Они не только продолжали традиции античного атеизма и французского просветительства, но также ясно понимали, что для полного освобождения общества от религии и церкви необходим переворот не только в сознании людей, но, что главное, в их социально-политической и экономической действительности. «Я знаю, — писал Герцен, — что с религией демократии не совместно говорить что-нибудь о венценосцах, кроме зла; признаюсь вам, что мне религия демократии так же не по сердцу, как религия пана Фиалковского и как религия “возсо-

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 4. — М., 1958. С. 703.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 21. — С. 256.

единенного” Симашки. Демократическое православие так же не дает воли уму и жмет его, как киево-печорское. Тот, кто истину – какая бы она ни была – не ставит выше всего, тот, кто не в ней и не в своей совести ищет норму поведения, *тот не свободный человек*»<sup>1</sup>. «Мы передаем веру в ложных богов нашим детям, обманываем их так, как нас обманывали родители, и так, как наши дети будут обманывать своих, до тех пор, пока переворот не покончит со всем этим миром лжи и притворства»<sup>2</sup>. Здесь важно то, что Герцен преодолел чисто просветительский подход к атеизму. Тем не менее, он уверен в том, что «против ложных догматов, против верований, как бы они ни были умно, бороться нельзя. Сказать “не верь!” так же авторитарно и, в сущности, нелепо, как сказать “верь!”»<sup>3</sup>. С Герценом хорошо корреспондируется ленинское осуждение не только грубого «революционаризма» в борьбе с религией, но также обывательская трусость в этом вопросе<sup>4</sup>. Критика религии у Герцена, как у Маркса и Энгельса, вовсе не самоцель, а важное средство борьбы за освобождение человека, ибо «критика неба превращается... в критику земли, критика религии – в критику права, критика теологии – в критику политики»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Сочинения. В 7 т. Т. 6. – С. 225.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 6. – М., 1955. С. 45.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Полн. собр. соч. и писем. В 22 т. Т. 21. – М., 1923. С. 436.

<sup>4</sup> Ср.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. – М., 1968. С. 418.

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 1. – М., 1955. С. 415.



*С. Н. Коробкова*

### КОНЦЕПЦИЯ РЕАЛИЗМА В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

Относительно реализма в истории русской философии и русской историографии нет однозначного суждения. Одни считают это направление мысли предтечей диалектического материализма и называют наивной стадией материализма, другие – некой формой марксизма<sup>1</sup>; третьи рассматривают реализм как способ закрепления позитивистского мировоззрения в России<sup>2</sup>; Н. О. Лосский в «Истории русской философии» не находит места «реалистам», а период, к которому относится начало развития реалистического направления, характеризует как период мате-

---

<sup>1</sup> В кон. XIX в. Л. Слонимский в критической статье «Мнимые реалисты» писал о реализме следующее: «...проводится узко-сектантская точка зрения ортодоксального марксизма, выродившегося на русской почве в нечто совершенно карикатурное, хотя и необыкновенно живучее». (*Слонимский Л. Мнимые реалисты // Вестник Европы, 1904, № 10. С. 728.*)

<sup>2</sup> В. В. Зеньковский характеризует 2-ю пол. XIX в., когда, фактически, шло становление реалистического мировоззрения в России, временем преклонения перед наукой и пишет: «...позитивизм становится философским *credo* не одних ученых, но подчиняет своему влиянию широкие круги русского общества... Во имя науки утверждается явно метафизический материализм» (*Зеньковский В. В. История русской философии. – М., 2001. С. 669.*) Культ науки порождает увлеченность позитивизмом, считает Зеньковский. Отмечая заслуги русских ученых и называя такие имена, как Н. И. Пирогов, И. М. Сеченов, И. И. Мечников, А. О. Ковалевский, Д. И. Менделеев, он, тем не менее, отмечает «слабую» сторону в их попытке построить «научную философию» – ограниченность «общими тенденциями эпохи, нашедшими свое выражение в “позитивизме”» (Там же. С. 685). Забегая вперед, отметим, что автор данной работы, напротив, считает, что на волне борьбы с позитивизмом в России укрепляется реализм и философские взгляды ученых-естественников составляют одно из его направлений.

риализма 1860-х гг.<sup>1</sup> Некоторые современные исследователи, желая придать реализму статус самостоятельной философской идеологии, позиционируют его как нечто среднее между материализмом и идеализмом – мировоззрение, внимающее в себя элементы того и другого<sup>2</sup>, что, на наш взгляд, является довольно «плоской» трактовкой реализма.

Вторая пол. XIX – нач. XX вв. – именно в этот период мы говорим о реализме в России – это время активной идеологической борьбы: за материалистическое мировоззрение против метафизики, против позитивизма и его форм, за марксистскую философию и против нее. Вопрос о мировоззренческой позиции – принципиальный вопрос для данного исторического периода, ибо способ мысли и способ жизни находились в диалектической связи. Можно констатировать наличие мировоззренческого кризиса в обозначенное время в России. В значительной степени этот кризис был связан с социально-политическим процессом, историческими событиями 1861 г., 1881 г. и 1905 г.

Революционные изменения происходили не только в общественной жизни, но и в области естествознания. Совершались открытия новых явлений природы, менялась физическая картина мира<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Среди основных представителей материализма 1860-х гг. Лосский называл Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева, И. М. Сеченова и считал, что в современной ему философии – это традиционная точка зрения. Однако известно, что Чернышевский, по своей художественно-эстетической направленности стоял у истоков реализма в литературе; Писарев, написав положительную статью «Реалисты», явно симпатизировал новому мировоззрению; а главным объектом исследования в работах Сеченова философского толка были «психические реальности». Это дает основание предположить, что реализм, как явление в русской философии, не стоит сводить к «чистому» материализму, хотя бы и в его домарксистской форме.

<sup>2</sup> См., напр.: *Обухов В.Л.* Философский реализм. – СПб., 2008.

<sup>3</sup> К. А. Тимирязев в работе «Наука. Очерк развития естествознания за 3 века (1620–1920)» достаточно подробно описывает значимые естественнонаучные события: «Если обозначить конспективно теории, появившиеся в “век наук” (а это именно XIX в.), то среди них будут следующие: 1. Астрономия: “Небесная механика”. Гипотеза о развитии планетной системы (Лаплас). Открытие планет. Эксперимент Фуко, доказывающий вращение земли; 2. Физика: учение о теплоте, механический эквивалент теплоты (Джоуль). Механика Гельмгольца. Термодинамика и кинетическая теория материи (Кельвин, Больцман). Лучистая энергия: лучистая теплота (инфракрасные лучи), актинохимические действия (ультрафиолетовые лучи). Электромагнитная теория (Фарадей, Максвелл). Тео-

Очарование научными достижениями трансформировалось в культ науки. Пересматривались способы отношения к действительности: от созерцания предлагалось перейти к активным действиям, к активному освоению окружающей действительности, преобразованию природы на основе разумного ее постижения. Реальный неопровержимый факт становится основой всякой мысли и всякой деятельности. Мир предстает как полицентричный. Уже было понятно, что философский опыт нового времени не укладывается в «прокрустово ложе» материализма и идеализма. Возникает новое направление русской философской мысли – реализм.

Если говорить о философских источниках, в которых прямо развивается тема реализма, то надо сказать, что это база не слишком обширна. Так, можно указать на статью Д. И. Писарева «Реалисты» (1864 г.), сборники «Очерки реалистического мировоззрения» (1904 г.) и «Пути реализма» (1926 г.). Различные ученые и мыслители высказывались относительно реализма в критических статьях на страницах журналов второй пол. XIX в.<sup>1</sup> Стоит упомянуть и переводческую литературу, которая формировала контекст восприятия понятия реализм. Известно влияние немецкой философии на русские умы, в частности, философской системы В. Вундта, его реалистической установки. В 1910 г. в

---

рия электрорамагнитных волн и световое давление (П. Н. Лебедев). Фотоэлектричество (А. Г. Столетов). Теория электромагнитных волн Герца. Волнообразная теория света Геггинса. Середина века отмечена открытием двух самых общих законов природы: закон сохранения энергии (Р. Майер, 1842–1845; Гельмгольц, 1847.); закон энтропии «рассеяние энергии» (Клаузиус 1850, Томсон-Кельвин 1851). Учение о сохранении энергии основанное на допущении двух ее форм: кинетической и потенциальной. Электричество! 3. Химия: закон сохранения материи (Лавуазье). Атомическое учение (Долтон). Возникновение синтетической органической химии. 4. Биология: Дарвин и эволюционная теория, учение о приспособлении. Понятие естественный отбор. Онтогенез и филогенез. 5. Ботаника: строение клетки. Учение о симбиозе. Экономика растений или экология (Геккель). 6. Микробиология: Кох, И. И. Мечников. 7. Нервная физиология и психология: И. М. Сеченов, И. П. Павлов». – *Тимирязев К.А.* Наука. Очерк развития естествознания за 3 века (1620–1920) // *Тимирязев К.А.* Собр. соч. Т. 8. – М., 1939. С. 37–57.

<sup>1</sup> Наиболее насыщенными в плане выражения философских позиций были такие журналы, как «Современник» (1847–1866), «Отечественные записки» (1839–1884), «Научное обозрение» (1897–1903), «Вопросы философии и психологии» (1889–1918), «Русское богатство» (1880–1904), «Вестник Европы» (1878–1904), «Русская мысль» (1880–1904).

России вышла в свет его работа «О наивном и критическом реализме. Имманентная философия и эмпириокритицизм». Еще один корпус источников – это философские и исследовательские работы отечественных мыслителей и ученых, которые не занимались теоретическими проблемами реалистического мировоззрения, но развивали свои теории в духе реализма. Из наиболее последовательных можно назвать, например, сочинения Д. И. Менделеева<sup>1</sup>.

Таким образом, очевидна необходимость концептуализации реализма, и задача заключается в том, чтобы, во-первых, эксплицировать понятие «реализм», во-вторых, определить основные принципы реалистического мировоззрения, в-третьих, выявить основные формы реализма, как направления мысли.

Первоначально реализм в русской философии выступает как идеологическая концепция, где снимается противоречие крайних философских позиций – материализма и идеализма. На этой стадии понятие «реализм» трактуется упрощенно, как система представлений, в основе которых лежит здравый смысл. Здравый смысл, в классическом философском понимании, это не критическое отношение к окружающей действительности, суждение о реальности на основе самоочевидных фактов, оперирование знаниями, полученными из повседневного опыта. Уже на этой ступени трактовки реализма мы видим корреляцию понятий «действительность», «реальность», «опыт». Экспликация этих понятий, их соотнесение с существующими философскими концепциями определяли специфику реализма, как мировоззрения и философской теории. Первичное высказывание, которое мы можем сформулировать относительно реализма, кратко звучит так: это такое воззрение, которое утверждает возможность понимания действительности, в отличие, например, от скептицизма или агностицизма.

---

<sup>1</sup> В работе «Заветные мысли» Менделеев писал: «В обыденном разговоре привыкли различать только идеализм от материализма, называя последний иногда реализмом... согласно с самым происхождением, три названные слова представляют полное различие исходных точек представления, и реализм при этом должно поставить в середине... реализм лежит в основании всего естественного... Во всем своем изложении я стараюсь оставаться реалистом, каким был до сих пор» (Менделеев Д.И. Заветные мысли // Менделеев Д.И. Собр. соч. В 25 т. Т. 24. – М.: JL, 1952. С. 253). Таким образом, работы ученых-естествоиспытателей мы можем рассматривать как первоисточники реалистической концепции.

По мере развития познания понятие «реализм» усложняется и трансформируется. Один из русских мыслителей XIX в., сторонник реалистического мировоззрения М. М. Филиппов, указывал на многосложность данного философского явления. В научно-энциклопедическом словаре (1901 г.) он дает достаточно развернутое определение: «Реализм – ново-латинское выражение, употребляемое в философских науках, в противоположность идеализму. Следует отличать практический реализм (житейский) от теоретического. Теоретический реализм может быть основан на теоретико-познавательной почве или на метафизике. Метафизический реализм принимает отвлеченные понятия, категории нашего рассудка за истинную сущность и основу всех вещей. От него резко отличается теоретико-познавательный реализм, имеющий разные оттенки: в самой грубой форме – это так называемый наивный реализм, принимающий вещи такими, какими мы их воспринимаем. Более глубокий критический реализм согласен с идеализмом в том, что наши восприятия не дают понятия о вещах в себе, но тем не менее признает независимое от нас существование этих вещей»<sup>1</sup>.

Таким образом, опираясь на данное разъяснение, мы, во-первых, дифференцируем обыденный (практический) реализм от теоретического: такой реализм имеет отношение к повседневной деятельности человека и находит выражение в его действиях и бытовых суждениях. В рамках данной работы больший интерес представляет теоретический реализм. Следовательно, во-вторых, в рамках теоретического реализма мы выделяем наивный реализм, метафизический реализм и критический реализм. Данные формы реализма перечислены в порядке их появления в истории философской мысли.

Наивный реализм связывают с древнегреческой эпохой и, конкретнее, с аристотелевской философской системой. Здесь реализм понимается как воззрение, согласно которому, реальность такова, какой она и представляется. Это «наивная» сторона рассматриваемой формы реализма. «Реалистичная» сторона заключена в законе, сформулированном Аристотелем таким образом: нет формы без содержания, и нет содержания без формы,

---

<sup>1</sup> *Филиппов М.М.* Научно-энциклопедический словарь. Вып. 18. – СПб., 1901. Л. 90, стлб. 2849.

или всякая материя оформлена, и всякая форма материальна. Материя (вещество) и форма (образ) – одинаково реальны. Единичное (материальное, конкретное) и общее (формальное, абстрактное) существуют в действительном бытии. Форма, как некая абстракция, не трансцендентна, а имманентна вещи. Абстрактное, общее, идеальное – «по эту сторону». Таким образом, уже на начальном этапе реализм противопоставляется трансцендентализму. Филиппов, анализируя философские умонастроения в России, писал, что в целом они принимают линию платонизма, появление же реализма – это утверждение линии Аристотеля.

Метафизический реализм – следующий этап развития реалистического воззрения – совпадает по содержанию со средневековым реализмом. Как известно, в этой форме реализм утверждает реальное существование общих понятий (универсалий), их предшествование единичным вещам и противопоставляется номинализму. Понятия о вещах имеют гносеологическую ценность – вот ментальное «наследие», которое досталось новому реализму от эпохи схоластики.

Критический реализм – реализм XIX в. Отличительная его черта – философская рефлексия. Рефлексия сводится к логическому разделению субъекта и объекта познания, различению объекта и его представления в знании. В центре внимания – их отношения. Рефлексия имеет характер самоанализа мышления. В силу этого обстоятельства в философских системах на первый план выходит гносеология. Новая реалистическая философия стремится к объективному познанию окружающей действительности и в качестве отправной точки берет опыт (эксперимент). Из опыта путем рефлексивного мышления (глубинного анализа) «вычитается» все субъективное (факторы субъективного восприятия действительности), и в результате мы получаем объективное знание конкретной реальности. В точке «опыта» реалистическая философия соединяется с наукой. Естествознание и методы научного познания приобретают исключительное значение для реалистического мировоззрения.

Между названными историческими формами реализма нет прямой преемственности. Однако их квинтэссенция создала смысловое содержание понятий «реальное» и «реализм». Европейская философия в лице В. Вундта, который рассматривал реализм как самостоятельное течение философской мысли,

предложила такую трактовку: «реальным признается содержащееся в опыте единичное бытие», «реализмом признается... не искаженное никакими предрассудками и произвольными построениями познание содержащейся в мире опыта конкретной действительности»<sup>1</sup>.

На волне позитивизма, который так же, как и реализм, оперирует понятием «опыт», но, в отличие от последнего, только им и ограничивает процесс познания, а также благодаря активному обмену научными знаниями между российскими и европейскими учеными, реалистические умонастроения проникли в Россию. Зерно реализма упало на благодатную почву борьбы против всего «старого». В этом смысле, «прогрессивные идеи запада» (философский позитивизм, европейское естествознание) и либерализацию социально-политического строя в России можно назвать основными причинами возникновения реализма в русской философии. Активное усвоение позитивистских теорий, многочисленные переводы работ европейских ученых, развертывание собственных научных исследований, демократизация русской мысли в целом после реформы 1861 г. – все это создало почву для выработки «трезвого» взгляда на жизнь и рационального отношения к действительности.

Реализм – неоднородное явление в русской мысли. Сторонники реализма – историки, философы, ученые, литераторы, общественные деятели – это квазигруппа мыслителей, которых объединяла ментальная направленность, теоретическая установка в понимании и осмыслении реальности. «Реализм не есть законченная познавательная система, но определенный путь к систематическому познанию всего, что дает опыт», – так формулируют свое понимание реализма авторы «Очерков реалистического мировоззрения»<sup>2</sup>.

Реализм, прежде всего, выступает против метафизического, умозрительного знания, против абстрактных сущностей и априорных принципов. Метафизическое воззрение во второй пол. XIX в. вступило в конфликт с фактической реальностью: метафизика – статична, а реальность – динамична. Метафизика не

---

<sup>1</sup> Вундт В. О наивном и критическом реализме. Имманентная философия и эмпириокритицизм. – М., 1910. С. 6.

<sup>2</sup> Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. – СПб., 1904. С. V.

способна объяснить происходящие изменения. Русские философы XIX в. считали, что упразднение метафизического воззрения возможно на пути устранения дуализма бытия. Душа и тело, идеальное и материальное, мыслимое и действительное – стороны одного и того же единого бытия, находящиеся в диалектическом единстве и составляющие целое, – вот пафос реалистической установки в русском воззрении. Реализм противоположен метафизике в основных принципах миропонимания: если первая концепция понимает бытие как целое, где все единичные элементы взаимосвязаны, то вторая – воспринимает вещи в природе как обособленные и существующие независимо, имеющие собственную бытийность; если для первой – картина мира подвижна, эволюционирует в соответствии с добытыми знаниями, то для второй – она статична, возможны лишь поверхностные изменения; первая – в законах природы находит движущие силы эволюции, вторая – абстрактно рассуждает о возможном источнике изменений.

Эволюция, движение, диалектическое единство, природа, опыт, мышление, знание – понятия, при помощи которых складывается система нового реализма в России.

Реализм в России развивается под эгидой сближения философии с наукой и жизнью. На пути самоопределения реализма вопрос о предмете философии и новой форме философского мышления стоял на одном из первых мест.

«Предчувствие» новой философии выражает А. И. Герцен. В работах «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» он проводит идею конкретности философии, необходимости связи философии с обществом, с одной стороны, и философии с естествознанием, с другой.

Герцен характеризует современного ему человека как человека, живущего на рубеже эпох, когда «старые убеждения, все прошедшее мирозерцание потрясены, но они дороги сердцу, а новые убеждения, многообъемлющие и великие, не успели принести плода»<sup>1</sup>. На этой грани человек должен самоопределиться, и помочь ему может, по мнению мыслителя, только наука. Вот в какой художественной форме Герцен выражает эту мысль: «Глу-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 3. – М., 1954. С. 7.



боко пристрадав пустоту субъективных убеждений, постучавший во все двери, чтоб утолить жгучую жажду возбужденного духа, и нигде не находя истинного ответа, измученный скептицизмом, обманутый жизнью, он идет нагой, бедный, одинокий и бросается в науку»<sup>1</sup>. Только наука может дать верные сведения относительно того, как быть дальше. Герцен понимает науку как последовательное развитие разума и самопознание. Он столь же эмоционально пишет о том, что человечеству пришлось пройти путь в 3000 лет, чтобы «понимать себя сознательной сущностью мира»<sup>2</sup>, осознать себя в природе как мыслящее существо. Именно наука дает человеку понимание того, что «природа помимо мышления – часть, а не целое... мозг человека – орудие сознания природы... человеческое сознание без природы, без тела – мысль, не имеющая ни мозга, который бы думал ее, ни предмета, который бы возбудил ее»<sup>3</sup>.

Однако сама по себе наука, как сумма сведений, не представляет того «великого» знания, которое должно принести плоды. Наука должна быть сопряжена с философией, хотя бы потому, что не может быть двух истин. Естествознание и философия должны находиться в диалектическом единстве, ибо одна из сторон никогда не даст подлинного постижения реального мира в его единстве и целостности. Герцен образно пишет о том, что наука представляет лишь сумму сведений до тех пор, пока она «не обрастет мясом», т. е. общей теорией, а всякое обобщенное знание, в т. ч. и философия, останется чем-то отвлеченным, если не проявит себя в конкретном. Философия, построенная на научном понимании мира, есть реализм, «философия-наука»<sup>4</sup>. Основная задача философии-науки – «раскрыть во всех головах один ум»<sup>5</sup>, утверждает Герцен. Мир, природа есть развертывание в истории единого разума. Этот разум сам является частью природы, а человек выступает единичным носителем разума и постигает себя и природу посредством сознания. Таким образом, в центре внимания реалистического мировоззрения сразу стано-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 20.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собр.соч. В 30 т. Т. 3. – С. 301–302.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке. – С. 15.

<sup>5</sup> Там же. С. 14.

вятся: а) отношение мыслящего субъекта к окружающей среде; б) человек, как носитель сознания. Реализм получает гносеологический уклон и выраженную антропологическую направленность. Это первый момент, который необходимо учитывать при анализе концепции русского реализма.

Реализм, по мысли Герцена, «прорвался» сквозь классицизм и романтизм. Мыслитель описывает этот процесс в уже упомянутой работе «Дилетантизм в науке» и отмечает, что особенность классицизма (греко-римского мира) составляют уважение к природе, легкость жизни в гармонии с природой, восприятие космоса, за пределами которого нет ничего, как истины, поглощение всего космосом: космос довлеет над личностью, город – над гражданином, гражданин – над человеком. Романтизм «разорвал» единство человека и природы, «отнял» природу (жизнь, тело) и «приписал» бесконечную свободу человеческому духу. Романтизм «обоготворил субъективность».

Эпоха реализма вернула единство человека с природой, более того, поставила это единство на реальную почву – научное сознание. Современный человек в результате своего исторического развития должен прийти к пониманию того, считает Герцен, что изменение мира возможно не с позиций личных субъективных убеждений, а при условии постижения объективных законов природы. «Личности надобно отречься от себя для того, чтобы сделаться сосудом истины, чтобы не стеснять ее собою, принять истину со всеми последствиями»<sup>1</sup>. Каков смысл такого положения человека? Герцен пишет: «Человек призван не в одну логику, а еще в мир социально-исторический, нравственно-свободный, положительный, деятельный; у него не одна способность отрешающего понимания, но и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим; человек не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него; он должен действовать в своем месте, в своем времени – в этом его всемирное призвание»<sup>2</sup>. Здесь философия реализма выходит на анализ общественных, социальных явлений и дает почву для возникновения различным социально-политическим концепциям. Стоит подчеркнуть здесь существенный

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке. – С. 67.

<sup>2</sup> Там же. С. 76.

момент, важный для понимания реалистического мировоззрения: человек позиционируется как активное начало в природе, преобразующее мир вокруг себя с определенной целью.

Начальной вехой развития идей русского реализма можно считать работу Писарева «Реалисты», в которой он писал, что «экономия умственных сил есть не что иное, как строгий и последовательный реализм»<sup>1</sup>. Экономия заключалась в том, чтобы изучать и делать только то, что необходимо, полезно для личности и общества. По мнению Писарева, оригинальность и самобытность реализма, как течения отечественной мысли, заключается в том, что он находится в неразрывной связи с действительными потребностями современного общества. Такой «потребительский» реализм есть реализм, построенный на принципе утилитаризма и, как таковой, именуется в истории русской философии «грубым». Данная начальная установка обозначила в дальнейшем цель любой мыслительной деятельности в контексте реализма – научной, философской, художественной: ценно и имеет смысл лишь то, что можно применить на практике, что социально значимо. Это второй момент, который надо принять в расчет.

Глубокие социально-политические процессы в России с середины до конца XIX в. выводят на первый план вопросы общества, народа, общественного сознания, личности. Одной из форм осмысления социальных изменений выступала литература. О значимости литературы в этот период, эпохальной важности идей, выдвигаемых ею, писали и Герцен, и Белинский, и Писарев, и другие критически думающие мыслители. Близость литературы к жизни народных масс, ее проблемам, языку, мыслям и чувствам выразились в реализме русских писателей. В классическом понимании «реализм, как художественный метод, имеет своей предпосылкой такое отношение художника к действительности, когда писатель свою главную задачу видит в наблюдении, изучении, типизации и изображении объективной действительности в ее существенном и характерном. Реализм, таким образом, позволяет создавать типичные характеры, раскрываемые в их внутренней логике, обусловленной логикой обстоятельств»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Писарев Д.И. Реалисты // Писарев Д.И. Литературная критика. В 3 т. Т. 2: Статьи 1864–1865 гг. – Л., 1981. С. 10.

<sup>2</sup> Фохт У. Пути русского реализма. – М., 1963. С. 14–15.

Художественный реализм, по мысли искусствоведов, свойственен искусству в целом и литературе в частности в период перехода от старого к новому как способ самоосмысления, как отражение активности общества, как «такт масс» (Герцен). Реализм в русской литературе, сформировавшийся к 20-м гг. XIX в., достаточно быстро перешел в критическую форму<sup>1</sup>, т. е. в глубинный анализ действительности. В связи с этой «глубиной» зарубежные критики, по свидетельствам исследователей, считали реализм «естественным выражением русского характера и русской натуры»<sup>2</sup>.

Социальная направленность русской литературы была связана с особенностями критического реализма, а именно с созданием положительных образов, идеалов. «Острота критицизма и высота положительных идеалов»<sup>3</sup> – так обозначает характерную черту критического реализма в отечественном художественном слове русский литературовед У. Фохт. То, что реализм вбирает в себя не только налично данную действительность, но реально мыслимую (идеальную) действительность – существенный момент в понимании содержания реализма в русской мысли.

Реалисты начала XX в. уже говорят о некоем «новом реализме». В предисловии к «Путиам реализма» читаем: «Беспочвенна та философия, которая идет наперекор основным и неискоренимым воззрениям каждого человека, его уверенности в том, что существует независимый от него внешний мир, что воспринимаемые им явления – не галлюцинации и не иллюзии, но подлинная объективная реальность... определения самого этого мира. ...новый реализм стремится дать им всестороннее теоретическое обоснование... путем раскрытия их гносеологической необ-

---

<sup>1</sup> Если говорить о периодизации и представителях критического реализма, то основной период охватывает с сер. 50-х до нач. 80-х гг. XIX в. и включает творчество таких писателей, как Гончаров, Тургенев, Островский (демократическое направление); Чернышевский, Добролюбов, Некрасов, Щедрин (революционно-демократическое направление); Толстой, Достоевский («патриархально-демократическое» направление). К ранней стадии критического реализма (до 1850-х гг.) относят Лермонтова, Гоголя, Герцена, Белинского. Поздний критический реализм (нач. 1880-х – нач. 1890-х гг.) представлен именами Короленко, Чехова, Горького.

<sup>2</sup> Цит по: *Фохт У.* Пути русского реализма. – М., 1963. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

ходимости, как отправных пунктов философствования»<sup>1</sup>. Авторы данного сборника<sup>2</sup>, по их собственному утверждению, объединяет то, что они пытаются укрепить исходную философскую позицию реалистического мировоззрения – убеждение в непосредственной данности внешнего сознанию бытия. Свой новый реализм они называют «интуитивным реализмом». На этой основе, как пишет один из авторов, Б. Н. Бабынин, может быть построена новая философская система, объясняющая новую картину мира. Изначальная констатация существования реальности независимо от сознания и непосредственной познаваемости действительности – третий существенный момент в теории реализма.

Чуть ранее, в 1904 г., увидел свет другой сборник, который представляет значимую веху в истории реализма – «Очерки реалистического мировоззрения». Авторами статей выступили С. А. Суворов, А. В. Луначарский, В. А. Базаров, А. А. Богданов, Н. Корсак (псевдоним жены А. А. Богданова), Б. Фритче, а также публицисты В. Шулятиков и А. Фин-Енотавский. Лейтмотивом всех рассуждений в данном сборнике является мысль о том, что сознательное преобразование общества возможно только в результате всестороннего изучения человека и среды, в которой он пребывает. На основе полученного знания – а оно может быть только точным, научным – «реалистическое мировоззрение» может выработать методы взаимодействия со средой, с окружающим миром. Эти методы призваны гармонизировать человека и природу, материю и дух, бытие и сознание, реальное и идеальное. Научный подход к изучению материальной и духовной природы – это четвертый момент, который носит принципиальный характер в реалистическом воззрении.

«Очерки...» появились в ответ на сборник «Проблемы идеализма» (1902 г.), вдохновителем которого был Н. А. Бердяев. Вокруг сборников разгорелась бурная дискуссия. Одно из обвинений, звучавших в адрес реализма, – неустойчивая позиция, неспособность определиться в своих основаниях: материализм или идеализм. Однако, как мы уже видим из вышесказанного, реализм к этому и не стремился. Реализм фактом своего существо-

---

<sup>1</sup> Пути реализма: Сборник философских статей. – М., 1926. С. 3.

<sup>2</sup> В сборнике участвовали такие мыслители, как Б. Н. Бабынин, Ф. Ф. Березков, А. И. Огнев и П. С. Попов.

вания ставит под сомнение правомерность и целесообразность построение картины мира с догматических позиций. Эта дискуссия обозначает кризис двух основных направлений философской мысли – материализма и идеализма.

Один из рецензентов в журнале «Вестник Европы» писал: «...этот спор двух направлений – явление в высокой степени знаменательное в нашей общественной жизни, тем более, что он совпал с моментом глубокого разочарования в идеалах прошлого и безнадежностью, унынием и мелочностью общественных стремлений»<sup>1</sup>.

В то же время, «новейшие проповедники философского идеализма» (выражение Л. Слонимского) в лице С. Н. Булгакова отмечали: «Этот сборник является хорошим поводом для устранения одного из весьма серьезных недоразумений, существующих относительно идеалистического мировоззрения, и для выяснения важного вопроса: в чем же состоит истинный реализм? Какое из двух мировоззрений, позитивизм или идеализм, имеет больше права считать себя реалистическим?»<sup>2</sup>.

Булгаков доказывал, что идеалисты есть подлинные предстатели «реалистического мировоззрения». При этом ссылаясь на то, что новый философский идеализм придерживается следующих позиций: 1) бытие шире чувственно познаваемого мира явлений, т. е. реальность не ограничивается чувственно данным; 2) научный реализм означает утверждение права познающего разума; 3) научный реализм предполагает идеологический нейтралитет при решении социально-экономических, практических вопросов жизни. «Во избежание недоразумений» Булгаков называет такой реализм «идеал-реализмом».

А сами «коллективные реалисты» – авторы «Очерков...» – говорили об идеализме познания: «Реализм учит, что познание должно прежде всего оставаться верным самому себе: над ним должно господствовать то чувство, которое есть радость и боль познания, только та воля, которая есть воля к познанию. Вмешательство всякого иного чувства, всякой иной воли в дела познания реализм безусловно отвергает. Для него существует только

---

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения // Вестник Европы. 1904. № 9. С. 381.

<sup>2</sup> Булгаков С. О реалистическом мировоззрении // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 73 (3). С. 384.

истина и ложь, только к чистой истине он стремится, как бы су-рова она ни была, и не позволяет познанию подчиняться какой бы то ни было иной потребности человеческой души. В этом смысле он есть чуждый компромисса, чистый идеализм познания»<sup>1</sup>.

В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» убедительно доказывал, что одним и тем же словом «реализм» может называться и в основе своей материалистическая, и в сущности идеалистическая, субъективистская концепция, в зависимости от того, как определено отношение человека и природы: оно может трактоваться как в гносеологическом (теоретико-познавательном), так и в социологическом аспектах. Так, например, социальную теорию Богданова, теорию цельного знания В. С. Соловьева принято относить к идеалистическим концепциям реализма.

В суждении Ленина стоит обратить внимание на неприметную категорию «отношение». Именно она определяет отличие реализма, как формы идеологии, от двух других – материализма и идеализма. Если в классическом понимании материализм основой бытия полагает материю, а идеализм – идею, то реализм не устанавливает приоритетов: он рассматривает материальное и идеальное (конкретное и абстрактное) в диалектической взаимосвязи. Таким образом, объектом реализма, как философской концепции, являются отношения действительного и мыслимого, естественного и создаваемого, физического и психического, личного и общественного, человека и Бога, человека и государства, жизни и искусства, опыта и теории и т. п. Этим вполне объясняется многообразие форм и направлений реализма.

Существует точка зрения, что мыслителям XIX в. не удалось создать законченную систему реализма, что позволило бы иметь более определенное представление о содержании понятия<sup>2</sup>. В общем-то и сами сторонники реалистического направления в 1924 г. в своем сборнике писали: «В предлагаемых статьях читатель не найдет законченного очерка системы реализма. Исходная гносеологическая позиция еще не на столько закреплена, чтобы

---

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. – С. VI.

<sup>2</sup> См.: *Никоненко В.С.* Традиции реализма в русской философии XIX в. // Философия реализма. – СПб., 1997.

можно было спокойно воздвигать новое здание реалистической философии»<sup>1</sup>.

Следует отметить и исследовательскую тенденциозность так называемого советского периода в изучении реалистической философии. Реализм рассматривался в контексте домарксистского материализма. В этом случае реализм выступал как «наивная» стадия диалектического материализма. Можно встретиться и с таким казусом, когда исследователи «поправляли» автора. Например, Д. И. Менделеев прямо называет свою мировоззренческую концепцию реализмом, однако редактор поправляет ученого и обращает внимание читателей на то, что утверждение Менделеева о наличии некоего особого идейного течения, называемого «реализмом», ошибочно. Есть только «два лагеря в философии: материализм и идеализм. Будучи материалистом, Д. И. Менделеев в понятие “реализм”, как правило, вкладывал материалистическое содержание». Мы встречаемся здесь с прямым искажением исторического факта. Все это затрудняет объективную оценку явления реализма в русской философии.

В качестве базового понимания реализма вполне уместно придерживаться утверждений, высказанных современным историком русской философии А. Ф. Замалеевым<sup>2</sup>. В качестве итога сформулируем основные тезисы:

1. Реальность является постоянным объектом философских спекуляций. В зависимости от способов объяснения реальности философия размежевывается на два основных направления – материализм и идеализм. В XIX в. в России к ним присоединяется собственно реализм.

2. Материализм сводит реальность к объективности, т. е. объясняет ее гносеологически: то, что существует независимо от нашего сознания, есть реальность. Идеализм пытается осмыслить реальность онтологически: реальность есть некий образ, который трансформируется в субъективные мысли, чувства, идеи и т. п., в конечном итоге отождествляется с разумом. Реализм же понимает реальность как бытие, то, что есть. В этом смысле бытие Бога, природы, физической материи, духа и т. п. для ума одинаково реальны.

---

<sup>1</sup> Пути реализма: Сборник философских статей. – С. 4.

<sup>2</sup> См.: Замалеев А. Ф. Десять тезисов о философии реализма // Философия реализма. – СПб., 1997. С. 3–7.



3. В западной философии развитие реалистического мировоззрения начинается с убеждения, что бытие есть воплощение реального единства природы и человека (Л. Фейербах). В России разработку реалистического мировоззрения активизировал Герцен, придерживаясь антропологической направленности в трактовке реальности: осознание бытия возможно только благодаря присутствию человека в природе.

4. Реальность имеет внешнюю и внутреннюю стороны. Внешняя – поверхностная, чувственная, представляется чем-то телесно существующим. Внутренняя – истинная, фундаментальная, представляется чем-то закономерно пребывающим. Задача познания бытия – раскрыть этот закон. Результат осознания бытия человек фиксирует благодаря своей умственной деятельности в понятиях. Понятие отражает степень понимания реальности.

Изучение механизмов познания бытия и формирование представлений (понятий) о бытии в русской философии приобретает исключительную значимость, собственно как и наука, решающая эту задачу эмпирически.

Можно определить четыре основных направления развития реалистического мировоззрения в России:

1) социально-политическое: обоснование необходимости социальных изменений, прогрессивного исторического пути развития; социально-политический реализм воплотился в революционно-радикальные теории Герцена, Чернышевского, Писарева, Белинского, Добролюбова, Лаврова, Богданова, Луначарского; социально-политический реализм можно определить как систему убеждений, согласно которым, изменения действительности в соответствии с неким идеалом возможно только при активном воздействии человека, опирающегося на знание законов эволюции (изменение социальных условий жизни «к лучшему» возможно только при активной позиции сознательных членов общества);

2) естественнонаучное: обоснование эволюционного развития, объективного изучения процессов природы, познания, определение места человека в общей эволюции; естественнонаучный реализм представлен теориями Менделеева, Умова, Бекетова, Ковалевского, Мечникова, Сеченова, Павлова, Ухтомского и др.; естественнонаучный реализм – это гносеологическая установка в

научном изучении окружающего мира: все явления природы закономерным образом связаны между собой, и задача заключается в том, чтобы познать эту закономерность; отсюда – первейшим объектом внимания становятся сам познавательный процесс и критерии его истинности; выявленная закономерность истинна, если процесс познания объективен; таким образом, субъективное идеальное (индивидуальный мыслительный процесс) становится объективным реальным (всеобщим действительным, верифицируемым законом);

3) художественно-эстетическое: теоретическое обоснование преобразований, творчества как основного условия прогресса и саморазвития; в основе творчества – факт, знание; в рамках данного направления можно указать на художественно-эстетические идеи Тургенева, Писемского, Добролюбова, Достоевского, Белинского, Герцена, Гоголя и др.; эстетический реализм сводится к художественному принципу отражения действительности как она есть, без вымысла; реалистическая художественная литература и литературная критика рисуют типичные образы реальной действительности в типичных обстоятельствах; таким образом, конкретное становится общим;

4) философское: обоснование гносеологических и онтологических оснований реалистического мировоззрения; философское осмысление вопросы реализма получили в концепциях Суворова, Базарова, Огнева, Юркевича, Лосского, Соловьева, Франка; философский реализм – определенная интенция (стремление) в осмыслении мира; реконструкция и обоснование картины мира с учетом конкретных знаний, полученных в смежных областях.

Такая демаркация направлений русского реализма носит аналитический характер, и принципом классификации являются методы постижения бытия теми или иными мыслителями. Общим является когнитивное отношение к бытию, позиция мыслителя, как познающего субъекта.

С позиции реалистического мировоззрения, реально все, что есть. Наша убежденность в существовании чего-либо (вещи, живого существа, мысли, идеи, понятия, принципа и т. п.) – достаточное основание реальности этого. Задача в том, чтобы изучить реальность и выявить закономерные связи элементов с целью построения целостной системы.

## НЕОКАНТИАНСТВО В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Обращение к феномену неокантианства в русской философии является сейчас весьма актуальным, поскольку изучение опыта усвоения и интерпретации отечественной мыслью «собственно философской» проблематики имеет не только историко-философскую, но и теоретическую ценность.

Тематизация русского неокантианства сопряжена, однако, с рядом методологических затруднений. Прежде всего, следует обратить внимание на отсутствие в современной исследовательской литературе общепринятых приемов определения статуса принадлежности того или иного мыслителя к неокантианству, что обусловлено, с одной стороны, «размытостью» проблематики неокантианского движения в России, отсутствием школы или же философского центра, вокруг которого могли бы собираться мыслители соответствующего направления, а с другой – своеобразной интерференцией влияний со стороны немецкой философии: в конце XIX в. в России обострившийся интерес к учению Канта совпадает с не менее сильным интересом к неокантианской философии.

В историко-философской литературе сложилась традиция считать неокантианцами всех русских философов, которые жили на рубеже XIX и XX вв. и интересовались философией Канта. Несмотря на явное упрощенчество такого подхода, он был реализован в целом ряде исследований истории русской философии, получивших широкое признание. Так, В. В. Зеньковский к неокантианцам в русской философии причислял А. И. Введенского, И. И. Лапшина, Г. И. Челпанова, С. И. Гессена, Г. Д. Гурвича, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степуна<sup>1</sup>. Другой авторитетный историк русской философии, Н. О. Лосский, в главе, посвященной русскому неокантианству, излагал взгляды А. И. Введенского и И. И. Лапшина<sup>2</sup>. Подобным образом характеризовали неоканти-

---

<sup>1</sup> См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Ч. III. Гл. VIII. – М., 2001. С. 641–666.

<sup>2</sup> См.: *Лосский Н.О.* История русской философии. Гл. XII. – М., 1991.

анство А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, С. О. Грузенберг, а также современные историки философии, такие как Е. И. Водзинский, Л. И. Филиппов и В. Н. Белов. Неудивительно, что вследствие методологического и содержательного эклектизма большинство исследователей приходят к выводу, что в России школы неокантианства в строгом смысле этого слова не было<sup>1</sup>.

В качестве примера указанного эклектизма можно указать на рассуждения В. Н. Белова. Решая вопрос о том, кого считать русскими неокантианцами и называя таковыми Введенского, Челпанова и Лапшина, он исходил из того, что, во-первых, эти мыслители пытались преодолеть недостатки философской системы Канта и в результате сформулировали свои гносеологические положения, во-вторых, тем, что они большое внимание уделяли вопросам психологии<sup>2</sup>. Действительно, по внешним признакам эта проблематика является вполне неокантианской, однако стоит вспомнить о том, что в России рубежа XIX–XX вв. практически все философы интересовались проблемами психологии, а те, кто так или иначе обращался к теоретическому наследию Канта, не воспроизводили его философемы буквально, а считали необходимым дать им новую интерпретацию, соответствующую как современным представлениям о предмете философии, так и российскому социокультурному контексту. Таким образом, указанные Беловым признаки не являются специфическими для русского неокантианства, а это значит, что этот исследователь тоже предпочитает, по сути, отождествлять кантианство и неокантианство в русской философии и примыкает к линии Зеньковско-го – Лосского, не привнося в анализ неокантианства ничего нового.

Более взвешенным представляется подход к анализу русского неокантианства, изложенный в работах Н. А. Дмитриевой, которая предложила различать неокантианство «в широком смысле» и в «узком смысле»<sup>3</sup>. К неокантианству «в широком смысле»

---

<sup>1</sup> См. напр.: *Белов В.Н., Рожков В.П.* История русской философии. – Саратов, 2003; *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. – СПб., 2003; *Куренной В.А.* Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. – М., 2006.

<sup>2</sup> См.: *Белов В.Н.* Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник, 2003. – М., 2004. С. 344–345.

<sup>3</sup> См., напр.: *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург в Рос-

следует отнести тех философов, которые поддерживали лозунг «Назад к Канту!» и так или иначе способствовали популяризации идей Канта в России конца XIX – начала XX вв., принимая принципы критицизма, пусть даже и в своеобразном истолковании. В «узком смысле» неокантианцами следует считать тех философов, которые не только были знакомы с неокантианством из первых рук, принимали его и пытались творчески развивать его основные положения, но и принадлежали к неокантианской школе. Именно принадлежность к школе отличает философа, развивающего учение своего сшоларха, от эпигона, старающегося использовать это учение в своих целях.

Дмитриева выделяет несколько существенных атрибутов философской школы. Во-первых, это наличие научной программы, которая вырабатывается в определенном центре (университет или печатное издание), а также «методическое единство», т. е. признание всеми представителями школы определенного метода философствования, требование строго следовать ему, но при этом утверждение творческой свободы в решении философских проблем, признание плюрализма достигнутых решений. Во-вторых, это воспитание соответствующей культуры мыслить для дальнейшего самостоятельного философствования, дисциплина ума, которая является не следствием навязывания «ученикам» тех или иных философем или принципов исследования, а обусловливается профессиональным изучением истории философии и обретением навыков интерпретации историко-философского материала с позиции данной школы. В-третьих, это возможность полемики «учеников» и «сшолархов», в результате чего формируется «мужество пользоваться собственным умом» и образуется «незримый колледж», в котором традиция и принципы философствования не закованы в жесткие рамки печатного текста, а озвучиваются и развиваются в живом общении, в диалоге, оформляясь в принципиальном консенсусе или диссенсусе.

Следует учитывать, что интерпретация проблематики кантовской философии велась в России второй половины XIX – начала XX вв. в русле отказа от «отвлеченной», «абстрактной» и «оторванной от жизни» философии с целью обоснования уместности и необходимости религиозного мировоззрения в процессе

философского постижения истины. Все усилия, связанные с критикой, полемикой и попытками опровержения кантовских положений, даже в сфере теоретического, или «чистого», разума, были в основном направлены на спасение религиозно-нравственных основ христианства (православия), а впоследствии в трудах мыслителей русского духовного ренессанса приобрели особое символическое значение и размах «русской идеи»<sup>1</sup>.

В этих условиях и происходило усвоение российскими философами проблематики неокантианства. Возникшая ситуация интерференции кантианского и неокантианского влияний была обусловлена тем, что широкий интерес к учению Канта по времени практически совпал с интересом к философским системам Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и других неокантианцев. Можно сказать, что в России так же, как и в Германии, происходило возрождение трансцендентального идеализма, хотя его и нельзя было назвать «возвратом к Канту», потому что в России никогда не было устоявшейся традиции кантианства. Русские философы, подобно немецким неокантианцам, обращаясь к текстам кеннигсбергского мыслителя, не стремились к тому, чтобы эпигонски воспроизводить его философию, достигая «адекватности» интерпретации кантовской философии. Напротив, они изначально были настроены критически по отношению к критицизму Канта и претендовали не на репродукцию, а на развитие и трансформацию его идей. Таким образом, в России наблюдались те же самые интеллектуальные процессы, что и в Германии, причем они были во многом самостоятельными и не свидетельствовали о простом следовании «немецкой моде на Канта». В этом смысле можно говорить о русском неокантианстве, имея в виду самостоятельный интерес к философии Канта и попытки развития если не его системы, то «духа» философствования.

Однако наряду с этим наблюдается большой интерес отечественных мыслителей и к философии немецких неокантианцев, в результате чего рецепции идей марбургских и баденских философов стали играть заметную роль в развитии проблематики русской философии. Действительно, русские неокантианцы в «соб-

---

<sup>1</sup> Показательна в этом отношении критика Канта, данная Н. Ф. Федоровым и В. Ф. Эрном. См.: Кант: pro et contra. – СПб., 2005. С. 365–377, 740–749.

ственном» смысле этого слова, т. е. такие, которые эталоном философствования считали наукообразную философию марбургской и баденской школ, активно занимались просветительской деятельностью, популяризируя идеи неокантианцев в России. Но популяризация эта также не была эпигонской. Так, В. А. Савальский, один из первых исследователей философии марбургского неокантианства, писал, выражая общее мнение русских неокантианцев: «Научно-философское сознание в течение последнего полувека разрабатывало свои понятия под преимущественным влиянием англо-французского позитивизма или делало построения в духе метафизики послекантовского идеализма. И то, и другое направление оказалось, однако, бессильным удовлетворительно разрешить очередные задачи своего времени»<sup>1</sup>. Такими задачами он считал, прежде всего, «вопросы чистого знания» и «чистого естествознания», подчеркивая при этом, что важными являются также «вопросы культуры... вопросы, около которых поднимаются все страсти человеческой природы и объективное научное решение которых представляет совершенно особые трудности»<sup>2</sup>.

Интересно заметить, что русские неокантианцы не только не считали свои философские системы продуктом второстепенного значения по сравнению с учениями авторитетных схолархов, но рассматривали свои теоретические построения в контексте возможного преодоления ограниченности систем немецкого неокантианства. Полностью соглашаясь с провозглашенным в Марбурге и Бадене курсом на научность философии и пытаясь создать «философию, во всех ее вопросах логически связанную с фактом науки» и выступающую как «учение о принципах науки», как «движущий стержень всей культуры», русские философы упрекали немецких неокантианцев в том, что у них наука «целиком поглощалась диалектическим деспотизмом философии»<sup>3</sup>, в результате чего страдала как наука, вынужденная ориентироваться на пустые философские спекуляции, так и философия, которая

---

<sup>1</sup> Савальский В.А. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии. Коген, Наторп, Штаммлер и др. Т. 1 // Ученые записки Московского Императорского ун-та, юрид. ф-та. Вып. 33. – М., 1909. С. 7.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Сеземан В.Е. Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. Сб. №5. СПб., 1913. С. 2.

утрачивала гибкую методологию объяснения научного прогресса и социально-культурных явлений, обусловленных развитием науки. Можно сказать, что русские неокантианцы пытались пойти дальше своих немецких учителей и более строго сформулировать как предмет философии, так и методы его изучения. Они ставили задачу создания такой научно-фундированной философии, которая была бы не только ориентирована на науку, как некая логика или методология науки, но и сама бы строилась по законам науки, в соответствии с идеалами научности, «превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о проблемах, каковой ей и надлежит быть»<sup>1</sup>, т. е. стала бы собственно философией, развивающейся «на вольном воздухе вековой культуры» в ее «двадцатипятивековом непрекращающемся авторстве»<sup>2</sup>.

Постановка этой задачи предполагала еще один важный момент, а именно теоретическую борьбу с русской религиозной философией, которая заявляла о своей самобытности и претендовала на статус философии как таковой, единственно верной философии в России. Русские неокантианцы сразу же заняли принципиально критическую позицию по отношению ко всем попыткам утверждения возможности национальной философии, считая их следствием философской неразвитости России. Так, например, И. И. Лапшин, отвергая «все виды догматической метафизики», писал: «Философия есть своеобразная научная область духовной деятельности, она есть сфера *познавательного*, а не *эмоционального мышления*. Мысль Конта о прохождении философии чрез *теологический фазис* – ложная мысль. Если теологический элемент – влияние религиозных потребностей, есть фактор, играющий известную роль в истории философии, то это – инородный фактор, *чуждый задачам наукообразного знания*, и притом характерный не для известного “фазиса” в истории философии, но неизменно действующий на всем ее протяжении»<sup>3</sup>. В это же время широкое распространение получает тер-

---

<sup>1</sup> Пастернак Б.Л. Охрана грамота // Пастернак Б.Л. Воздушные пути. Проза разных лет. – М., 1982.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии. – М., 1999. С. 7.



мин «белибердяевщина»<sup>1</sup> для обозначения суррогата философской мысли, т. е. подмены философского размышления богословско-экзегетическим.

Н. А. Бердяев оказался в числе первых активных критиков неокантианства. В 1904 г. в статье «О новом русском идеализме», которая была напечатана в «Вопросах философии и психологии», он резко и однозначно противопоставил исконный «онтологизм» русской философии «трансцендентализму», характерному для немецкой философии в целом и для неокантианства в частности. Согласно Бердяеву, именно в апелляции к бытию, которое можно было постичь лишь интуитивно, сверхрационально, заключалось условие познания Истины. Это условие принципиально не выполнялось в неокантианстве, поскольку «идеалистическая теория познания, в сущности, все сводит к идеям и категориям, за которыми пустота, которые не имеют носителя»<sup>2</sup> и не могут, поэтому, служить инструментом философского познания. Таким образом, неокантианская теория познания – это очередная попытка отвлеченно-рационального постижения истины, изначально обреченная на неудачу, и нет ничего удивительного в том, что неокантианство «не может выйти из заколдованного круга понятий и не находит путей к реальности, в глубь бытия»<sup>3</sup>.

Бердяев подчеркивает неприязнь «новых идеалистов» к онтологической проблематике и объясняет ее не критическим следованием «духу научности», который заявил о себе с появлением позитивизма. Вообще Бердяев был склонен к отождествлению неокантианства и второго позитивизма, считая оба эти направления порождением одной и той же причины – желания «обустроиться в темнице Духа» и свести роль философии к постижению мира «объективацией». Именно с целью «вытравить... все онтологические элементы»<sup>4</sup> неокантианцы, по мысли Бердяева,

---

<sup>1</sup> Впервые этот термин, как считается, употребил Г. Г. Шпет в 1912 г., хотя вряд ли он являлся его автором: подобное критическое отношение к манере аргументации религиозных мыслителей, и прежде всего Бердяева, было свойственно многим русским философам начала XX в., например А. А. Богданову, полемика которого с Бердяевым зачастую принимала публицистическо-саркастические формы.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 75. С. 687.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

предприняли переистолкование философии Платона, превратив его «чуть не в последователя Когена»<sup>1</sup>. В результате «новый идеализм» оказался неспособным проникнуть в «тайну индивидуального» и, чувствуя «бессилие творить, созидать философскую мысль будущего»<sup>2</sup>, принялся культивировать идеалы научности в сфере философского познания, подменяя тем самым предмет философии и изменяя вековой традиции философии.

В качестве альтернативы «господствующему позитивизму» Бердяев предлагал обратиться к «самобытной русской философской мысли», которая выражается в учении «трансцендентного реализма», или же в «религии трансцендентного», и характеризуется признанием примата бытия над мышлением, т. е. онтологизма над рационализмом. «Всякое бытие, – пояснял Бердяев, – есть сознание, всякое бытие живое и индивидуальное, то есть всякое бытие есть конкретный дух, живая и индивидуальная субстанция»<sup>3</sup>.

Чуть позже в статье «Об онтологической гносеологии» Бердяев продолжил критику неокантианства и четче противопоставил системам «Авенариусов, Риккертов, Шуппе, Когенов и др. представителей философии европейской» учения подлинно философские, написанные теми мыслителями, которые образуют «русскую философскую школу с оригинальной национальной физиономией»<sup>4</sup>. В неокантианстве, согласно Бердяеву, «гибнут великие философские стремления и традиции прошлого»<sup>5</sup>, и причиной этого является свойственная практически всей западной философии «болезнь анти-реализма, разобщенности с бытием»<sup>6</sup>. Вследствие этой «болезни» западные философы, и прежде всего неокантианцы, формулируют задачу познания изначально неправильно, полагая, что она состоит в выяснении отношения «мышления к бытию, познающего субъекта к познаваемому объекту», в то время как нужно пытаться выяснить отношение «*бытия к бытию*, одной функции жизни к другим функциям жиз-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 685.

<sup>2</sup> Там же. С. 694.

<sup>3</sup> Там же. С. 703.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Об онтологической гносеологии // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 93. С. 413.

<sup>5</sup> Там же. С. 414.

<sup>6</sup> Там же. С. 415.

ни»<sup>1</sup>, что и делает онтологическая гносеология, разработанная прежде всего Н. О. Лосским.

Подлинная философия, по мысли Бердяева, должна начинаться с фиксации «непосредственных, первичных данных нерационализованного» сознания, а не данных «вторичного, рационализованного сознания». Ошибка, которую допускают «отвлеченные философы», обусловлена тем, что они не понимают природу Логоса, лежащего в основе бытия и мысли. «В Логосе субъект и объект тождественны; в мировой жизни Логоса акт познания есть акт самой жизни, знание есть бытие... но бытие не есть непременно знание»<sup>2</sup>. Вот почему невозможна адекватная фиксация бытия в знании и все рационалистические средства гносеологии никогда не смогут быть достаточными для постижения истины. «Грех есть источник всех категорий, над которыми рефлектирует гносеология, не понимая первоисточника всего того, с чем имеет дело, так как начинает со вторичного»<sup>3</sup>. Именно этого фундаментального факта – жизни во грехе – и не признают неокантианцы. Отсюда и их наивно-научный пафос философствования, только вредящий подлинно-творческой работе мысли. Настоящий философ, по мысли Бердяева, должен вырваться из мира необходимости в мир свободы при помощи метафорически-поэтического выражения познанного посредством интеллектуальной интуиции, или же «непосредственного видения Бога», а не полагаясь исключительно на силу человеческого разума.

С 1910 г. – со времени выхода в свет первого номера журнала «Логос», который предполагалось сделать журналом «антидогматичным» и не являющимся «поборником какого-нибудь определенного философского направления»<sup>4</sup>, но который по существу стал основным органом неокантианской печати, – начинается ожесточенная «борьба за Логос» в русской философии. Поводом к этой борьбе, обнаружившей глубокий идейный раскол среди русских философов начала XX в., послужила вступительная статья Б. В. Яковенко, определявшая задачи журнала и основные принципы философии – как мировой, так и русской.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 421.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 433.

<sup>4</sup> От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. – М., 1910. С. 10.

Прежде всего, фиксировалось плачевное состояние современной философии, обусловленное ее эпигонством. «Мы переживаем теперь, по-видимому, эпоху не только общекультурного, но в частности и философского распада. И притом не только в России, но и на Западе»<sup>1</sup>, – констатировалось в статье. Причины этого распада у каждого народа разные.

Что касается России, то здесь необходимо указать, главным образом, на отсутствие какой бы то ни было серьезной философской традиции. Несмотря на то, что в разное время русскими мыслителями высказывались интересные, с точки зрения философского познания, соображения, они не могли быть сведены в систему и не оказывали постоянного влияния на развитие философской проблематики в целом, оставаясь гениальными догадками, гипотезами или прозрениями, но никак не теоретически доказанными истинами. «Мысль наша никогда не была вполне свободною и вполне автономною, – утверждал Яковенко. – Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний»<sup>2</sup>.

Именно так поступали славянофилы – представители романтически-мистической традиции, которую поэтому нельзя считать традицией философской. Славянофилы, правильно осознавая необходимость в философском синтезе всех сфер культуры, пренебрегли кропотливой теоретической работой по его достижению и заявили о том, что синтез уже имеется налицо, поскольку единство культуры было обнаружено в русской жизни как изначально присущее ей качество, определяющее ее специфику. В результате «досрочного» обретения синтеза русская философия сразу же получила статус «первой философии», а русские славянофильствующие философы получили приоритетный доступ к Истине. Заняв позицию учительства и вынося приговор действительности от имени абсолютного знания, они воспрепятствовали тем самым свободному развитию культуры и уничтожили первые ростки философии. «Так, призванная по всему существу своему к разграничению и освобождению отдельных областей

---

<sup>1</sup> Там же. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 1–2.

культуры и духа, философия являлась в лагере русских романтиков началом насилующим и порабощающим»<sup>1</sup>.

Не началась философская традиция в России и после В. С. Соловьева – первого систематически мыслящего русского философа. Дело в том, что, как утверждает Яковенко, его система была пропитана духом славянофильской романтики, который сделал «философию всеединства» несостоятельной. «Творчество Соловьева всецело уходит в темные корни его иррациональных переживаний. Его же рациональные построения носят отнюдь не творческий, а лишь пассивно повествовательный характер. *Sub specie* ценности теоретической истины Владимир Соловьев едва ли создал нечто новое и значительное»<sup>2</sup>.

Таким образом, проблему создания философской традиции в России предстоит еще решить. Однако для этого нужно иметь отчетливое понимание существа философии. «Философия, – согласно Яковенко, – нежнейший цветок научного духа»<sup>3</sup>, и она должна строиться как система научного знания, т. е. такого знания, которое обладает всеми атрибутами научности – ясностью, демонстративностью, непротиворечивостью, транзитивностью и т. д. Философия должна быть свободной для творчества и открытой для критики, она должна критически переосмыслить достигнутое во всех сферах культуры (философии, науки, общественности, искусства, религии) и включить его в единую систему, признав тем самым ценность теоретических достижений прошлого. Кроме того, философия должна стать сверхнациональной, чтобы суметь преодолеть как комплекс национальной неполноценности в области философского творчества, так и соблазн построения универсальной философии.

По мысли Яковенко, русская философия может стать подлинно русской только в том случае, если ей удастся осуществить сверхнациональный синтез всего знания, добытого человечеством за все время его истории. Не знание, таким образом, будет считаться специфическим содержанием русской философии (знание вообще не может быть «национальным», как и науки, его открывающие), а только его синтез, обусловленный своеобразным восприятием и истолкованием философских проблем. «Мы

---

<sup>1</sup> Там же. С. 2–3.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

<sup>3</sup> Там же. С. 6.

глубоко верим в будущее русской философии, – заключал Яковенко, – а также в то, что основанное на безусловном усвоении западного наследия философское творчество наше неизбежно вберет в себя имеющиеся у нас своеобразные и сильные культурные мотивы, обнаружившиеся пока лишь в области художественного и мистического творчества, и тем самым бесконечно обогатит мировую философскую традицию»<sup>1</sup>.

С резкой критикой программы «Логоса» выступил в печати В. Ф. Эрн. Он восстал против секуляризации «Божественного Логоса» и против «презрительно-пренебрежительного» отношения к русской философии, которая на самом деле призвана «раскрыть Западу безмерные сокровища восточного умозрения»<sup>2</sup> и тем самым указать ему выход из тупика рационалистического философствования. Статья Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности» и вышедшая вскоре после нее книга «Борьба за Логос» выражали общую позицию представителей русской религиозной философии, хотя и отличались наиболее тенденциозной аргументацией. Обличение русского неокантианства Эрн начал с возмущения по поводу того, что «альманах под названием “Логос” появляется в центре России, живущей религией Слова, религией Логоса»<sup>3</sup>. В то время как православный Восток почти две тысячи лет таинственно носит в себе святыню религии Слова, утверждая и раскрывая ее подвигом величайших святых, начиная с апостолов и фиваидских пустынников и продолжая таким «молниеносным свидетелем Слова, как св. Серафим», группа молодых людей, возомнивших себя создателями новой философии и скрывающих «под маской» неокантианства презрение к подлинной философской традиции, посягает на эту святыню, низводя понятие Логоса к античной классике и выхолащивая его содержание.

Однако все усилия «логосовцев», согласно Эрну, ни к чему не приведут, поскольку рационализм, как метод западного философствования, не может соперничать с онтологизмом русской философии. «Ratio есть попытка неверного и не всецелого самоопределения мысли», отчего мысль утрачивает свою «живую

---

<sup>1</sup> Там же. С. 13.

<sup>2</sup> Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Сочинения. – М., 1991. С. 82.

<sup>3</sup> Там же. С. 74.

стихию» и превращается в «мертвую схему... лишенную всякой активности, всякого внутреннего “начала движения”»<sup>1</sup>. Вообще рационалистическая философия, по Эрну, это философия «меонизма», которая, поклоняясь «мифу о научности» и пропагандируя «свободу мысли» от всякого рода метафизики, на деле «освобождает мысль от всякого содержания»<sup>2</sup>. Подлинное постижение Логоса недоступно «меоническому рационализму», поскольку он всегда скользит по поверхности и фиксирует только внешнее, в то время как «динамическая подземная святыня православия» скрыта в глубочайшем молчании. «Она вся под землей. Как подземная, она могла и даже должна была остаться неизвестной для тех, кто существующее мерит простыми, так сказать, физиологическими глазами»<sup>3</sup>.

Эрн неоднократно подчеркивает основную ошибку русских неокантианцев: подчинение философии науке. Не мысль становится ценной оттого, что становится «научной», а наука становится ценной оттого, что реализует и укрепляет в человечестве «логичность», коренным образом осознаваемую философией. Итак, – заключает Эрн, – философия должна стремиться не к научности, как думают неокантианцы, а к объективности. Философия первороднее науки не только во времени, но и в идее.

Оскорбительными для каждого русского человека являются и попытки «логосовцев» отрицать значение или даже наличие философской традиции в России. Согласно Эрну, такая традиция у нас есть и прослеживается как минимум с философии Григория Сковороды, положившего начало «свободному» философствованию. «Русские мыслители, – замечает Эрн, – очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают один другого*»<sup>4</sup>. Такое «внутреннее единство русской философской мысли» обусловлено тем, что философия в России всегда находилась в гармонии с православной верой, а церковь выступала гарантом правильности взгляда на вещи. В своем значении русская философия не может быть переоценена, поскольку ее содержание является наднацио-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 95.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 97–98.

нальным, вневременным и единственно верным, выражая «внутреннее метафизическое единство человечества»<sup>1</sup>. Таким образом, черты, оригинально характеризующие русскую мысль, а именно онтологизм, существенная религиозность и персонализм, являются критериями подлинности философии как таковой.

Выводы, которые можно сформулировать исходя из всего вышесказанного, следующие.

Во-первых, содержательная и формальная неопределенность феномена русского неокантианства обуславливает необходимость рассматривать его в контексте всего опыта истолкования кантовской проблематики в России.

Во-вторых, поскольку философия Канта в России воспринималась почти всегда исключительно в критическом ключе (основные три магистральные линии интерпретации кантовского трансцендентализма – позитивизм, марксизм и православная философия, расходясь как в принципах истолкования, так и в главных мировоззренческих установках в целом, были едины в неприятии принципов критической философии), то и русское неокантианство продолжает эту традицию, акцентируя внимание скорее на способах возможного преодоления философии Канта, чем на ее развитии.

В-третьих, развернувшаяся «борьба за Логос» свидетельствовала о том, что в русской философии конца XIX – начала XX вв. наиболее актуальной была проблема поиска путей самоидентификации, и популяризацию идей неокантианства следует рассматривать прежде всего как один из способов решения этой проблемы. Это значит, что русское неокантианство было в большей степени «русским», чем неокантианством, т. е. под видом установления интернациональной и научной (теоретической) философии на деле была осуществлена попытка модернизации национального философского дискурса, который всегда был этически нагруженным.

Следовательно, при рассмотрении проблематики русского неокантианства необходимо учитывать широкий контекст философии в России, ее специфику и конкретные задачи. В итоге может оказаться, что русское неокантианство во многом повторяет практику традиционного философствования и если и предлагает

---

<sup>1</sup> Там же.



внести некоторые коррективы в понимание предметности философского знания, то старается при этом как можно больше сохранить основы характерного для России способа его дескрипции. Если это действительно так, то тогда не будет иметь большого значения вопрос о том, кого же из русских мыслителей следует считать кантианцем, а кого – неокантианцем, так как на первый план выступают вопросы об особенностях интерпретации философии Канта в целом.

*М. Е. Соболева*

## БОРЬБА ЗА ИСТИННЫЙ МАРКСИЗМ. БОГДАНОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МОНИЗМА СПИНОЗЫ

Как известно, общественно-политическая ситуация в России в конце девятнадцатого – начале двадцатого века характеризовалась стремительным развитием капитализма и связанной с ним трансформацией общества, которую в целом можно определить как «европеизацию»<sup>1</sup>. Становление гражданского общества сопровождалось многочисленными и острыми дебатами, касающимися различных сторон развития страны. Одним из центральных вопросов был вопрос о выработке новых оснований общественного мировоззрения. Этим объясняется всеобщий повышенный интерес к философии.

Духовная ситуация того времени предстает, по справедливому выражению В. Ф. Пустарнакова, как «невиданный дотоле плюрализм мысли»<sup>2</sup>. В сфере мысли ясно обозначается основной водораздел между «интеллектуализмом и антиинтеллектуализмом, позитивизмом и идеализмом», борьба между которыми составляет, по ощущению современников, «основное содержание всемирной эволюции в области философии»<sup>3</sup>. Взаимоисключе-

---

<sup>1</sup> Как пишет П. С. Юшкевич, «русская жизнь европеизируется... Особенно наглядной и бесспорной является трансформация в сфере идеологических отношений». – *Юшкевич П.С.* Новые веяния. – СПб., 1910. С. 81.

<sup>2</sup> *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. – СПб., 2003. С. 205.

<sup>3</sup> *Берман Я.* Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. – М., 1911. С. 3.

чающие полюса образуют, с одной стороны, «materialismus militans» Г. В. Плеханова и его последователей<sup>1</sup>, с другой – различные формы «idealismus militans», согласно меткому определению В. А. Базарова<sup>2</sup>. При этом внутри каждого лагеря обнаруживаются непримиримые разногласия, ярким примером чего являются дискуссии по поводу марксизма.

Русский марксизм, как хорошо известно, никогда не носил чисто академический характер. Интерес к нему был вызван развитием рабочего движения, и распространение марксистской теории обуславливалось в первую очередь тем, что в ней видели средство для воспитания рабочего класса, с которым многие связывали в то время будущее России. В качестве практицируемой идеологии марксизм должен был дать ответы на всевозможные теоретические и практические вопросы. Однако ни Маркс, ни Энгельс не оставили после себя учений в форме целостной системы, ограничившись философией истории и анализом современного им общества. Для того чтобы выступить в качестве фундамента мировоззрения, марксизм нужно было доработать и дополнить до системы. Это требовало искать совместимые с ним философские теории, которые могли бы восполнить лакуны и помогли бы создать марксистскую онтологию, гносеологию и этику. Такова была логика большинства русских марксистов, включая одного из крупнейших его теоретиков Плеханова. Последний писал: «Нынешний идеолог рабочего класса не имеет права быть равнодушным к философии. Особенно у нас на Руси»<sup>3</sup>.

Задача разработки системы марксизма обусловила интерес к истории философии. Именно таким образом в центр внимания русских марксистов попал и Спиноза. Роль Спинозы заключа-

---

<sup>1</sup> Термин заимствован у Плеханова. См.: *Плеханов Г.В. Materialismus militans*. Ответ г. Богданову // *Плеханов Г.В. Избр. филос. произв.* Т. 3. – М., 1957.

<sup>2</sup> Данный термин принадлежит В. А. Базарову, который пишет: «Современный “воинствующий” идеализм интересен практически именно как “воинствующий”, как *idealismus militans*, видящий свое призвание в том, чтобы восстановить живую конкретную связь между забытыми словами метафизиков и текущей общественно-политической злобой дня». – *Базаров В.А. Судьбы русского «идеализма» за последнее десятилетие (от «критического марксизма» к «Вехам»* // *Базаров В.А. Из истории новейшей литературы.* – СПб.; М., 1910. С. 152.

<sup>3</sup> *Плеханов Г.В. Критика наших критиков.* – СПб., 1906. С. V.

лась в том, чтобы с помощью его теории обосновать материализм как основной принцип философии марксизма. Решающий шаг в этом направлении был сделан Плехановым, представившим Спинозу родоначальником материализма путем отождествления спинозовской субстанции с материей. Согласно русскому философу, все французские материалисты XVIII в. считали себя Спинозистами, их идеи были развиты впоследствии Фейербахом и, в конечном итоге, Марксом и Энгельсом, которые «в материалистический период своего развития никогда не покидали точки зрения Спинозы»<sup>1</sup>. Благодаря авторитету Плеханова и политической власти его учеников мнение о материализме Спинозы навсегда утвердилось в советской философии. Так, еще Э. В. Ильенков в статье «К докладу о Спинозе» (1965) полностью разделял его<sup>2</sup>.

Строгим критиком плехановского толкования учения Спинозы был А. А. Богданов. Такие работы, как «Эмпириомонизм» (1904–1906), «Падение великого фетишизма. Вера и наука» (1910), «Философия живого опыта. Популярные очерки» (1913) и «Пределы научности рассуждения» (1927), отражают различные этапы и аспекты его критики. Можно выделить два существенных момента этой критики: методологический и содержательный.

Аргумент *методологического характера* Богданов выдвинул в докладе «Пределы научности рассуждения». Этот аргумент заключался в том, что Плеханов не учитывает развивающегося характера понятий и практически подменяет одно понятие другим. Так, Богданов пишет: «Если нынешнее поколение открыло, что субстанция Спинозы была “материей”, то следующее поколение, может быть, откроет, что сама эта “материя” была псевдонимом Бога. В чем тут дело? В том, что слово изменило свое значение. Ясно, что слово “материя” в эпоху Спинозы имело совершенно другое значение, что содержание опыта, из которого исходил Спиноза, бесконечно отличалось от современного. Совершенно иное положение было при тех формах мысли, которые сейчас отжили. Просто нелепо пытаться его термины переводить

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Бернштейн и материализм // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. Т. II. – М., 1956. С. 360.

<sup>2</sup> См.: Ильенков Э.В. К докладу о Спинозе («История диалектики») // Ильенков Э.В. Драма советской философии (Книга – диалог). – М., 1997.

адекватно современным... Все термины Спинозы потеряли свое прежнее значение; вполне понять их может тот, кто может перенестись в ту эпоху, так изучить ее, как мы знаем нынешнюю, только тот может это сделать. По правде сказать, наши философы не очень таким изучением занимаются<sup>1</sup>.

Плехановское обращение с философскими терминами служит для Богданова примером «рассуждательства», для которого характерен «словесный фетишизм»<sup>2</sup>. Словесный фетишизм представляет слово как имеющее смысл само по себе, «смысл постоянный, безусловный»<sup>3</sup>. Альтернативный подход к философским текстам, на котором настаивает Богданов, требует развитого герменевтического сознания, учитывающего историческое «саморазвитие понятий»<sup>4</sup>. Он призывает коллег-философов – и это в период, когда со свободой мнения в философии в СССР практически было покончено, чему ярким свидетельством было brutальное завершение полемики «диалектиков» против «механицистов», – относиться ко всяким рассуждениям «с априорным скептицизмом» и «бороться со словесным фетишизмом»<sup>5</sup>. «А ведь этого не делают, – сетует Богданов. – Вы видите чуть не сотню терминов в одной фразе, и ни один из них не определен, и даже нельзя их определить: места не хватит. Таким образом, нет никакой действительной борьбы с многозначностью и с постоянной подменой значений; нет и никакого понимания того, что слова имеют смысл не сами по себе, но что их смысл в социальной среде постоянно меняется. Этого сознания нет, его надо ввести. Но, что еще важнее, надо всякую цепь рассуждений проверять на опыте, через возможно меньшее число звеньев»<sup>6</sup>.

Выступая против словесного фетишизма, Богданов выступает против инструментализации философии, против ее догматизации и превращения в политическую доктрину. Философия, основанная на словесном фетишизме, т. е. на пустословии и голом рассуждательстве, это религиозное мышление, «твердое в сло-

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Пределы научности рассуждения // Вестник Коммунистической академии. 1927. Кн. 21. С. 260.

<sup>2</sup> Там же. С. 261.

<sup>3</sup> Там же. С. 262.

<sup>4</sup> Там же. С. 257.

<sup>5</sup> Там же. С. 262.

<sup>6</sup> Там же.

весном исповедании, но смутное в понятиях»<sup>1</sup>. Об этом Богданов предупреждал уже в 1910 г. в памфлете «Падение великого фетишизма. Вера и наука». Анализируя направленную против него работу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1908), он выявил те черты русского марксизма, которые превращают его в квазирелигию: «создание *властных фетишей* и требование от людей покорности, *повиновения* им»<sup>2</sup>, внутригрупповые отношения основаны на «*подчинении*, на устранении собственной мысли и критики, на отказе от исследования, на подавлении всяких возможных сомнений, на акте воли, направленном к познавательной пассивности»<sup>3</sup>, создатели учения воспринимаются как «пророки абсолютной истины»<sup>4</sup>, всякое инакомыслие рассматривается как «враждебная секта, как враждебная *религия*»<sup>5</sup>. Вывод Богданова гласит: «Книга, которую мы разбирали, всем своим тоном, всем своим построением учит *верить* в профессиональную ученость специалистов, как она учит *верить* в Маркса. Первая вера – вредна и смешна, вторая – вредна и позорна»<sup>6</sup>. Русский марксизм в плехановско-ленинском варианте он определяет в целом как «абсолютный марксизм»<sup>7</sup>, как основанную на единстве словесных формул и освященную авторитетом классиков марксизма веру в абсолютное, т. е. в неизменную, единственно верную марксистскую картину мира.

Ядро учения «российско-марксистской церкви» составляет, по мнению Богданова, «созерцательный материализм» Плеханова–Ленина–Аксельрод, для которого «человек с его сознанием выступает как пассивный продукт внешней материи», что предполагает веру в существование абсолютной истины, так как «если материя есть абсолютная и не подлежащая определению основа всякого опыта, то идея “материи” лежит вне всякой диалектики, представляет безусловную и вечную истину»<sup>8</sup>. Исток тако-

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вера и наука (по поводу книги В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Богданов А.А. Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. – М., 2010. С. 163.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

<sup>3</sup> Там же. С. 144.

<sup>4</sup> Там же. С. 157.

<sup>5</sup> Там же. С. 215.

<sup>6</sup> Там же. С. 220.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> См.: Богданов А.А. Философия живого опыта. – СПб., 1913. С. 215 и далее;

го антидиалектического материализма Богданов видит в ложной интерпретации Плехановым Спинозовского учения о субстанции, а именно в сведении тезиса о единстве субстанции к тезису о психофизическом параллелизме духа и материи. Следствием этого являются, во-первых, признание того, что «*психика присуща материи вообще*»<sup>1</sup>, или признание принципа «всеобщей одушевленности материи»<sup>2</sup>, во-вторых, понимание психики в целом как феномена, производного от материи, в-третьих, трактовка «материи» как абсолютного понятия, которое само по себе не подлежит развитию, подобно «вещи в себе», данной в опыте посредством отражения и предопределяющей окончательное решение вопроса о сущности вещей. Психика при этом оказывается рецептивным феноменом по отношению к активной материи<sup>3</sup>. В пылу полемики Богданов заявляет: «Плехановский “спинозизм” принадлежит не Спинозе. А кому же? “Нео-спинозистам” XVIII века, в частности Дидро, у которого заимствовал эти взгляды Плеханов. Но Дидро *знал*, в чем расходится со Спинозой, а Плеханов, сам того не замечая, проговаривается в одном месте, что не знает: для него “не совсем ясно видно, в чем состоит, по мнению Дидро, превосходство нового спинозизма перед старым”. В довершение всего, свое незнание Спинозы Плеханов приписал Марксу и Энгельсу, ссылаясь на какой-то частный разговор с Энгельсом. Это – напраслина, которую надо отвергнуть»<sup>4</sup>.

Выдвигая *содержательный аргумент*, направленный против плехановского понимания философии Спинозы, Богданов указывает на то, что в «Этике» «по крайней мере большую часть “психических явлений”, именно “образы вещей”, т. е., значит, представления и восприятия, Спиноза относит к атрибуту *протяженности*, говоря, что они возникают из столкновения, из взаимодействия тел. Модусы мышления он признает только как *утверждение или отрицание* чего-либо... Тела и образы для Спино-

---

Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма. Кн. 3. – С. 33 и далее.

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вера и наука. – С. 203.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма. Кн. 3. – С. 132.

<sup>3</sup> Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма. Кн. 3. – С. 134. Ср.: Богданов А.А. Философия живого опыта. – С. 212.

<sup>4</sup> Там же. С. 133. – Цитируя Плеханова, Богданов ссылается на его книгу «Критика наших критиков».

зы – мир протяжения; т. е. сюда относится весь опыт, вся *эмпирия* в точном значении слова. Следовательно, параллелизм “атрибутов” мышления и протяжения есть *идео-эмпирический параллелизм*»<sup>1</sup>.

Рассмотрим подробно, что сказано в этой цитате. Во-первых, относя представления к области «протяжения», Богданов выступает против психофизического параллелизма духа и материи у Спинозы.

Во-вторых, подчеркивая, что любая идея содержит в себе «утверждение или отрицание», Богданов указывает на то, что отношение к содержанию идеи всегда опосредовано действием субъекта. Говоря современным языком, он указывает на то, что интенциональность представления оказывается включенной в интенциональность действия. Следовательно, в отношении к содержанию представления проявляется отношение субъекта к миру и к самому себе. Из этого отношения вытекает определенное поведение, которое одновременно влияет как на мир, так и на самого субъекта. Например, не представление о яблоке само по себе (и даже не простое аффективное наличие или отсутствие аппетита, хотя об этом в данном тексте пока не говорится) вызывает определенные действия по отношению к нему, а определенное решение, т. е. отношение к яблоку опосредовано деятельностной стратегией субъекта. При этом, совершая то или иное действие по отношению к данному в представлении объекту, субъект одновременно самореализуется как индивидуальность с теми или иными чертами. Действие выступает, таким образом, как своего рода интерпретация объекта, который, в свою очередь, предоставляет возможность для различных действий субъекта по отношению к нему.

Третий существенный момент в данной цитате – это отождествление Богдановым «протяжения» с опытом. Понятие «опыт» имеет две стороны: оно включает в себя содержание и процесс. С учетом этого, представления о мире возникают как продукт опыта; между идеей внешнего объекта и самим объектом стоит опыт, как целесообразная деятельность. Тогда «мир протяжения» не отделен от мышления, как нечто независимое от него, а, напротив, есть результат взаимодействия мышления и внешнего мира.

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вера и наука. – С. 204.

Богдановский термин «идео-эмпирический параллелизм» выявляет конструктивный характер представлений о мире, их зависимость от активности познающего субъекта. Более того, сам мир, в котором живет человек, не только мир внешних вещей, но и мир представлений, которые имеют не меньшую объективность для человека, чем внешний мир.

Позже, в рукописи «Десятилетие отлучения от марксизма» Богданов снова возвращается к данной теме и пишет: «Итак, “протяжение” охватывает не только материальный мир, но и все его живые, чувственные отражения, не только физический опыт, но и большую часть психического. “Мышление” же есть не “психическая” вообще, а *логическая* сторона мира»<sup>1</sup>. Здесь он снова выступает против плехановского психофизического дуализма в интерпретации Спинозы и подчеркивает неоднородность «психического», часть явлений которого относится к феноменам «мышления», а часть – к феноменам «протяжения». Причем в последнем случае функция мышления заключается в конституировании логической структуры действительности. Тогда, с учетом богдановской корректуры, основной вопрос марксистской философии можно сформулировать не как проблему отношения мышления к бытию, что предложил Плеханов, а как проблему отношения мышления и представления, т. е. мышления и той картины мира, которую себе создает человек. Этот вопрос, решению которого посвящена философия эмпириомонизма, является основным для Богданова.

Вопрос о том, насколько богдановская интерпретация Спинозы является адекватной смыслу теории последнего, не так важен в контексте данной статьи. Важнее то, что в «идео-эмпирическом параллелизме», который Богданов приписывает Спинозе, можно видеть источник его собственного эмпириомонизма. Действительно, функциональная зависимость между миром идей и опытом, выражаемая формулой «идео-эмпирический параллелизм», составляет сущность эмпириомонизма, который сам Богданов характеризует как «*познавательный параллелизм* между жизнью, как комплексом переживаний, и ее отражением в социально-организованном опыте»<sup>2</sup>. Слово «отражение» не дол-

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма. Кн. 3. – С. 133.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. – М., 2003. С. 80.



жно здесь пугать и вызывать ассоциации с плехановско-ленинской версией этого понятия. «Отражение» понимается Богдановым как усложняющийся, ступенчатый процесс «подстановки» одних «психических комплексов» под другие или, иными словами, как последовательное построение теории на базе первичных опытных предложений. В принципе идея «подстановки» предвосхищает идеи логического позитивизма Р. Карнапа, но, в отличие от него, она предполагает, что научное конструирование мира есть часть социального процесса. Богданов вводит категорию «социальной причинности», чтобы показать зависимость научных представлений от социально-трудовых методов и отношений.

Эмпириомонизм нацелен в целом на преодоление доставшегося в наследство от Канта дуализма познания, который не снимается плехановским «спинозизмом» с его «психофизическим параллелизмом». Решение этой задачи представлялось Богданову в выработке логически строгой и единой теории познания, лишенной не только дуализма, но и всякой двойственности. Он пишет: «Для Спинозы двойственность познаваемых атрибутов единой субстанции, мышления и протяжения, совсем не противоречила единству системы, но для нас, людей XX века, она уже несомненный дуализм. То же должно стать и со всякой принципиальной двойственностью способов познания»<sup>1</sup>. Единство системы опыта – «эмпириомонизм» – предусматривает радикальное переосмысление отношения между «протяжением» и «мышлением», или «физическим» и «психическим», а значит, строгое разделение логики и онтологии. Согласно Богданову, физическое и психическое одинаково принадлежат к миру опыта и образуют материал познания. И то и другое есть не что иное, как индивидуально и социально-организованная связь элементов опыта. Другими словами, любое отношение к миру всегда обусловлено мышлением, имеющим интерсубъективный и интерактивный характер. Нет никаких «непосредственных» представлений, напрямую отражающих действительность, как это было, по мнению Богданова, у Спинозы; напротив, любое представление понятийно, а содержание понятия определяется социально-историческим контекстом деятельности.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 13.

Подведем некоторые итоги и сформулируем рабочую гипотезу. Обращение к философии Спинозы оказало существенную роль на становление русского марксизма. Интерпретация учения последнего может служить индикатором для распознавания той или иной его версии. Так, «абсолютный марксизм» Плеханова и Ленина, по определению Богданова, правомерность которого доказывает история советской философии, уходит своими корнями в плехановскую интерпретацию учения Спинозы как субстанциального монизма. В отличие от него «критический марксизм», по определению Базарова, т. е. марксизм творческий, адогматический, связан с пониманием теории Спинозы как методологического монизма. Первый нацелен на создание определенной картины мира, второй представляет собой *монизм метода* и концентрируется на формах познания. Собственно картины мира он не дает, поскольку это противоречит его представлению о динамическом характере как действительности, так и познания.

Богданов рассматривает свой эмпириомонизм как марксистскую теорию. При этом он считает, что «традиция Маркса–Энгельса должна быть дорога нам не как буква, но как дух»<sup>1</sup>. Это значит, что она должна служить регулятором и методом мышления, а не набором готовых истин. Марксизм в теории познания сохраняется им прежде всего как «идея социальности познания»<sup>2</sup>. Заметим, что такое же понимание марксизма продемонстрировали позже представители Франкфуртской школы философии в дискуссии о методологии познания с критическим рационализмом (Т. Адорно против К. Поппера).

Понимание марксизма как метода не исключает того, что он должен оставаться материалистическим. Однако материализм в данном случае претерпевает изменения: его невозможно определить на основании плехановского принципа первичности материи по отношению к духу в силу «смутности» и «расплывчатости» терминов «дух» и «материя». Более того, «если под “природою” понимать неорганический мир и низшие ступени развития жизни, под “духом” – высшие ступени жизни, например, человеческое сознание, то для всякого, освободившегося от пеленок грубой мифологии, для всякого, знакомого с современным по-

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Приключения одной философской школы. – СПб., 1908. С. 66.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. – С. 241.

ложением естественных наук, “материализм” неизбежен»<sup>1</sup>. Материализм богдановского эмпириомонизма выражается в признании опосредования познания коллективным социальным опытом, в утверждении связи трудовой причинности и научной теории, социально-трудовых методов и идеологии, понимаемой как мировоззрение.

Примеры различных подходов к интерпретации теории Спинозы со стороны Плеханова и Богданова показательны с точки зрения возможных отношений между марксизмом и прочей философией. Задачу Богданова можно охарактеризовать его же собственными словами следующим образом: «если марксизм представлял собой верную научную теорию, а органически связанной с ним философии не было, то надо было *марксистски обосновать философию*, марксистски выработав ее, разумеется, но никак не обосновывать марксизм на какой-то философии»<sup>2</sup>. Он критикует как раз то, чему посвятили свою философскую деятельность Плеханов и Ленин, благодаря деятельности которых содержание марксистской философии было, в конечном итоге, редуцировано в СССР к «трем источникам, трем составным частям марксизма» (Ленин) как квинтэссенции «вопроса о развитии монистического взгляда на историю» (Плеханов).

---

<sup>1</sup> Там же. С. 221.

<sup>2</sup> Там же. С. 228.

# ФИЛОСОФСКИЕ ДИАЛОГИ

---

*О. М. Ноговицын*

## ПРЕДЧУВСТВИЕ РЕЧИ, ИЛИ ОДНА НЕОКОНЧЕННАЯ ВОЛШЕБНАЯ ИСТОРИЯ

### I

Удав лежал на плоском камне и грелся на солнце. К нему подскочила Мартышка<sup>1</sup>.

— А... Вот он ты! – сказала Мартышка. – И что ты тут делаешь?

— Думаю, – твердо ответил Удав.

— Что ты делаешь? – удивилась Мартышка.

— Думаю, – повторил Удав.

— А как ты это делаешь?

— Очень просто. Если хочешь, давай думать вместе, – предложил Удав.

— Хочу, давай, – загорелась Мартышка, – А что надо делать? Давай скорее начинать думать!

— Думать – это все-таки не так просто, – наставительно сказал Удав. – Прежде всего, думать – это не смотреть, не слушать и не нюхать, а думать!

— Почему? – удивилась Мартышка. – Когда я смотрю или нюхаю что-то, я думаю.

— Правильно. Когда ты смотришь или нюхаешь, ты *еще* и думаешь. Чаще всего о том, на что ты смотришь и что нюхаешь. Но думать – не то же самое, что смотреть или нюхать.

---

<sup>1</sup> Персонажи и первая фраза заимствованы из сказок Г. Остера.

— Значит, я не умею думать, – огорчилась Мартышка. – Потому что я думаю только о том, что я вижу, слушаю или нюхаю.

— Ерунда, – отрезал Удав. – Скажи, ты ведь умеешь считать?

— Конечно, умею.

— И ты понимаешь, что такое, например, «два»?

— Понимаю.

— Ты действительно хорошо понимаешь, что такое «два»?

— Ну, конечно. – Обиделась Мартышка. – Глупая, что ли?

— А ты согласна с тем, что если что-то хорошо понимаешь, то можешь это объяснить другим? – хитро спросил Удав.

— Если я что-то знаю, я точно могу это объяснить кому угодно, – отчеканила Мартышка. – И последний раз говорю: не держи меня за идиотку!

— Хорошо, – сказал Удав, – тогда объясни мне, что такое «два».

— Ну, «два» – это, например, два дерева.

— Очень хорошо, – сказал Удав, – но разве я спрашивал тебя, что такое «два дерева»? Я ведь спрашивал, что такое «два»?

— Ну, тогда «два» – это два человека, – начала Мартышка, запнулась и почувствовала недоброе.

— Разве я спрашивал тебя, что такое «два человека»? Я только просил тебя объяснить, что такое «два», если ты так хорошо это понимаешь.

— Я... не могу, – упавшим голосом сказала Мартышка, и внутри у нее похолодело.

— А почему ты не можешь? – продолжал допытываться Удав.

Мартышка потупила взгляд, помолчала и ответила раздельно: «Я не знаю почему».

— А я тебе объясню! – весело и добродушно заявил Удав. – Ты не можешь объяснить, потому что когда ты понимаешь

«два», ты себе *ничего не представляешь*: ни два дерева, ни двух человек. Ты просто *понимаешь*, что «два» – это «два».

— Совсем ничего не представляю?

— Совсем ничего.

— Не может быть! А что значит представлять? – Мартышка ничуть не поверила Удаву, но ей стало любопытно.

— Представлять – это или видеть, ну, или слышать, или нюхать – ты понимаешь – или вспоминать то, что ты видела, или воображать что-нибудь. Например, ты видишь два дерева и думаешь: «два». Или думаешь «два» и вспоминаешь два каких-нибудь дерева. Или думаешь «два» и воображаешь что-нибудь, хоть двух русалок.

— Вот именно так я и делаю, – заявила Мартышка.

— Конечно, – согласился Удав. – Но когда ты так делаешь, ты ведь понимаешь, что «два» – это не то же самое, что два дерева?

— Вообще-то, понимаю.

— И что «два» – это не две русалки и что бы ты там себе ни представляла. «Два» вообще не представление.

— Наверное.

— А если ты отличаешь «два» от всяких своих представлений, значит ты можешь мыслить «два» без представлений, то есть ничего не видя, не вспоминая и не воображая. Просто мыслить «два».

— Ты думаешь, я могу? – изумилась Мартышка.

— Попробуй.

Мартышка зажмурилась, заткнула уши и даже перестала дышать.

— А ведь и правда, я хорошо понимаю, что такое «два», даже если ничего себе не представляю, и в голове у меня совершенно пусто.

— В голове у тебя не пусто, – Удав назидательно поднял брови, – в голове у тебя мысль. Пусто у тебя в голове потому, что в ней нет никаких образов – ты ни на что не смотришь, ни о чем не вспоминаешь и ничего не воображаешь. Но это

не значит, что ты не мыслишь. Наоборот, когда нет образов, тогда думать легко и приятно.

— А приятно-то почему?

— А что доставит тебе большее удовольствие – когда тебя засунут в мешок и заставят бежать или когда можно бегать без помех?

— Конечно, без помех.

— Вот и мысль – это просто одна из твоих способностей, как способность бегать или смотреть. Но думать и одновременно быстро бежать не очень удобно, потому что это разные занятия. А ты сама сказала, что думать «два» и видеть два дерева – не одно и то же. Поэтому доставь себе удовольствие – думай без помех.

— Попробую, – меланхолично протянула Мартышка, уже не зажмуриваясь и ровно дыша. – Вот я мыслю «два», а потом мыслю «три» и ничего не вспоминаю и не воображаю. То есть хочу – воображаю, а хочу – нет. Хочу посмотреть на два дерева и посмотрю, а думаю все равно «два», а не два дерева. Смешно!

— А смешного-то что ты тут нашла?

— А то, что я жила-жила и не знала, что умею думать. Слушай, а может я еще что-то умею? Летать, например.

— А ты все-таки глупая, Мартышка, – Удав посмотрел на Мартышку без всякого интереса. – Ну, зачем тебе что-то новое, если ты не знаешь того, что у тебя есть?

— И правда, не знаю, – согласилась Мартышка, на этот раз без обид. – А как же все-таки так получается, что я что-то умею и даже делаю, и сама ничего не знаю об этом?

— Это как раз легко объяснить, – отозвался Удав, сохраняя то же несколько странное выражение – то ли оценивающее, то ли безразличное. – Дело в том, что ты обращаешь внимание только на внешние предметы: вот дерево, вот человек, вот банан. В этом весь твой интерес. Даже к числам ты относишься так, как будто это независимо от тебя существующие предметы, которые можно складывать и вычитать. Ты знаешь, что такое «два» – и этого тебе достаточно. Но что

значит знать? Что именно ты знаешь, когда знаешь «два»? Этого вопроса ты себе никогда не задавала. И, правду сказать, это свойственно мартышкам.

Удав передохнул и сглотнул слюну.

— Слушай, Удав, – прищурилась на него Мартышка. – Я у тебя и такая, и такая... Может, ты меня сожрать хочешь от того, что я мартышка?

— Ладно, Мартышка, – смягчился Удав. – Это и в самом деле необычное занятие: смотреть как бы внутрь себя. Для него есть даже специальное слово... Забыл...

— Рефлексия, – каркнул вдруг сверху хриплый голос. Удав и Мартышка сначала подпрыгнули от неожиданности, а затем задрали головы. На соседнем дереве, на ветке прямо над ними сидел Попугай. Ему и был обязан подсказкой Удав.

— Откуда ты взялся? – в один голос воскликнули Мартышка и Удав.

— Я тут давно сижу и слушаю. Хотя и ничего не понимаю, – сказал Попугай без всякого выражения, просто констатируя факт.

— Но если ты ничего не понимаешь, – даже как-то возмущился Удав, – то откуда ты знаешь про рефлексию?

— Я знаю все слова, – снова констатировал Попугай.

— Но мало знать слова – нужно понимать, когда их употреблять, – настаивал Удав. – Почему ты именно сейчас сказал про рефлексию?

— Видите ли, – Попугай почему-то обращался ко всем присутствующим, хотя спрашивал его только Удав, – я знаю, что когда говорят «смотреть внутрь себя», это называется рефлексией. Но я совершенно не знаю, как смотрят в себя.

Удав был потрясен. Даже Мартышка открыла рот от изумления.

— Ладно, – сказал Удав, – тогда сиди и следи за правильным употреблением слов.

— Я и слежу, – ответил Попугай. – ты, Удав, неправильно употребил слово «представление». Представлениями называют «вторичные образы», то есть память и воображение. А



«первичные образы», то есть живые впечатления, так не называют. А ты назвал представлениями все образы без разбора.

— Ты, Попугай, следи, а не ябедничай, – смущенно проворчал Удав. – Ведь суть дела от этого не изменилась.

— Об этом я судить не могу, – парировал Попугай.

— Он не может, – поддержала Попугая Мартышка, укоризненно посмотрев на Удава.

— Хорошо, постараюсь в дальнейшем быть внимательным, – окончательно сломался Удав. Он немного покрутил головой, стараясь примириться с присутствием Попугая, а затем снова повернулся к Мартышке.

— Так вот, дорогая моя Мартышка, – узнав о существовании Попугая, Удав испытал прилив нежности к Мартышке, – займемся рефлексией и зададимся вопросом: что именно я знаю, когда знаю «два»? Оказывается, я могу знать «два» двумя разными способами. Я могу увидеть два дерева или услышать два каких-нибудь звука. В этом случае число два будет для меня предметным, то есть неотделимым от вещей. Так понимают числа все, кто только начинает учиться считать. Ты и сама это знаешь, дорогая Мартышка. Когда в детстве тебя учили считать, тебе сначала давали предметы: одна палочка и одна палочка будет две палочки; один кружок и один кружок будет два кружка. Но очень скоро ты отбросила эти палочки и кружки, и сказала: я и так, без всяких предметов понимаю, что один и один будет два. А это уже совсем другой способ понимания числа, когда не нужно ни смотреть, ни слушать, а только думать. У тебя появилась мысль, или идея, числа «два» так же, как и других чисел.

— Да не появилось у меня никакой мысли, – чуть покраснев, призналась Мартышка. – Я просто вызубрила таблицу сложения.

— Нет-нет, – запротестовал Удав. – Просто вызубрить ты могла бы, даже и не учась сперва считать предметно, на палочках и кружочках, а сразу усвоив правила употребления слов: «один», «два», «плюс» и «равняется».

— Правила языковой игры, – обобщил не без гордости Попугай. – Такое образование получил, например, я.

— Да, именно *игры*, – подтвердил Удав. – И научившись в неё играть, ты так бы и не узнала, как соотносится эта игра с реальностью. Уверенно говоря: «один плюс один равняется двум», ты бы не понимала ни что значит «один», ни что значит «два». То есть не знала бы *значения* этих слов.

— Ну, значит, я и теперь его не знаю, – озадачено вздохнула Мартышка. – Или что значит, по-твоему, «знать значение» слова? Если умение его определить, то я ведь знала бы, даже просто вызубрив таблицу, что «два» – это «один плюс один». А сверх того я о сверхчувственной двойке и теперь не знаю ничего.

— Тут можно использовать красивое греческое слово «эйдос», – встрял Попугай.

— Господи, он еще и эстет, – вздохнул Удав. – Хорошо, пусть будет эйдос. Важно понять, что идея, или эйдос – это «чистая» мысль, «чистая» в том смысле, что она лишена всякой образности; мы не чувствуем эйдос, а мыслим его.

— Красота, – восхитилась Мартышка, – и как же мне нравится заниматься этой рефлексией! Я согласна, что я умею считать и не пользоваться предметами – с этим я закончила еще в детстве, – а если захочу, то могу считать предметы – это тоже бывает важно. А давай один счет назовем «чистым», а еще лучше, эйдетическим, а другой предметным.

— Ты что, сговорилась с Попугаем?

— А что, хорошо звучит... – Мартышка притихла на некоторое время, а затем снова встрепенулась. – И что же получается, Удав? Что у меня две жизни: я то думаю, то чувствую, то опять думаю. Получаются две Мартышки...

Мартышка так глубоко ушла в рефлексию, что ей и в самом деле показалось, что она разделилась на две совершенно разные Мартышки. Одна ничего не ощущала, летала где-то высоко-высоко среди бестелесных и сверхчувственных «двоек», «троек» и «шестерок» и сама была какая-то бестелесная, так что и Мартышкой ее было трудно назвать. А дру-

гая была земной, из плоти и крови, которая все видела и слышала и без устали пересчитывала предметы: два дерева, три дерева, пять бананов, семь бананов. И еще показалось Мартышке: когда она думает эйдосы, например, думает «два», то она думает о *себе*; а когда думает про два банана, то думает о том, что вне нее, о *внешнем мире*. Получалось, что из двух образовавшихся мартышек одна думала только о себе, а другая – только о внешних предметах. Мартышка была внутри себя и снаружи себя.

Совсем плохо стало Мартышке.

И как сквозь сон она слышала голос Удава:

— Что же тебя удивляет, Мартышка? Давно известно, что у тебя есть душа и тело. Душа сама бестелесна и мыслит бестелесные сущности, а тело видит и слышит, обоняет и осязает, то есть создает чувственные образы вещей.

— А что, «душа» и «мысль» одно и то же? – спросила изнемогающая Мартышка.

— Об этом лучше спроси у Попугая, – на этот раз дружелюбно предложил Удав.

— Мои любимые древние греки, – пропел Попугай (в Мартышкином сне его голос почему-то был не хриплый, а нежный, как у свирели), – употребляли слово «душа» и «разум» как синонимы, обозначающие способность мыслить.

— И не только числа, – продолжал Удав, – бывают предметными и бестелесными, но и все смыслы, которые ты знаешь. Например, ты знаешь, что бывают красивые жирафы, красивые деревья, красивые глаза или волосы. Но ты знаешь и идею красивого, и когда ты сознаешь «красивое», ты же не обязательно представляешь себе красивые глаза или красивого жирафа, ты мыслишь *идею* красивого, красоту как таковую. Или камень: камни бывают большие и маленькие, твердые и крошащиеся, желтые и красные. Но когда ты мыслишь идею «камень», ты мыслишь не какой-то определенный камень, а камень как таковой, и твоя идея бестелесна, в ней нет образов.

— Философы употребляют слово «сущий», – вставил Попугай: сущий камень, сущий дом.

Мартышка ужаснулась еще больше. Теперь ее душа вращалась не только среди бестелесных «двоек» и «троек», но и среди сущих камней и сущих жирафов. Сверхчувственная красота сверхчувственно улыбалась ей. Самым пугающим было то, что Мартышка никак не могла выйти из этой раздвоенности, из двух мартышек сложить одну.

— Я все понимаю, дорогой Удав, – она слышала себя как будто со стороны. – Скажи мне только одно: к какой Мартышке ты обращаешься? Потому что меня теперь две.

В отличие от расслабленной Мартышки, Удав от долгой своей речи так разгорячился, что готов был объяснить все, что угодно.

— Не совсем так, любезная Мартышка. Ты действительно мыслишь идеи без помощи чувств. Но когда ты воспринимаешь чувственный предмет, ты не просто воспринимаешь его, а вместе с тем понимаешь, что он определенным образом связан с идеей. А именно, он *пример* идеи. Предположим, ты смотришь на красивого жирафа. Тогда ты не просто видишь красоту жирафа, а одновременно понимаешь, что красота жирафа это пример красоты как таковой. То же самое ты понимаешь, когда видишь красивый дом. А ведь красота дома – совсем другая красота, чем красота жирафа. Но обе они – воплощения сущей красоты.

Мартышка даже пожалела, что Удав это проговорил. Каким бы пугающим не был ее сон, он в то же время был и завораживающе чудесен. А теперь он вдруг закончился. Идеи воссоединились с вещами. Бегающий рядом жираф превратился в воплощение сущего бестелесного жирафа, а два рядом растущих дерева – в пример сущей «двойки». А вслед за этим и две разные Мартышки слились в одну, которая все, что видит и слышит, воспринимает как примеры своих мыслей. Можно созерцать «чистые» идеи, а можно воплощать их в конкретные вещи.

— Ты что, сразу не мог все объяснить? – закапризничала слегка разочарованная Мартышка.

— Извини, мой друг. Я не думал, что ты такая восприимчивая, – галантно извернулся Удав.

## II

В сущности они остались довольны друг другом. Но тут своим обычным голосом проскрипел Попугай.

— Я ничего не понял.

— И слава Богу, – спокойно заметил Удав.

— Да, – несколько извиняясь, заторопилась Мартышка, – тебе и не нужно понимать, ты ведь только за словами следишь.

— В том-то и дело, что такого слова нет, – заявил Попугай.

— Какого слова нет? – удивилась Мартышка.

— Слова «воплощение»

— Как это нет, – возмутился Удав, – в словаре, что ли, нет?

— В словаре оно есть, но имеет мистический смысл. Или метафорический, – бесстрастно сообщил Попугай.

— Мистический... – оторопело протянул Удав.

— Ты что тут, магией занимаешься? Ты, между прочим, говорил, что думаешь, – неожиданно ополчилась на Удава Мартышка.

— Да, я думал... – Удав явно был в нокауте.

— Индюк тоже думал! – разошлась Мартышка и чуть не показала Удаву язык.

— Ну погоди... – взмолился Удав.

— Нет, – отрезала Мартышка. – Я уже один раз попробовала подумать, и что? Я чуть не умерла! Ты меня раздвоил! А теперь оказывается, что не можешь соединить меня обратно. Вместо этого придумал какое-то дурацкое «воплощение»... Да я после этого вообще никогда больше думать не буду! Вообще не буду думать! – отчеканила Мартышка.

— Как это? – не понял Удав.

— А вот так. Не буду – и все.

— Совсем-совсем не будешь?

— Совсем-совсем!

— А что, – вдруг оживился Удав, – давай, попробуй.

— Что попробуй? – теперь уже не поняла Мартышка.

— Совсем не думать.

— Как это? – Мартышка снова почувствовала недоброе, но отступить было поздно. – То думай, то не думай, – проворчала она.

— Это очень легко, – продолжал вновь воодушевившийся Удав. – Просто убери из своего сознания все смыслы, которые в нем есть. Например, «банан» – это слово ведь что-то значит, то есть имеет смысл. А теперь представь себе, что ты *не знаешь*, что значит «банан» – забыла, а лучше вообще никогда не знала. Можешь?

— Могу, – пожала плечами Мартышка.

— А теперь представь, что ты не знаешь, что такое «дерево», «дом», «два», не знаешь цветов, то есть не понимаешь, что такое «красное» или «синее», запахов – вообще ничего не знаешь. Постарайся посмотреть на мир так, как будто ты ничего не понимаешь, а только смотришь. Попробуешь?

— Попробую, – ответила увлеченная новой игрой Мартышка и широко открыла обесмыслившиеся глаза.

— А не надо бы, – совершенно неожиданно проговорил Попугай.

Мартышка даже не услышала его, а Удав резко обернулся к Попугаю.

— Чего не надо? – после недавних событий Удав уже не мог игнорировать Попугая. – О чем ты говоришь?

Попугай почему-то промолчал.

Удав раздраженно крикнул и, тут же забыв о Попугае, повернулся к Мартышке. Мартышка все так же стояла, раскрыв бессмысленно глаза, потом зажмурилась, потом снова округлила глаза.

Некоторое время все молчали.

И вдруг тишину разорвал истошный вопль Мартышки.

— А-а, – вопила она, – а-а, нет!

— Что «а», что «нет»? – всполошился Удав.

В глазах у Мартышки теперь стоял ужас. Казалось, она хочет что-то сказать и не может найти слов.

— Это... это... – Мартышка перешла на шепот.

— Это – хаос, – веско каркнул Попугай.

Для Удава это было слишком. Он даже забыл об исполненной ужаса Мартышке.

— Откуда ты знаешь? Как ты мог знать об этом заранее? Как ты вообще можешь о чем-то догадываться?

— Хаос – это отсутствие всякой определенности, – Попугай по-прежнему был весок и бесстрастен.

— Да, да, да! – выходил из себя Удав. – Хаос это отсутствие определенности. Но все равно, чтобы о чем-то знать заранее, надо это понимать!

— В хаосе нечего понимать, – добил Попугай Удава, – поэтому я так же понимаю хаос, как и ты.

Удав понял, наконец, что сделал и бросился к Мартышке.

— Мартышка, дорогая, вернись! Ну, вспомни хоть какой-нибудь смысл. Вот, смотри, – Удав хвостом сорвал с ветки банан и сунул под нос Мартышке, – это банан. Раньше ты знала, что такое банан. Вспомни, пожалуйста, то, что ты знала. Смотри еще: банан желтый. Ты знаешь, что такое «желтый»? А еще какие цвета бывают?

Потихоньку Мартышка возвращалась к жизни. Ужас в ее глазах сменился осмысленностью. Но пережитое не отпускало ее.

— Никогда так страшно не было, – снова вздрогнула Мартышка. – Что-то есть, но ты не можешь ни назвать, ни понять это. Какие-то впечатления, но бессмысленные и несвязанные. Страшнее всего, что оно – есть, но ты не можешь понять, что оно. Понимаешь только, что сама исчезаешь в нем.

Мартышка помолчала, а потом пристально и как-то строго взглянула на Удава.

— Так что же делать, Удав? Получается, когда думаешь, уносишься от жизни, от вещей в мир эйдосов и не знаешь, как вернуться. А когда не думаешь, вещи вообще исчезают, и ты оказываешься в хаосе.

— А разве ты не поняла, что с тобой случилось? – загадочно произнес Удав.

— А разве ты не достаточно поиздевался уже надо мной, разве не достаточно?! – взорвалась Мартышка. – Ты же сам сказал мне ни о чем не думать, а теперь спрашиваешь, поняла ли я, что произошло!

Попугай снова вмешался в беседу. Почему-то все, что делал Попугай, было неожиданным. На этот раз Попугай расхохотался. Оказывается, он понимал противоречие.

— Действительно, – кротко вздохнул Удав, – ничего глупее сказать невозможно. – Но теперь-то ты можешь понять, что с тобой случилось, когда ты ничего не понимала. Ты выбросила из головы все смыслы и получила хаос, то есть мир стал *бесформенным*. Мир был, но в нем не было порядка. Значит, что делает смысл? Вносит в мир порядок! – с торжеством закончил Удав.

— Это что же, – протянула изумленная Мартышка. – Значит, когда думаешь, не нужно никуда улетать от мира, а совсем наоборот.

— Именно наоборот! – даже не воодушевился, а прямо-таки воспламенился Удав. – Мысли существуют не отдельно от мира, а в самом мире. Мысли превращают хаос в осмысленный, *оформленный* мир.

— Значит, хаос не так страшен? – хмыкнула Мартышка.

— Конечно, нет: мы ведь знаем, что с ним делать, – уверенно заявил Удав.

— Замечательно, – вздохнула Мартышка и сникла. – Знаешь, Удав, я за последнее время столько пережила и так устала, что смертельно хочу спать.

Не в силах идти, Мартышка вскарабкалась на ближайшее дерево, устроилась на большой ветке и уснула.

### III

И приснилось Мартышке, что попала она в чудесный мир, где было только два цвета: красный и синий. Где красные зебры скакали по синему песку, а потом наоборот – синие зебры по красному песку. Где синие кокосы качались на



красных пальмах, а потом сами кокосы делались один красным, а другой синим.

И от того, что было только два цвета, все выглядело таким ярким и отчетливым, что у Мартышки захватило дух от восторга.

Но вдруг что-то переменялось. Мартышка не сразу поняла, что именно. А потом догадалась: синего цвета становилось все меньше, он меркнул, гас и уступал место красному. Все становилось красным: и зебры, и песок, и кокосы, и только на самом краю зрения еще ютилась узкая полоска синего, и на огромном бескрайнем красном полотне изредка попадались небольшие синие пятна.

Но странное дело: вместе с синим цветом исчезали вещи. Зебры уже не неслись по песку. Не было ни зебр, ни песка, ни кокосов. Оставался один только красный цвет.

И тогда Мартышка поняла, что сам красный цвет существует потому, что по краям его виден синий. Что же случится, если синий цвет совсем исчезнет, все станет красным? И такой момент наступил. И в этот самый момент, когда остался один красный цвет, он тоже исчез, и все исчезло. Мартышка совсем перестала что-либо видеть, как будто лишилась зрения.

Мартышка вскрикнула от страха, проснулась – и изумилась. Она снова была в том же ярком двухцветном мире. Снова красные кокосы оттеняли синие ветки. И снова с этим миром что-то произошло. На этот раз случилось следующее: стали зыбкими все границы красного и синего, и вместо так веселивших глаз линий возникло движение – красное превращалось в синее. Но, хотя красное возникало, а синее исчезало, красного не становилось больше, а синего меньше. Одно просто перетекало в другое. Вещи утратили твердую форму и вскоре совсем исчезли – осталось только превращение одного цвета в другой.

Мартышка не очень удивилась: она уже знала, что один цвет необходим для другого. Вглядываясь в это непрерывное и все ускоряющееся движение, она прошептала ошелом-

ленно: «Синее – это возникающее красное, а красное – исчезающее синее. Одно – это другое».

Поток между тем убыстрялся и, в конце концов, цвета перестали отличаться один от другого. Мартышку снова охватила полная слепота.

— Боже, и я уснула, чтобы отдохнуть от всего этого, – простонала Мартышка. Она боялась теперь не своей слепоты, а опять проснуться в постылом красно-синем мире. Увы, это произошло, она снова оказалась в нем и уныло озиралась на синие пальмы и красный песок. И снова с миром что-то произошло: теперь исчезал красный цвет, а синий все разрастался и занимал все пространство. Все было так же, как в первом сне, только цвета поменялись местами.

Но какая разница! Мартышка точно знала, что когда исчезнет красный, исчезнет и синий цвет, и снова будет пустота. С тоскливой усталостью она ожидала неизбежного, но когда это произошло – исчез красный цвет и остался один синий, – случилось неожиданное. Мартышка вдруг поняла, что *она сама была границей синего цвета*. И за этой границей не было *ничего*.

В то же мгновение синий цвет перестал быть синим и стал белым – просто светом, сияющим из полной непроницаемой темноты.

— Я, это я – граница света, – забыв о своей грусти и усталости, в восторге завопила Мартышка – и проснулась. И теперь, кажется, проснулась окончательно, потому что, открыв глаза, увидела Удава, который участливо смотрел на нее.

— Ну, и что это было? – спросила Мартышка так, как будто Удав обязан был знать ее сон. Но Удав ответил как ни в чем не бывало:

— Если ты о первом сне, то я думаю, это своего рода обличье хаоса.

— А при чем тут хаос?

— Ну как же. В твоём сне исчезла граница, и ты перестала видеть и понимать. Перед тобой было что-то, но ты не знала *что*.

— Это было ужасно!

— Да, но не так, как сам хаос.

— Правда, – согласилась Мартышка, – это был другой, совсем не страшный страх. А почему?

— Потому что твой сон – только умственно построение, фантазия, которую ты сама придумала. Она показывает, что будет с миром, если исчезнут границы и формы. Ты ведь знала, что если исчезнет синий цвет, то исчезнет и красный.

— Догадывалась, – снова кивнула Мартышка. – Значит, я думала о границе, и мне приснился такой сон...

— И очень неглупый сон, – похвалил Удав. – Я даже лучше стал понимать, зачем нужна граница.

— Определить значит ограничить! – снова перепугав всех, подытожил Попугай.

Удав только вздохнул.

#### IV

Зато Мартышка посмотрела на Попугая так, как будто увидела в первый раз.

— Получается, что думать – это проводить границы? – насмотревшись на Попугая, обернулась Мартышка к Удаву.

— Конечно, – сказал Удав.

— И все цвета, звуки, запахи существуют потому, что существуют границы?

— Ну, да.

— А если не будет границ, будет хаос?

— Да.

— Но граница ведь не то же самое, что цвет или запах?

— Совсем нет. Цвет и запах появляются *благодаря* границе. Хаос ведь – не ничто. Хаос – это неразличенность, отсутствие формы. А отличать значит разграничивать. Благодаря границе красное делается красным, а синее – синим.

Мартышка вспомнила красно-синий мир в своем сне и даже рассмеялась от удовольствия.

— Вот представь себе, – продолжал Удав, – что перед тобой хаос: что-то есть, но ты не можешь ничего различить – ни увидеть, ни услышать.

Ничуть не испугавшись на этот раз, Мартышка весело кивнула.

— А теперь представь, что ты пытаешься что-то разобрат в хаосе впечатлений, например, что-то увидеть. Что ты увидишь первым?

— Свет, – не задумываясь ответила Мартышка.

— А если будет один только свет, ты увидишь его?

— Нет, – так же легко сказала Мартышка. А затем выпалила: – Чтобы увидеть свет, нужна тьма!

Слово «тьма» Мартышка выговорила с особым вкусом, явно гордясь своей осведомленностью.

— Именно, – согласился Удав. – Чтобы был чистый свет, нужно, чтобы рядом была совершенная темнота, полный мрак.

Теперь Мартышка и Удав как будто играли в странную совместную игру и с таинственным недоумением уставились друг на друга. Из оцепенения их вывел голос Попугая:

— Тьмы не существует, – сообщил он.

— Не существует? – переспросила Мартышка. – Что, опять нет такого слова?

— Слово есть. Но оно ничего не значит.

— И даже ничего мистического или метафорического?

— Вообще ничего.

— Как это?

— Тьма – это отсутствие света и вообще чего-либо видимого. Видеть тьму – все равно, что совсем ничего не видеть, – отчеканил Попугай.

— Правильно, – подхватил Удав. – Мы и не видим тьму, а видим свет. – И все-таки, что же такое тьма? – обратился он к Мартышке.

Мартышка окончательно растерялась и только часто заморгала. Ей то казалось, что она видит то, чего нет, то вообще ничего не видит.

— Ну же, – подгонял Удав. – Это как в детской загадке: без него не видишь и его не видишь. Что это?

— Граница, – вдруг догадалась Мартышка. – Тьма – граница света.

— Умница, – искренне похвалил Удав. – Только так мы и можем видеть, когда одно становится границей другого.

— Но ведь тьмы нет, – не хотела сдаваться Мартышка.

— Тьмы *не видно*, – наставительно протянул Удав. – То, чего не видно, служит границей тому, что видно.

— И так со всем остальным?

— Конечно. Когда ты смотришь на синее рядом с красным, то видишь синее, а не красное или, наоборот, красное, а не синее. Таков самый первый способ внедрения формы в мир. Так-то.

— Но послушай, Удав, – вдруг всполошилась Мартышка, – ведь если тьма *является* границей света, то мы видим один свет, и *рядом со светом ничего нет!*

— Да, – спокойно согласился Удав, и так видит младенец. Сначала его взгляд блуждает среди бликов, не в силах ни на чем остановиться. И это действительно похоже на блуждание в хаосе. Остановиться, увидеть что-то – значит установить границу. И он делает это, превращая один цвет в границу другого.

— Ай да младенец! – восхитилась Мартышка. – Значит, когда он смотрит на что-то одно, все остальное для него не существует. Я так не могу...

— Так ты и не младенец.

— Да, – важно согласилась Мартышка.

— А теперь вспомни свой второй сон, – предложил Удав.

— Да, да, – взгляд Мартышки стал отрешенным, – это когда одно умирало в другом, а другое рождалось из этого одного, и оба они были одним и тем же. Было и страшно, и весело...

— Потому что это – еще одно обличье хаоса. Картина, которую ты сочинила, когда думала о мире без форм. Только теперь форм не было не в пространстве, а во времени. И опять все слилось в одно, и ничего нельзя было разобрать.

Мартышка помолчала, а потом встрепенулась.

— А кстати, Удав, откуда ты вообще узнал, что было со мной во сне?

— Очень просто, – улыбнулся Удав. – Ты разговаривала во сне.

— Но во сне я не разговаривала!

— Это во сне ты не разговаривала, а на самом деле ты проговаривала все, что с тобой происходило.

— А так бывает? – удивилась Мартышка.

— С тобой бывает, – отрезал Удав.

— Ну ладно, – вздохнула Мартышка, – во всяком случае, я была очень умная во сне. Вот, придумала два разных хаоса.

Теперь уже вздохнул Удав.

— Ты действительно была очень умная, – проворчал он. – Жалко вот, что проснулась... Ну какие два хаоса! Это только две придуманные картинки. Они показывают, что в хаосе есть возможность и пространства, и времени. И только мы сами устанавливаем границы так, чтобы одно было «рядом» с другим или одно «после» другого.

## V

Мартышка с трудом, но вытерпела язвительность Удава.

— Ну хорошо, – сказала она. – Вот мы наставили границ и теперь можем видеть, слышать и вообще чувствовать. А что же потом?

— Погоди, Мартышка, не спеши так, – улыбнулся Удав, он понимал, что Мартышка торопит его нарочно, потому что дуется. – Сначала появляются самые простые формы: линия прямая и кривая, угол острый и тупой. Потом все более сложные...

— Это я понимаю! – оборвала неприступная Мартышка. Но Удав продолжал как ни в чем ни бывало:

— Самый важный момент – это когда формы становятся замкнутыми и появляются фигуры: треугольник, квадрат, круг. Тогда твое восприятие становится законченным, и ты можешь сказать, что действительно *что-то видишь* или просто *видишь*.

— Правда, – уже спокойно согласилась Мартышка и даже охотно повторила за Удавом: – я вижу!

— Видеть-то ты видишь, – не унимался Удав. – А вот что ты думаешь, когда что-то видишь?

— Как что? – удивилась Мартышка. – Я думаю то, что вижу. Вижу банан и думаю: «банан».

— А ты представь, что ты видишь что-то, но еще не знаешь, что это что-то – банан.

— Как это?

— Но ведь бывает так, что ты в первый раз видишь что-то, видишь, а не знаешь, что это такое.

— Бывает.

— И что ты тогда думаешь?

— Думаю, у кого бы спросить, что это такое?

Удав терпеливо прикрыл глаза.

— Ну, а если не у кого спросить, и ты просто смотришь и не знаешь, на что смотришь. Что ты тогда думаешь?

Мартышка и вправду задумалась, похлопала глазами, а потом выпалила:

— Тогда я вижу, но ничего не думаю!

— Что, совсем ничего?

— Кажется, ничего.

— Нет, Мартышка, – таинственно проговорил Удав, – когда ты что-то видишь, ты все-таки думаешь. И знаешь, что ты думаешь?

— Что? – почему-то шепотом спросила Мартышка.

— Ты думаешь то, *что* видишь! – заявил Удав. – Ведь ты видишь *что-то*. И думаешь, что видишь *«что-то»*. Ты не знаешь, *что* это: банан или попугай, но ты *знаешь*, что это «что-то».

— Вот это да! – Мартышка даже подпрыгнула на месте. А приземлившись, широко раскрыла глаза на Удава. – И что? Получается, что про каждую вещь я сначала знаю, что она что-то, а уже потом, что она банан или жираф?

— Можно сказать «что-то», а можно указать – «это» или «вот это». Или просто «вот!»

Мартышка с изумлением оглянулась вокруг себя и стала тыкать во все, что попадалось на глаза.

- Вот! Вот! Это! Это! Что-то! Что-то!
- А можно сказать «есть», – подзадорил Удав.
- «Есть» – еще лучше, – охотно подхватила Мартышка. – А можно сказать «вижу»?
- Можно, – одобрил Удав.
- Замечательно! Я знаю, что что-то есть, что оно – вот оно, и что я это вижу.
- Совсем не мало, – заметил Удав.
- Да... – задумчиво протянула Мартышка, – но послушай, Удав, ведь получается, что все вещи одинаковые!
- Ничего удивительного! Ведь ты не сравниваешь вещи и на каждую смотришь как бы заново. Вот и выходит, что о каждой вещи ты знаешь только то, что она есть.
- А вижу что?
- Если ты не сравниваешь вещи, то видишь то же, что и знаешь.
- Я вижу, что что-то есть, и ничего больше?
- Конечно.
- Чем же мое чувство отличается от моей мысли?
- Ничем. Я же сказал: ты чувствуешь и мыслишь *одно и то же*.
- Красота! – мечтательно сообщила Мартышка. – А знаешь, Удав, мне почему-то не хочется сравнивать вещи и заниматься прочей ерундой. Пусть остается все как сейчас: просто и ясно. Ничего, кроме *бытия вещей*!
- Только не вещей, а вещи, – Попугай, о котором уже забыли, как всегда неожиданно подал голос.
- Как ты сказал? – на этот раз удивился Удав.
- Бытие не вещей, а вещи, – монотонно повторил Попугай. – Бытие одно.
- Ну, конечно! – поддержала Мартышка. – Если ничего ни с чем не сравнивать и смотреть каждый раз заново, то в сущности видишь одну и ту же вещь. Или просто одну вещь!
- Удав продолжал смотреть на Попугая.
- Говоришь, бытия не бывает два? Действительно, получилось бы глупо... Значит, бытие одно.



— Кроме бытия может быть только небытие, – Попугай, видимо, взял за привычку без всякой жалости добивать Удава.

И Удав был добит. Он не находил слов и только молча смотрел на Попугая.

Зато Мартышка вся – от макушки до кончика хвоста – светилась воодушевлением.

— Это же замечательно, – тормозила она Удава. – Одна только вещь. И мы знаем о ней только то, что она существует. Бы-ти-е – и ничего больше, – скандировала легкомысленная Мартышка, – бы-ти-е, бы-ти-е!

— Действительно, красиво, – все еще не придя в себя от Попугаевых проделок, пробормотал Удав. – А ты помнишь, Мартышка, свой третий сон?

## VI

— Помню, – Мартышка с трудом вернулась к своим давнишним снам, – это когда я была границей света...

— Ты понимаешь теперь, что это значит?

— Нет, не понимаю.

— Ну как же? Это значит, что ты осознаешь, что именно ты и являешься границей, или формой вещи.

— Ну и что?

— Как это что! – загорячился Удав. – Ведь раньше ты этого не понимала!

— Не понимала? – опять не поняла Мартышка. – Ведь и раньше я, а не кто-то другой, ставил границы между вещами.

— Ставить-то ты ставила, но получалось так, что вещи сами ограничивали друг друга; темнота была границей света.

— Да, получалось так, – согласилась Мартышка. – Это что же, значит, я опять что-то умею и даже делаю это, и не понимаю, что делаю?! – Мартышка даже подбоченилась от досады. – И ты опять скажешь, что это свойственно мартышкам!

— Мартышкам, не мартышкам, – ушел от прямого ответа Удав, – но в мысли всегда так. Одно дело, когда ты мыслишь и не сознаешь, что мыслишь. Тогда тебе представляется, что мир устроен без твоего участия. Скажем, ты искренне дума-

ешь, что числа – это свойства вещей, а про число «два» ты узнал от двух бананов. А еще ты думаешь, что вещи бывают белыми и черными, и черные оттеняют белые, а белые служат фоном для черных.

— И все это от небольшого ума, – угрожающе подсказала Мартышка.

— Да нет, совсем нет, милая Мартышка. Я бы назвал это естественным взглядом на вещи. Так смотрят на мир дети. Ребенок на самом деле видит белое на фоне черного – и не может иначе. Точно также он привязывает числа к вещам. Мы начинаем с того, что видим и слышим. А видеть и слышать – значит проводить границы и не знать, что проводишь границы.

— А потом?

— А потом ребенок узнает, что белое называется «белым», а черное – «черным», и становится взрослым, – пробормотал Удав себе под нос.

— Ты опять за свое! – вскинулась Мартышка. – Если ты еще раз...

Увидев виноватое выражение Удава, Мартышка не стала заканчивать мысль, скрепилась и только спросила грозно и отдельно:

— А если серьезно?

— А если серьезно, то, научившись видеть и слышать, мы учимся сознать, что границы и формы вещей – это мы сами.

— То есть занимаемся рефлексией?

— Именно. И если бы мы прежде не провели границы, нам нечего было бы рефлексировать.

— Ну хорошо. А при чем здесь мой сон?

— А вот при чем, – по своей привычке, желая сказать что-то важное, Удав значительно приподнял брови. – Дело в том, что если ты станешь осознавать себя в качестве формы, то *первой формой, которую ты осознаешь, будет форма «что-то», «вот», «есть»!*

Воодушевившись, Удав подчеркнул значение каждого слова не только голосом, но даже ударом хвоста и, замолчав,

победно взглянул на Мартышку. Мартышка внимательнейшим образом посмотрела на Удава. Так смотрят, когда на самом деле смотрят в себя и совершенно не видят того, *что* перед глазами. Постепенно недоумение на ее лице сменилось изумлением, а изумление – восхищением.

— Слушай, Удав, а ведь действительно! Если я – это форма, то эта форма – «вот». А почему?

— А что «почему»?

— Почему это самая-самая первая форма, которую я знаю?

— А потому, что твоя мысль уже ясно сознает форму восприятия, но при этом тождественна ему, полностью совпадает с восприятием. Ты мыслишь то же, *что* видишь.

— Ну да, мы же говорили об этом.

— Конечно. Но именно поэтому «бытие» является самой первой из форм.

— И моя первая мысль появляется потому, что я осознаю свою форму восприятия?

— Именно.

## VII

— А все-таки, – заинтересовалась Мартышка, – как это получается, что мы думаем то же самое, что чувствуем?

— Для этого, наверное, нужно понять, что такое мысль и что такое чувство...

— Что такое мысль, я знаю. Мысль – это форма. А чувство... Да тут и понимать нечего – открыл глаза и смотри.

Удав с сомнением посмотрел на Мартышку и неторопливо похлопал себе кончиком хвоста по плоской голове.

— Ну, в каком-то смысле ты совершенно права. Ведь что такое глаза? Очень сложная линза. И какой бы сложной она ни была, все равно она – такая же вещь, как и другие окружающие нас вещи. Глаза, как и все наше тело, состоят из тех же элементов, что и внешние предметы.

Мартышка полюбовалась своим телом, заглянула, сколько могла, себе за спину и согласилась.

— Ну, в общем-то, да. А что, Удав, – подумав, спросила она, – тело и чувство – это одно и то же?

— Конечно. Мы ведь чувствуем всем телом: кожей, глазами, ушами. Телом воспринимаем запахи и вкусы. Тело – это наше чувствилище.

— Угу, – утробно одобрила Мартышка. Ей явно понравилось, что ее тело все – от головы до хвоста – занято делом. Но тут Мартышка как будто уперлась во что-то.

— Но послушай, Удав, если тело сродни внешнему миру и состоит из того же, что и мир, то как может быть, чтобы мы чувствовали то же самое, *что* думаем? Ведь мысли – это форма, а мир – совсем не форма, он создан формой. И как вообще тело может участвовать в познании вещей если тело – вещь?

Чем дальше говорила Мартышка, тем в большее изумление сама впадала. Казалось, она слушает себя и не верит своим ушам. Это выглядело так забавно, что Удав чуть не расхохотался. Но, боясь разобидеть Мартышку, сдержался и заговорил внятно.

— Тело состоит из тех же элементов, что и все вещи, дорогая Мартышка, но тело – не вещь.

— И как это может быть? – Мартышка по-прежнему оставалась в полном недоумении.

— Суди сама. Вот ты на что-то смотришь... На что ты сейчас смотришь?

— На дерево.

— Скажи, ты видишь дерево или твои глаза видят дерево?

— Я просто вижу дерево.

— То есть ты никак не ощущаешь, что видишь именно глазами?

Мартышка поморгала на пальму и сказала несколько неуверенно:

— Ощущаю.

— Ты хочешь сказать, что ощущаешь, когда моргаешь?

— Д-да.

— А если не моргаешь?

— Тогда я не ощущаю ничего, кроме дерева.

- Значит, самого *видения* ты не чувствуешь?
- Выходит, не чувствую.
- А когда слышишь что-нибудь, – Удав хлопнул хвостом по земле, – звук раздается у тебя в ушах?
- Конечно, нет.
- А где?
- Там, где звучит.
- Правильно. Значит, ты не чувствуешь, как твои глаза видят и как твои уши слышат. И так же обстоит дело с остальными органами чувств, то есть со всем телом.
- И с кожей? – засомневалась Мартышка.
- И с кожей. Возьми что-нибудь в руку. Ну хоть орех. Он какой?
- Твердый и теплый.
- Ты чувствуешь, что орех твердый и теплый или ты чувствуешь, что твоя кожа чувствует, что он твердый и теплый?
- Я чувствую орех, – теперь Мартышка поняла и с любопытством ожидала продолжения.
- А знаешь, что это значит? Это значит, что ты не чувствуешь своего тела и ничего не знаешь о нем. Для тебя твоего тела нет! – чем-то очень довольный возвестил Удав.
- Нет... – ошарашено повторила Мартышка. Но тут же взвилась от возмущения: – А это, это, это, – она тыкала себя в грудь, живот, хлопала по голове, потом взяла свой хвост и сунула под нос Удаву, – а это что, по-твоему?
- Это не тело, – невозмутимо заявил Удав.
- *Это не тело?* – Мартышка яростно потрясала хвостом перед Удавом.
- Конечно, нет. Мы же договорились, что тело – то, что чувствует. А когда ты берешь лапой свой хвост, то берешь его как вещь. Так ты можешь взять палку, камень или взять мой хвост, – Удав услужливо предложил Мартышке свой хвост. – Ты чувствуешь хвост ладонью, но ты не ощущаешь, что ладонь чувствует хвост. Ты можешь сколько угодно

смотреть на свой хвост, но не будешь чувствовать, как твой глаз видит твой хвост.

— Я могу чувствовать хвостом... – слабо возразила Мартышка.

— Правильно, ты можешь хвостом почувствовать свою ладонь или даже потрогать глаз. Но тогда уже ладонь и глаз превратятся в предметы, а хвост станет телом.

Мартышка долго молчала, стараясь переварить услышанное.

— Значит, тело, которое я *знаю*, не мое тело?

— Может, оно и твое, но оно не чувствующее, а значит, мертвое.

— Мертвое! – потрясенно повторила Мартышка. Она долго пристально смотрела на Удава, будто стараясь разгадать его настоящие, скрытые мысли, потом вдруг повернулась и исчезла.

Удав, по правде говоря, совершенно равнодушный к своему телу, а точнее, к внешнему его виду, ничего не понял и лишь растерянно смотрел на место, где только что была Мартышка.

— Ну и куда она умчалась? – обратился он к Попугаю за неимением другого собеседника. – И зачем?

— За рефлексией, – почему-то мрачно нахохлившись, отозвался Попугай.

— За чем!?! – не поверил ушам Удав.

Попугай хотел было что-то добавить, но взглянул вдаль и ограничился замечанием:

— Уже возвращается.

И действительно, вскоре появилась запыхавшаяся Мартышка, тащившая огромное и неизвестно откуда взявшееся зеркало. Она прислонила зеркало к пальме, встала перед ним и грозно обратилась к Удаву:

— Ты хочешь сказать, что это, – она показала на зеркало, – не я? Нет, ты хочешь сказать, что это я, но не живая, а мертвая. И сейчас самое время читать эпитафию. «Дорогая Мартышка, – торжественно обратилась Мартышка к зеркалу, –

как ты *была* прекрасна!» Это ты хочешь сказать? – она снова повернулась к Удаву.

— Но ведь так оно и есть, дорогая Мартышка, – Удав наконец понял, какую трагедию переживала Мартышка, и постарался как-то смягчить суровый смысл своих слов. – Ты смотришь на банан и говоришь «банан», смотришь на пальму и говоришь «пальма», смотришь на себя и говоришь «я». Но ты для себя – такой же чувственный образ, как банан и пальма. И вообще, – не удержался Удав, – надо меньше смотреться в зеркало.

Странно, но гнев Мартышки так же быстро пропал, как и появился. Она иронично покосилась на зеркало, потом на Попугая и вперила глазами в Удава, который ехидно выговаривал Попугаю:

— И напрасно ты тут намекал, что рефлексия означает отражение. Это только исторический смысл слова. На самом деле зеркало к рефлексии не имеет никакого отношения.

— Посмотрим, – таинственно ответил Попугай.

— И смотреть нечего, – отрезал Удав и обернулся к Мартышке.

## VIII

— Итак, – встретила Мартышка взгляд Удава, – тело – это чувство, и мы ничего не знаем о своем теле. А почему мы ничего о нем не знаем?

— А потому, – так же пристально глядя на Мартышку, отчеканил Удав, – что тело – это форма вещей. Ум не сам вносит формы вещей в мир, а *посредством тела*. Когда ты видишь или слышишь, ты придаешь вещам ту форму, которую в этот момент мыслишь.

Глядя на Удава, Мартышка даже забыла о своем таком прекрасном и навсегда утраченном теле.

— И поэтому мы чувствуем вещи, а не свои чувства?

— Да, именно поэтому.

— Значит, когда я вижу что-то, я даю ему форму?

— Да.

— Значит, я создаю вещь?

— Да, когда ты просто смотришь или слушаешь, ты творишь мир из хаоса.

Мартышка помолчала, пытаясь взять в толк услышанное.

— Получается, что я творю не умом, а телом?

— Ну, как ты понимаешь, без ума дело не обходится. Именно ум превращает тело в форму, и без него тело было бы просто вещью.

Мартышка еще немного помолчала и задорно взглянула на Удава.

— Что же получается, Удав? Ум превращает тело в форму, придает телу ту форму, которую мыслит, тело придает эту форму вещи, и мы, получается, чувствуем то же самое, что мыслим. Правильно?

Удав открыл было рот, но неожиданно за него ответил Попугай:

— Душа и тело суть одно, – значительно каркнул он.

— Вот! – Мартышка одобрительно посмотрела на Попугая.

— Не обращай внимания, – поморщился Удав, – он только повторяет то, что слышал.

— Тело – форма, а душа – форма форм, – не унимался Попугай.

— Ну хорошо, – сдался Удав, – все действительно так.

— И что, так было с самого начала, когда еще тьма была границей света?

Удав наклонил голову набок и пытливо посмотрел на Мартышку. Он как будто затруднялся, как объяснить ей. Потом все-таки начал:

— Видишь, какое дело... Ум сознает тело, но это осознание проходит несколько этапов. Сначала сознание заключается в том, что ум *превращает* тело в форму, делает тело границей чего-то, например, света. Поэтому мы можем чувствовать, например, видеть. Наше тело видит потому, что *само* является границей. Поэтому оно одно видит, а другое не видит. Другое находится *за границей видения*.



— А саму границу мы не сознаем?

— Мы, то есть ум, превращаем тело в границу, но саму границу, то есть тело, еще не сознаем. Мы сознаем только *результат* того, что тело стало формой, то есть видим свет, ограниченный темнотой.

— Ага, – поняла Мартышка, – мы видим так, что у света просто есть граница. И даже не догадываемся, что граница – мы сами.

Удав склонил плоскую голову на другой бок и снова окинул Мартышку испытывающим взглядом.

— Есть еще один этап в осознании тела, который позволяет отделить границу света от самого света и помыслить границу так, как будто есть только граница и нет никакого света.

— Ну да! – только и смогла сказать вконец оторопевшая Мартышка.

— И очень просто, – невозмутимо продолжал Удав, – смотри.

Он провел кончиком хвоста прямую линию на песке.

— Когда мы чертим линию, мы думаем только о том, *что* мы чертим, и больше ни о чем.

Удав прочертил еще несколько линий. Мартышка внимательно проследила за хвостом Удава, а потом прошептала

— Я тоже думаю только о том, *что* ты чертишь.

— Вот! – Удав победно задрал хвост кверху.

— Нет, – вдруг всполошилась Мартышка, – верни, пожалуйста, хвост на место.

— Что? – не понял Удав.

— Порисуй им еще...

— Но зачем? – поразился Удав.

— Как только ты перестаешь чертить, я перестаю думать.

— Ты что, думаешь моим хвостом? – возмутился Удав. Он открыл рот, видимо, чтобы объяснить, что он думает об уме Мартышки, но так и замер с открытым ртом.

— Но я тоже, – с ужасом глядя на свой хвост, просипел он, – я тоже думаю, когда рисую. Но черт возьми, я же все-таки головой думаю, а не хвостом!

Удав впал в совершенное недоумение. Он тупо возил хвостом по песку и бессмысленно повторял: «прямая», «прямая»...

И тут подал голос Попугай.

— Понять, что такое «прямая», значит провести ее, – бесстрастно проскрипел он.

Удав вздрогнул и медленно поднял на Попугая глаза мученика.

— Именно, именно так! «Прямая» – не неподвижная идея! Понимать значит проводить. Не могу же я заранее знать, что такое «прямая», если ни разу не проводил ее! Да, да, знать значит знать как построить. – Удав посмотрел прямо в глаза Попугаю:

— И ты хочешь сказать, что не понял, что сказал?

— Я понял, – просто сказал Попугай.

— Но ты ведь не понимаешь того, что говоришь! – загремел Удав.

— Не понимаю, – снова согласился Попугай.

От бешенства Удав уже ничего не мог сказать и только прошипел:

— Но ты же понял то, что сказал про прямую...

— Видишь ли, – неожиданно расфилософствовался Попугай и даже доверительно наклонился к Удаву, – я, конечно, не понимаю того, *что* я говорю, но я понимаю, что я *говорю*.

От слов, а еще больше от поведения Попугая Удав совсем потерялся и только переспросил шепотом:

— Как?

— Ну, конечно, – расхохоталась Мартышка, – он не знает смысла слов, но слова-то он знает! А это то же самое, что проводить линию и *этим* понимать, *что* такое «линия».

— Ну, да, не речь, а сплошные фигуры речи, – пробормотал приходящий в себя Удав. Ему было немного стыдно за сцену, которую он устроил Попугаю, поэтому он напустил на

себя строгость. – Значит что же? Значит, я не удерживаю в уме смысл «прямая» и поэтому провожу прямую хвостом, а я удерживаю в уме «прямую» *тем способом*, что провожу ее хвостом.

— Ага, – весело согласилась Мартышка. – И у твоего ума нет другого способа понять, что такое «прямая», как только посредством хвоста.

Удав подозрительно покосился на Мартышку, не смеется ли она над ним. Но Мартышка не думала смеяться. Наоборот, было видно, как нравится ей такой способ понимания. Она выписывала в воздухе фигуры и сосредоточенно произносила:

— Пря-мая, кри-вая, ло-ма-на-я, а вот ок-руж-ность, а вот...

На всякий случай Удав уточнил:

— Не посредством хвоста, а посредством *движения* хвоста.

— Конечно, конечно, – охотно отозвалась Мартышка, – все дело в движении. Вот я провожу круг... Но ведь ум все равно перее тела, – оборвала себя Мартышка. – Потому что это ум движет телом.

— Конечно, ум. Кто же еще? Но все дело в том, что ум не отличает себя от движения тела.

— И прекрасно, и не надо ничего отличать. И так все понятно, – пропела Мартышка, продолжая с увлечением рисовать в воздухе.

## IX

Удав долго смотрел на упражнения Мартышки, а потом задумчиво произнес:

— Понимаешь, тут есть одна закавыка. Беда не в том, что ум поглощен телом...

— Движением тела, – резонерски поправила Мартышка.

— ...движением тела, а в том, что тело в своем движении полностью поглощено тем, *что* оно чертит – прямую или кривую. Получается, что когда мы «думаем телом», мы сознаем только то, *что* тело рисует: сознаем прямую, кривую

или ломаную. Сознаем фигуру, форму, а *тело как форму* не сознаем.

— Ну зачем еще что-то сознавать? – Мартышка с укором посмотрела на Удава. – Если я знаю формы, знаю прямую, ломаную, округность, ну зачем мне знать еще и «свое тело как форму»?

— А затем, – менторски продолжал Удав, – что форма – всегда форма чего-то. И если ты не будешь сознавать свое тело как форму, то форма превратится в *форму вещей*.

— Неужели? – не сдавалась Мартышка. – И как же это она превратится? Откуда вообще могут взяться вещи в таком чудесном, волшебном мире форм? – видно было, что сама мысль о вещах кажется Мартышке отвратительной.

— Для этого достаточно остановить движение, – просто сказал Удав. – Пока ты ведешь прямую линию, ты только понимаешь, что такое «прямая», но если ты остановишься и посмотришь на построенный тобой отрезок, окажется, что он отграничивает синее от красного. Или ты можешь раз за разом вычерчивать один и тот же круг, чтобы понять, что такое «круг», но если ты посмотришь на него как на законченную, готовую фигуру, то увидишь синий круг на фоне красного или красный на фоне синего.

Мартышка внимательно выслушала Удава и повернулась к нему спиной.

— А я не хочу останавливать движение и не хочу знать никаких вещей, – решительно заявила она, продолжая рисовать воображаемые формы.

— Но Мартышка... – Удав замолчал и только ошарашено смотрел в спину Мартышке. Так, наверное, продолжалось бы долго, но Мартышка сама вдруг прекратила свой замысловатый танец и обернулась к Удаву.

— Ну хорошо, – всем своим видом Мартышка давала понять, что снисходит до низменных рассуждений Удава, – ты говоришь, что если остановиться, то формы, такие чистые и прекрасные, станут формами вещей?

— Да, – облегченно вздохнул Удав.

— А на самом деле это не так, и нам только так кажется?  
На самом деле не красное ограничивает синее?

— Конечно, нет. Откуда взяться цветам, если нет формы?  
Сначала должна быть форма, а уже потом цвета.

— А форма – это я?

— Ты-ты, – заверил Удав.

— И я не знаю об этом?

— В том-то и дело.

— Действительно обидно, – решила Мартышка. – Ну что же, тогда давай будем сознавать тело как форму.

Она помолчала немного и продолжила:

— Тогда первой такой формой будет «бытие»... Ты говорил, Удав, что «бытие» получается потому, что мы уже признаем тело формой, но еще не отличаем себя от этой формы.

— Да, да, при черчении ты не только не отличаешь ум от тела, но и тело от фигуры. А когда мыслишь «бытие», то признаешь *тело*, которое не то же самое, что фигура. Тело уже отличается от фигуры, но ум еще не отличается от тела.

Мартышка замерла в недоумении. Все-таки она никак не могла выбрать между фигурой и телом. Ей ужасно жалко было расставаться с выписыванием фигур, и манило сознание восхитительного «бытия». Она даже всхлипнула.

— Но мы же сначала чертим линии и фигуры, а уже потом занимаемся рефлексией и познаем «бытие», – капризно заметила она. – Что же, мы забываем, что видели круг и вместо круга видим «бытие»?

— Пойми, – терпеливо растолковывал Удав, – рефлексия – это совершенно иной взгляд на вещи. И мы обязательно придем к «кругу», только другим путем. И сейчас ты расстаешься не с «кругом», а с непосредственностью, с детством.

— То-то и обидно, – снова всхлипнула Мартышка. Ей стало ужасно жалко себя.

Но Удав смотрел холодно.

— А не хочешь, так и не надо. Только, помнится, кто-то очень обижался...

— Да, да, – спохватилась Мартышка. Она два раза выдохнула и как будто бросилась в воду. – Давай рефлексировать!

— Так вот, рефлексия – это другой способ понимания. Одно дело, ты понимаешь то, *что* видишь, а другое – когда понимаешь, что *видишь*, или понимаешь, что *ты* видишь. Но при этом *ты* – тот, который понимает, осознает свое тело, – совпадает с этим понимаемым телом.

— Ага, – как всегда загорелась, забыв об остальном, Мартышка, – значит, я знаю, что мое тело создает форму и является формой, но еще не знаю, что я, то есть душа, двигаю телом и вообще превращаю тело в форму. Я думаю, что я – тело, которое создает форму.

— Совершенно справедливо, – похвалил Удав.

— И то, что я черчу и вижу – это «бытие». Я черчу «бытие»!

— Умница! – улыбнулся Удав.

— А потом? – не унималась Мартышка.

— А потом ты понимаешь, что ты – душа, мысль, которая правит телом и в которой по-настоящему находится форма «что-то».

Мартышка несколько оторопело уставилась перед собой. Потом медленно-медленно выговорила:

— Я мыслю «бытие»... Я мыслю «что-то»... Я не понимаю, Удав, – вскинула она глаза, – я, то есть *моя душа*, совпадает с этим «что-то» или все-таки отличается от него?

Мартышка хотела еще что-то добавить, но запнулась. Она поняла, что ее не слушают. Удав растянулся на песке, блаженно закрыв глаза и, размеренно смакуя каждое слово, повторял:

— Я знаю себя. Я знаю себя как форму. Я форма. Я источник всякого движения. Я со-зер-ца-ю себя.

— Слушай, ты, источник движения, – Мартышка послушала-послушала и, наконец, пнула его, как лежалое бревно, – ты сейчас уснешь!

— Не мешай, – отрешенно отозвался Удав, – я наслаждаюсь. Разве ты не понимаешь, как прекрасно созерцать себя?!

— Ничего я не вижу в этом прекрасного! – отрезала Мартышка.

— Но почему же, почему?

— Да потому, что я чувствую, что совпадаю с формой «что-то». Мое «я» совпадает с формой «что-то».

— Так это же и прекрасно! – Удав совершенно растворился в блаженстве и благодушно-нехотя откликнулся на возражения Мартышки. Он даже слегка раскачивался из стороны в сторону. – Что же тут может быть плохого?

— А то, – азартно заговорила Мартышка, – что душа не может ни с чем совпадать! Иначе она перестанет действовать. Она замрет, уснет и... и... пропадет! – выпалила она.

Удав перестал раскачиваться и, раскрыв глаза, с некоторой досадой посмотрел на Мартышку.

— Почему это перестанет действовать? Душа превращает тело в форму. Душа создает, творит форму «что-то». Разве не так?

— Да, превращает, да, творит, – Мартышка упрямо насупилась. – Но это она творит *другое*, творит тело и... телом. А то, *что* в самой душе, она не творит.

Удав подумал и нехотя процедил:

— Да, не творит. Да, – отчего-то вдруг рассердился Удав, – да, *себя* душа не творит! И зачем? Как вообще душа может изменять себя? Для этого она должна отличаться от себя. А как «я» может отличаться от «я»? Получается, что «я» – это я и я – это не я!

Мартышка притихла под напором Удава и даже присела и теперь совсем не была похожа на ту Мартышку, которая только что смело пинала Удава. А Удав продолжал греметь.

— Высшая истина в том, что я обнаруживаю себя, собственное существование. Я есть я! Я равен самому себе!

Мартышка совсем скорчилась перед нависшим над ней Удавом, но, зажмурившись, успела пролепетать:

— Но ты ведь равен не себе, а той форме, которую ты мыслишь, форме «что-то». Получается «что-то» есть «что-то». А при чем здесь ты?

## Х

Этого Удав не ожидал. Он застыл с открытым ртом, глаза его бессмысленно выпучились, и хотя, надо признать, по ходу разговора он не раз выглядел глупо, так смешно и нелепо он не выглядел никогда.

— Но, может быть, тогда я начало и принцип всякого «что-то», причина всякой определенности? – растеряно спросил он у Мартышки, и гордые слова «начало» и «принцип» прозвучали жалобно и безнадежно.

Мартышка тоже жалостно посмотрела на Удава и сокрушенно покачала головой.

— Ты же сказал, что равен себе, а равное себе, мне кажется, не может что-то двигать.

— Двигатель не может не двигаться! – громко возвестил Попугай, в очередной раз заставив всех подскочить.

— Что ты раскричался! – напустилась на него Мартышка и даже замахала лапами. – И так понятно...

— Да я ничего, – сразу понизил тон Попугай, – я только про противоречие... – В его голосе (кто бы мог подумать!) прослушивались извиняющиеся нотки.

Глядя на эту трогательную сцену, Удав совершенно успокоился и даже весело заявил:

— Каюсь, мне трудно, очень трудно отличить себя от мысли, которую я мыслю сейчас. Ведь я и есть мысль. Но как возникла мысль? – Удав немного подумал и продолжал, – сначала я знаю себя как тело – и тогда я *вижу* «что-то». Потом я знаю себя как душу – тогда я *мыслю* «что-то».

— Да, и знаешь, что мне больше всего нравится, Удав? – подхватила Мартышка. – Что тело образует, можно даже сказать, «делает» предмет, потому что делает предмет...

— Предметом, – подсказал Удав.

— Да, делает предмет предметом. А душа «делает» тело, то есть делает тело... телом.

— Делает тело телом, – кивнул Удав.

— Просто замечательно, – Мартышка округлила глаза, – что и тело, и душа что-то делают, живут... *бодрствуют*.



— Еще как бодрствуют! – подхватил уже Удав. – Посмотри, Мартышка: я сознаю свое тело – и вижу «бытие». Правильно?

— Правильно.

— А что, по-твоему, पहले? Что сначала, а что потом?

— Трудно сказать... Наверное, одновременно: я сознаю тело и сразу вижу «бытие».

— По времени, конечно, одновременно. Но по смыслу-то я сознаю тело, а уже вследствие этого вижу бытие.

— Да, пожалуй.

— А скажи, сознание тела остается, когда я вижу «бытие»?

Мартышка было призадумалась – и фыркнула.

— Не говори глупости, Удав. Тело – форма предмета. Если исчезнет форма, исчезнет и предмет. И ты же сказал, что по времени тело и предмет совпадают.

— Именно! – подтвердил Удав. – Душа делает тело формой, и пока мы сознаем тело, мы видим «бытие», «что-то». Сознать тело и есть способ видеть «бытие».

Удав и Мартышка посмотрели друг на друга.

— Значит, – усмехнулась Мартышка, – тело не просто образует предмет, а остается... как сказать...

— Постоянным условием для него.

— Да, да, вечно бодрствующим стражем... Я этого не поняла сначала, – задумчиво проговорила Мартышка.

— Я тоже, – отозвался Удав. – А теперь посмотрим, что происходит в душе. Логика такая же: я сознаю себя мыслью – и мыслю «бытие». Сначала сознаю себя мыслью, мышлением – и вследствие этого мыслю «бытие». Но мыслить «бытие» я могу только тогда, когда сознаю себя мыслью.

— Ага, – прищурилась Мартышка, – мысль здесь и форма, и предмет!

— Ну да, – автоматически согласился Удав, но примолк и странно посмотрел на Мартышку.

— Ты думаешь? Но ведь когда мы видим «бытие», тело тоже и форма, и предмет. А правильнее сказать, что тело создает предмет, для которого служит формой.

— Ну, если совсем правильно, – заметила Мартышка, – то душа создает тело, которое создает предмет и держит его как на вытянутых руках.

— Да, а когда мы сознаем душу, оказывается, что душа держит тело как на вытянутых руках, – Удав даже не заметил, что перешел на Мартышкин язык метафор. – Ведь у тела и души один и тот же предмет. Но когда я сознаю душу – это значит, что я знаю, что сознаю тело.

— И что, совсем нет какого-то отдельного мысленного предмета?

— Нет. Есть только знание того, что предмет образован мыслью. Не телом, а душой.

— Значит, знать себя мыслью – это знать, что знаешь тело?

— Конечно.

— И по смыслу так: я знаю тело – и вижу «бытие»; я знаю, что знаю тело – и мыслю «бытие», – это Мартышка уже не спрашивала, а констатировала как факт. – И вся эта конструкция из форм – чувственная форма, мысленная форма – не исчезает в предмете, а мыслится вместе с ним. Как я люблю жизнь! – несколько неожиданно закончила Мартышка.

Но Удав не был удивлен.

— Конечно, форма – это действие. Как это ты хорошо сказала: *образование* предмета. И все-таки ты была права – и тело, и мысль предметны. Пусть мысль сама создает свой предмет, тем не менее, она предметна, она мысль *о чем-то*.

— Да разве может быть иначе? – Мартышке вдруг стало ужасно стыдно за то, что она пинала Удава.

## XI

— Давай начнем с этого места: я знаю, что знаю тело – и вследствие этого знаю «бытие», – Удав стал похож на кота, подкрадывающегося к мыши, – в этой, как ты говоришь, конструкции чувственная и мысленная формы составляют единое целое. Мысленная форма как бы надстраивается над чувственной. Но кроме того, мысленная форма еще и знает себя как часть этого целого.

Мартышка подумала.

— Я знаю, что знаю тело... Да, действительно, мысль сознает себя как часть конструкции из чувства и мысли.

— Мысль не только отличает себя от тела, – продолжал Удав, – но в известном смысле отличает себя от себя же, потому что сознает себя частью конструкции.

— Раз сознает себя, значит отличается от себя, – согласилась Мартышка.

— И ты не забыла, конечно, что форма – и чувственная, и мысленная – логически первее предмета.

— Угу, и держит его как на вытянутых руках, – серьезно кивнула Мартышка.

— Тогда давай сделаем еще один шаг: мысль сознает себя мыслью. Не той мыслью, которая мыслит тело, а просто мыслью. Я знаю, что знаю.

— Я знаю, что знаю, – медленно, пытаюсь понять, повторила Мартышка.

— Я знаю себя знающим – и все!

— То, *что* я знаю, уже не «бытие», а я сам? И что такое «я сам»?

— Мысленная форма, – коротко ответил Удав.

— Форма без всякого предмета? – совершенно изумилась Мартышка.

— Да. Не знаю «бытие», а просто *«знаю, что знаю»*.

Мартышка была совсем сбита с толку. Глядя на нее, Удав расхохотался:

— Ты же сама не хотела никаких вещей, а одни только формы. А теперь ты еще и *знаешь*, что ты форма.

— Знающая себя форма, – протянула Мартышка. – Раньше-то было просто: я рисовала фигуры – круг, квадрат... А теперь я стою и знаю, что я форма.

— Зато ты кое-что узнала о себе.

— Кажется, слишком много. Я чувствую, что я – что-то сложное, какая-то длинная конструкция из форм, но не могу ее ухватить ...

— Я тебе помогу. Только двигается теперь надо не «снизу вверх», а наоборот, «сверху вниз».

— Мне все равно, – мрачно заметила Мартышка, – хоть вниз головой.

Удав ухмыльнулся.

— Раньше было как? Сначала я знаю тело – и вижу «что-то». Потом я знаю себя как мысль, как знание – и знаю «что-то». Одновременно это означает, что я знаю, что знаю тело. Затем в «знаю, что знаю тело» я выделяю «знаю, что знаю» – и мыслю мысленную форму без предмета. Можно сказать и так: знаю, что знаю форму.

— Какую форму? – перебила Мартышка.

— Прекрасный вопрос, – похвалил Удав. – Видишь ли, форма – это ведь не конкретная какая-то форма, не круг и не квадрат, а форма вообще, определенность как таковая. Когда мы думаем: «это», «вот», «есть», то думаем, что имеется *определенность*, и все. А раз форма – просто определенность, то и предмет, который она образует, тоже *просто предмет*. Не красный и не синий: все, что мы о нем знаем, это то, что он *есть*. Именно это мы имеем в виду, когда говорим, что *знаем «бытие»*. А знаешь, почему так получается?

— Нет.

— Потому что в знании «бытия» знание, форма определяет предмет. Форма определяет, а предмет получает определение. При этом сама форма никак не определяется.

— Ага, – догадалась Мартышка, – когда мы знаем, что знаем форму, – уже сама форма получает определение, становится не просто формой, а известно какой формой: кругом или квадратом.

Несмотря на свою догадливость, Мартышка оставалась угрюмой и какой-то неподвижной. Удав внимательно приглядывался к ней, удивленно вздернул брови и продолжал.

— Так мы двигались «снизу вверх». А теперь я сначала знаю, что знаю форму. Потом я знаю форму, то есть являюсь мыслью о форме. Одновременно это означает, что я знаю, что мыслю свое тело. А затем я мыслю тело, то есть вижу или черчу форму.

И тут Удав понял, что для бедной Мартышки «стоять и знать, что ты форма», означало буквально окаменеть, и сейчас она изображала собой статую.

— И самое интересное, – вдруг вымолвила Мартышка, так что Удав невольно вздрогнул от неожиданности, – самое интересное, что все эти три формы: «знаю, что знаю», «знаю» и «вижу», существуют одновременно.

— Совершенно справедливо, – с некоторой опаской скосившись на Мартышку, подхватил Удав, – это по смыслу одна форма переее другой, а другая – третьей, а так они строго одновременны. Видеть, знать и знать, что знаешь – одно и то же.

— Замечательно, просто замечательно, – искренне, но откуда-то издалека произнесла Мартышка, – это самое настоящее бодрствование, которое мне так нравится. Слушай, Удав, – осеклась она, – я что, так и буду... стоять?

Взглянув на окаменевшую Мартышку, Удав чуть не расхохотался, но спохватившись поспешил успокоить.

— Осталось совсем немного. Главное понять, что когда ты знаешь, что знаешь форму, ты не только мыслишь форму, но и отличаешься от нее, как мыслящий отличается от мыслимого. Ты властвуешь над формой!

— Прекрасно, – сказала Мартышка, – и что я с ней делаю?

— Ты ее... созерцаешь, – сказал Удав и похолодел, вспомнив про свой первый опыт созерцания.

— Но, послушай, – Удав смутился под суровым взглядом Мартышки, – теперь же ты отличаешься от того, что созерцаешь, ты не совпадаешь с предметом созерцания.

— Если я не совпадаю с предметом, – отчеканила Мартышка, – я должна что-то с ним делать! Не правда ли? – ехидно добавила она.

— Должна, – упавшим голосом согласился Удав.

— Когда я, а точнее, *ты* совпадал с предметом созерцания, ты еще мог заснуть, только я тебе не дала этого сделать, о чем теперь горько сожалею, – продолжила Мартышка. – Но теперь, когда ты отличаешься от предмета, ты уже не можешь заснуть. Ты обязан знать, что делать с этим предметом!

— Но, может быть, его все-таки можно созерцать: знаю, что знаю...

— Если «знаю, что знаю», то тогда «знаю, что знаю, что знаю» и «знаю, что знаю, что знаю, что знаю» и так до бесконечности, – возвестил Попугай и захлопал крыльями.

— Вот! – безжалостно подвела черту Мартышка. – На всякое твое «знаю, что знаю» найдется еще одно «знаю». Итак, ты обязан знать, что делать с предметом.

— Обязан. Но не знаю. Не имею ни малейшего представления, – Удав замолчал и сам стал похож на изваяние. Так они и стояли, закованые, друг против друга и представляли бы самое забавное зрелище, если бы было кому смотреть...

## XII

— Все очень просто, – в голосе Попугая слышалась неожиданная безмятежность. – Нужно на самом деле забыть, что форма связана с предметом и различать саму форму.

— Как это – различать форму? – поразился Удав.

— Нужно начать с самой простой формы. Обязательно с самой простой. Самое важное – порядок форм, – каркал, как пел, Попугай. – Например, «прямая» – самая простая пространственная форма. Затем надо усложнить ее – и ровно на один дополнительный признак. Например, «ломаная» – это «прямая» и еще одна добавленная к ней «прямая».

— А почему все-таки нужно начинать с самой простой формы? – перебила Мартышка.

— Потому что «прямая» – еще никакая не определенность. Она ничего не добавляет к вашему «бытию», или «что-то», и она такая же простая, как просто определенность. Но, – Попугай воздел крыло к небу, – она мыслится независимо от предмета.

Мартышка понимающе кивнула, а Удав только крякнул.

— Если уж хочешь самый простой признак, – ревниво заметил Удав, – то можешь просто удлинить свою прямую.

— Хорошо, – сразу согласился Попугай, – пусть сначала будет отрезок, а потом более длинный отрезок. Что мы можем сказать о них?

— Ясно что, – хмыкнула Мартышка, – что один из них длиннее другого.

— Не совсем так. Скорее мы можем сказать, что отрезки *разные*.

— Действительно, – удивился Удав. – А почему?

— Потому что признак, различающий отрезки, один. А когда есть только один признак – он только различает предметы, а не показывает, в чем именно состоит различие.

— То есть ты хочешь сказать, – протянул Удав, – что начертив второй отрезок длиннее первого, мы не поняли, что он длиннее?

— Мы поняли, что начертили что-то «другое» – и все, – отрезал Попугай.

— Но, послушайте, – ввязалась в разговор Мартышка, – если второй отрезок неизвестно чем отличается от первого, то как же вы говорите, что у него есть какой-то отличительный признак? Если признак есть, он не может быть никаким!

— Понимаешь, в чем дело, – Попугай объяснял основательно, не торопясь, – признак у второго отрезка есть, но он не осознается *как признак*. Мы второй отрезок понимаем *целиком* как «что-то другое».

— Но «другое» в каком смысле? – не отставал Удав.

— В каком смысле... – на мгновение задумался, как бы споткнувшись, Попугай. – Хорошо, сейчас объясню. Если существует только один отрезок, то мы ведь даже не можем сказать, что у него есть длина. Он просто есть – и все. Чтобы появилось само *понятие* длины, необходимо сравнить между собой *две* разные длины. Так?

— Ну, так, – опять удивился Удав.

— Раз длина появляется не вместе с отрезком, а после – при сравнении двух длин, то назовем длину *свойством*, присущим отрезку, – методически развивал Попугай. – Двух отрезков вполне достаточно, чтобы это свойство появилось и стало совершенно ясным. Значит, мы можем сказать, что у нас не просто два разных отрезка, а два отрезка, разных *по длине*.

— Ну вот, значит, все-таки разные в каком-то смысле – один длиннее, другой короче. Это понятно, – довольно пробасил Удав.

— Но при этом, – невозмутимо продолжал Попугай, – сравнивая отрезки по длине, мы сравниваем их целиком, то есть не выделяем во втором отрезке ту часть, *на которую* он длиннее первого отрезка. Получается, что второй отрезок просто «длиннее» первого, а два отрезка – просто «разной длины».

Попугай откашлялся. Слушали его со всем вниманием.

— А чтобы у второго отрезка вычленить признак, – продолжал Попугай, – этому признаку нужно, в свою очередь дать какой-нибудь отличительный признак.

— Ага, – совершенно как Мартышка подхватил Удав, – начертить третий отрезок длиннее второго!

— Можно и так, – согласился Попугай. – Теперь второй отрезок получил определение.

— Какое? – Мартышка, казалось, была целиком вовлечена в странную игру, где правила формировались по ходу самой игры. – Ведь отличительным признаком второго отрезка было то, что он «длиннее» первого. А теперь оказалось, что «длиннее» может быть двух видов: «длиннее» и «еще длиннее». Значит, «длиннее» мы можем понять в сравнении с «еще длиннее».

— А раз мы поняли признак «длиннее», – продолжил Удав, – то можем *по признаку* отличить второй отрезок от первого: первый «длинный» в том смысле, что имеет, собственно, одно свойство – длину, а второй «длиннее».

— Значит, чтобы отличить второй отрезок от первого... – увлеченно затараторила Мартышка.

— По признаку, определенно отличить, – уточнил Удав.

— Да, да, чтобы по признаку отличить второй отрезок от первого, нужно по признаку отличить третий отрезок от второго. Получаются сразу три отрезка, по признаку отличные друг от друга.



— Получаются три признака, отличные друг от друга, а *потом уже* три отрезка, отличные по признаку, – веско заметил Попугай.

— Ну, да, – согласился Удав, – ведь «еще больше» – это та часть третьего отрезка, которой он превосходит второй, и она относится к «больше», то есть к той части второго отрезка, которой тот превосходит первый...

— А у первого отрезка признака нет, но отсутствие признака тоже является признаком! – довольная собой, заключила Мартышка.

Но Удав, поглощенный новой для него материей – отношением форм, – даже не заметил ее успеха.

— Выходит, что у каждого предмета мы вычленили часть, и эти части относятся друг к другу ...

— Мы вычленили части на том основании, что они относятся друг к другу, – спокойно поправил его Попугай.

— Вычленили части *на том основании*, что они относятся друг к другу, – покорно повторил Удав, – а потом, установив отношение частей, мы на этом основании устанавливаем отношение предметов.

— Вычленение частей и установление отношения частей – одно и то же. А следующим шагом устанавливается отношение предметов, – подтвердил Попугай.

— Но послушайте, – снова встряла Мартышка, – то, что мы вычленяем, это ведь совсем не части. У отрезков и частей-то нет.

— Совершенно справедливое и своевременное замечание, – похвалил Попугай. – Мы должны были говорить не «части», а «признаки».

И тут же методично объяснил:

— Часть отличается от других частей предмета, а признак устанавливает отношение между предметами.

Попугай строго посмотрел на собеседников

— Вы не забыли, что предметы у нас теперь – формы, не связанные с вещами?

— Да не забыли, не забыли, – отмахнулась Мартышка. – Ты скажи лучше, почему это части не могут сравнивать и различать – хоть вещи, хоть формы? Если у предметов разные части мы говорим: предметы разные. А если части одинаковые – одинаковые предметы. А еще предметы бывают похожие: это значит отчасти одинаковые, отчасти разные.

— Нет, нет, Мартышка, – Удав терпеливо прикрыл глаза, – это очень старая глупость. Части, или, как еще говорят, свойства, не устанавливают отношений – никогда и никаких. Если мы о чем-то говорим «одинаковое», то имеем в виду, что это *одно и то же*. И два «одинаковых» предмета – попросту один предмет. А когда мы говорим про «разные» предметы, значит, у них нет ничего общего, и они никак не связаны между собой, *безотносительны*. Так и с частями. Если у предметов какая-то часть одинаковая, значит, эта часть у них *общая*, а если части разные, то предметы не имеют между собой ничего общего. Ну, а про «схожесть» ты все сама сказала: она сводится к одинаковому и разному...

— Так что же, – Удав обернулся к Попугаю, – ты хочешь сказать, что у «чистых», не связанных с вещами форм нет частей, одни только признаки?

— Ну почему... Есть и свойства, и части, только они возникают на основании признаков.

— И формы выстраиваются сначала по признаку, потом – признаку признака и так далее?

— Несколько сложнее. Ведь первый признак, «длиннее», появляется вместе с «еще длиннее». Связываются сразу три формы. Значит, и следующий шаг построения должен заключать три формы, или признак и признак признака.

— Да, пожалуй, – пробормотал Удав, – но... как?!

— А как мы рассуждали? «Длиннее» имеет два варианта – «длиннее» и «еще длиннее». И это различие «длиннее» и «еще длиннее» и дает нам сам смысл «длиннее», которого раньше не было. А вместе со смыслом «длиннее» возникает и смысл «длины», потому что понятие «длина» может появиться лишь из сравнения двух разных длин. Не так ли?

— Так, – входя в роль ученика, поддакнул Удав.

— Значит, у нас есть последовательность: «длина» – «длиннее» – «еще длиннее», где «еще длиннее» является разновидностью и признаком «длиннее». А между тем «еще» имеет свой, собственный смысл, который мы не заметили. Это сравнение двух сравнений: если второй больше первого, то третье больше второго. Речь теперь идет не о длине, а о прибавке к длине, и прибавки сравниваются так же, как раньше сравнивались длины. В таком случае «еще больше» будет *признаком*, который отличает *одно* «больше» от *другого* «больше».

— То есть снова так же, как было с отрезками, когда «больше» отличало «одно» от «другого»? – уточнил Удав.

— Вообще-то «одно больше» и «другое больше» – не то же самое, что «одно» и «другое», потому что добавляется новая определенность – определенность сравнения, различия. Но ты прав, история повторяется: про «еще больше» можно сказать только то, что это другой случай «больше». И чтобы узнать что-то еще, нужно уточнить, *насколько второе «больше» больше первого «больше»*. Например, «немного больше» или «значительно» больше.

— И «немного» и «значительно» будут признаками к признаку «еще больше», – заключил Удав.

— Да, получается последовательность «больше» – «еще больше» – «значительно больше», где «значительно» служит разновидностью и признаком «еще».

— Все, все, все! – Мартышка замотала головой. – Никаких больше «последовательностей»: считайте, что я все поняла.

— Хорошо, – пожал плечами Попугай, – а о чем будем говорить?

— Прежде всего, я хочу кое-что уточнить для себя, – сказал Удав и почему-то повернулся к Мартышке. – Вот Попугай прекрасно показал, как различать формы, – Удав примирительно покосился на Попугая. – Но ты заметила, как он двигался? Сначала отрезок, потом отрезок длиннее, и «длиннее» служит признаком, отличающим второй отрезок от первого.

— Что же тут можно не заметить? – хмыкнула Мартышка.

— А то, что понять, что у второго отрезка есть признак, можно только если сравнивать его с первым отрезком. А для этого отрезки должны мыслиться *одновременно*.

— Ну, да...

— Значит, движение происходит не так: первый отрезок, потом второй отрезок; а так: сначала первый отрезок, потом первый отрезок в отношении ко второму. А третий отрезок, если помнишь, отличался от второго не признаком, а признаком признака, и рассуждение было такое: «длиннее» может быть двух видов – «длиннее» и «еще длиннее».

— Значит, – сообразила Мартышка, – третий отрезок должен мыслиться вместе со вторым, который мыслится вместе с первым. «В доме, который построил Джек», – Мартышка улыбнулась. – Получается, что первый отрезок разстроился.

— Сначала раздвоился, потом разстроился, – соглашаясь, кивнул Удав. – Все три отрезка мыслятся одновременно *как части одного целого*.

— А скажи, пожалуйста, ведь отношение третьего отрезка ко второму будет отношением к отношению? – почему-то кокетливо спросила Мартышка, глядя на Удава.

— Нет, не будет, – неожиданно вступил Попугай.

— Почему? Было бы красиво...

— Красиво, но не своевременно.

— А почему не своевременно?

— Потому что не очевидно, что отрезки связаны признаками.

— Как не очевидно?! – опешил Удав. – Ты же говорил, что в мире «чистых» форм существуют только признаки.

— Значит, мы еще не добрались до «чистых» форм, – холодно рассудил Попугай. – Смотрите сами. Сначала второй отрезок становится «другим» по отношению к первому...

— Так же, как первый становится «другим» по отношению ко второму, – поддакнула Мартышка.

— Да, но что это означает с точки зрения отношения, которое их соединяет?

— Или различает, – не унималась Мартышка.

— Или различает. Чем задается это отношение? Признаком. Но ведь признак еще не отличен *как признак*. Значит, отрезки соотносятся не признаком, а соотносятся *целиком*, как просто *разные отрезки*. Так?

— Так, – Удав подумал немного. – Конечно так. Признак создает отношение отрезка к другому отрезку, но не отличается от самого отрезка.

— Потом, вместе с третьим отрезком отношение становится определенным: *длинный, длиннее, еще длиннее*. Но выходит, что второй отрезок длиннее первого на какую-то свою часть, а третий длиннее второго на какую-то свою часть.

— Но у отрезков нет частей, – заметила Мартышка.

— У отрезков *не было* частей, – повернулся к ней Попугай, – пока мы не сравнили их между собой.

— Не было... Значит, сначала мы ставим отрезки в какое-то отношение, а *потом только* делим их на части, – удивилась Мартышка.

— Мы устанавливаем отношение по признакам и только *потому* делим на части.

— Но признаки не отделимы от частей, – вступил Удав. – Сначала признак был неотделим от всего отрезка, а теперь неотделим от его части.

— Сначала отрезки соотносились *целиком*, а теперь – по частям. Но все равно не по признакам. Хотя все делали именно признаки. Я знаю, как бы ты это назвал, – Мартышка прищурилась на Удава. – Ты бы сказал, что признак строит отношение, но не сознает, что строит отношение. И не сознает себя признаком. Интересно... Я думала, что мы сразу строим признаки и отношения, а оказалось, что строить-то строим...

— А оказалось, что сначала у нас отношение является отношением самих форм. То есть отношение ничем не отличается от *относящихся между собой отрезков*. Зато потом, когда отношение становится отношением частей, отношение уже *отличается* от относящихся форм. Но не до конца, потому что не отличается от частей этих форм. А раз так, –

Удав имел такой вид, как будто удивился самому себе, – раз отношение отличается от отрезков, то мы можем делать следующий шаг: помыслить отношение признаков самих по себе.

— Не отношение отрезков? И не отношение частей отрезков?

— Просто «длина» – «длиннее» – «еще длиннее» без всяких отрезков. И то, что мы сознаем, между прочим, и будет *отношением отношения*.

Мартышка вздохнула.

— Но послушай, Удав. Ведь просто отношение, без того, что относится, – это же... эфир... не знаю... дуновение воздуха. Этого просто не может быть!

— Но почему? Есть же мы, которые этим... дышат, – несколько неожиданно для самого себя ответил Удав.

Мартышка мечтательным, невидящим взглядом посмотрела вдаль, а потом виновато обернулась к Удаву.

— Милый, дорогой Удавушка, можно я задам тебе один вопрос? Нет, я, конечно, понимаю, что мы не созерцаем отношение само по себе. Нельзя же созерцать воздух?... Наверное, это и вправду похоже на дыхание. Но все-таки, зачем мы это делаем? Есть ли в этом еще какой-то смысл, кроме... дыхания?

Удав лукаво улыбнулся в ответ Мартышке и самым добродушным образом заявил

— Есть, Мартышка. Смысл в том, что теперь отношение отрезков будет формой для...

— Не может быть! – что есть духу завопила Мартышка. – Это что же? Как я построю признаки, таким и увижу мир?

— Мир ты увидишь не так, как прежде. В этом мире цвета не будут оттенять и служить границей друг для друга. Цвета будут стоять рядом друг с другом, как части целого. И не будет одного какого-то цвета, а как минимум три.

— Расскажи, расскажи, как это получается? Ведь отношение – это отношение форм, фигур, отрезков, а мир – он красный и синий, твердый и мягкий. Как же?

### XIII

— А вот смотри. Сначала я сознаю отношение признаков...

— Да.

— Осознав отношение признаков, я перехожу к отношению форм, отношению фигур. Но теперь формы относятся друг к другу не непосредственно, а *через отношение признаков*.

— Через отношение признаков, – повторила Мартышка. – А вот так прямо между собой они совсем не соотносятся?

— Ну как сказать? – Удав как-то неопределенно, рассеянно наклонил голову набок. – Они находятся... рядом друг с другом.

— Рядом? – изумилась Мартышка.

— Именно. И чтобы формы находились рядом, между прочим, нужны веские основания. Ты же не поставишь рядом тяжелое и длинное или горячее и длинное. Такое основание дают признаки. Признаки ведь не просто различают формы, а, как ты знаешь, различают по свойству. Второй отрезок не просто другой по отношению к первому: он *длиннее*. Только когда отношение по свойству установилось, мы можем сказать, что формы *рядом* друг с другом, или что формы *отличаются* друг от друга.

— А «отличаться» и «стоять рядом» – это одно и то же?

— Абсолютно. Если мы знаем о чем-то только то, что оно «другое», «иное», «отличное», это и означает, что мы ставим его рядом с тем, от чего оно отлично. Мы не отождествляем одно и другое и в то же время не знаем, в чем именно заключается их различие. Вот и получается: одно рядом с другим.

— Так-то так, но ты же сказал, что второй отрезок длиннее первого. Как же мы не знаем, в чем состоит различие?

— Тут, видишь, какое дело... – Удав немного подумал. – Отношение по свойству устанавливается, когда мы сравниваем признаки сами по себе. Это значит, что отношение мыслится как отношение *признаков*, а не *форм*. Мы как бы забываем о формах и мыслим только отношение признаков.

— Это я уже поняла, – Мартышка не торопила Удава и только внимательно смотрела на него.

— Да. Ты ещё сказала, что отношение признаков – чистый эфир. Отношение без того, *что* относится.

— Вот-вот. А теперь я уже не понимаю: «длиннее» – это эфир или не эфир? – хмыкнула Мартышка.

Удав улыбнулся.

— Если «длиннее» взять как часть отрезка, то, конечно, не эфир. Потому что часть – это реальный пространственный факт: один отрезок на такую-то часть длиннее другого отрезка. Эту часть, так сказать, можно потрогать.

— Ага, – перебила Мартышка, – а когда мы берем признаки, то забываем про отрезки и части и видим только одни признаки. И по ним не видно, *что* короче, а *что* длиннее.

— В том-то и дело, что признаки мы не видим, а мыслим. Признак *несет* в себе смысл «длиннее», но этот смысл *не видно*.

— Как это не видно? Очень даже видно!

— Потому что, когда мы берем признак как признак, мы мыслим *отношение*. Понимаешь, не отношение целых отрезков, не отношение частей отрезков, а *само* отношение, отношение *как таковое*.

Мартышка даже зажмурилась от усилия понять

— «Длиннее» – это отношение. Настолько длиннее или настолько, – она отмерила лапами разные расстояния, – неважно. Все равно «длиннее».

— Да, да, – закивал Удав, – и дело не в том, что мы не знаем, насколько именно длиннее, – мы как раз знаем это очень хорошо. Но как бы не менялся признак, сохраняется один и тот же смысл «длиннее».

— Длин-не-е, длин-не-е... Слушай, Удав, – расширила она глаза на Удава, – а ведь это и есть эйдос, который ясен без всякого образа.

— Конечно, – лукаво улыбнулся Удав. – До сих пор формы были конкретные, зримые. И только когда мы мыслим признаки – мы мыслим идею.



— Значит, идеальное – это отношение признаков, – сформулировала Мартышка.

— Идеальное – это отношение форм как таковое, или отношение признаков, – подтвердил Удав.

#### XIV

— И с этих пор, – вдруг почему-то вкрадчиво и понизив голос продолжал Удав, – *формой восприятия* становятся не *сами формы*: не прямая, не круг и не квадрат, а *отношение форм*.

— Отношение форм... – протянула Мартышка. – Значит, формой восприятия становится не короткий и не длинный отрезок...

— Формой восприятия становится *их различие!*

— Это что же, все, что мы строим: отрезок, потом отрезок длиннее, потом еще длиннее, да вообще всю геометрию – это мы построили не формы восприятия?

— В этом-то и дело. Для восприятия совершенно не важно, какая именно фигура: круг, квадрат или треугольник. Важно то, в чем заключается их различие.

— То есть не важно, *длинный* отрезок или *короткий*, а важно, что один *длиннее* другого?

— Именно. Формой восприятия является их различие, ну, или связь, *отношение*.

— И в чем это отношение состоит?

— В том, что оно есть, что формы стоят рядом друг с другом, что они – разные.

— Ага, а если форма восприятия состоит в различии форм... – медленно, вдумчиво начала Мартышка, как камень в гору ташила.

— То и само восприятие заключается в различении.

Мартышка подумала-подумала и пробормотала себе под нос:

— Ну, да. Свет мы видим потому, что у него есть форма. А если формой восприятия является отношение разных форм, то в чем состоит теперь восприятие?

— В различениях. Вместо одного мы получаем два восприятия, два чувственных впечатления, о которых можем сказать только то, что они «разные»: «одно» и «другое».

Мартышка недоверчиво уставилась перед собой, широко раскрыв глаза.

— Вот я вижу одно, вот другое; я замечаю, что они разные, но не вижу, в чем именно заключается разница...

— Ну конечно. Если бы на свете было только два цвета, ты так бы и видела.

— Значит, это уже не свет, а цвет? – Мартышка вцепилась взглядом в Удава. Ей вдруг ужасно захотелось вернуться в мир красок. Но Удав ответил уклончиво:

— Это еще не цвет, а, можно сказать, первый шаг... предчувствие цвета. «Пред-чувствие» в прямом смысле, потому что речь ведь идет о чувстве, о зрении. И вообще, с чувством все обстоит так же, как было с формами. Да ты слушаешь?

Мартышка стояла, закрыв глаза, и на ее морде самым глупым образом светилось блаженство. Она прошептала:

— Значит, сначала был свет – и ничего, кроме света. И я была границей света, формой света. А теперь я – различие двух форм. И первое, что я чувствую – это предчувствие. Я предчувствую цвет.

Постояв еще немного, Мартышка как будто очнулась и раскрыла глаза.

— Значит что, Удав, если бы было только два цвета, цвета еще бы не было?

— В полном смысле не было бы. Так ты слушаешь про формы?

— Слушаю-слушаю, извини, пожалуйста.

— Так вот, когда мы сравнивали два отрезка, у нас появлялось что? – во-первых, длина, во-вторых, разность длин. При этом длина как свойство была совершенно определенной, а неопределенной была разность длин. В чем заключается разность длин, было не понятно, а в чем заключается длина – понятно. Понятно?

— Понятно, – кивнула Мартышка.

— И сейчас, когда мы сравниваем два чувства, нам ясен цвет как свойство, но не ясно, чем именно различаются цвета. Разницы двух цветов не достаточно, чтобы увидеть цвет.

Мартышка немного подумала.

— Но чтобы перейти к трем цветам, нужно вернуться к формам?

— Конечно. И делается это так: сначала мыслится отношение трех форм, то есть мыслится *отношение к отношению*. И это отношение к отношению и является *формой восприятия*.

Мартышка замерла.

— И что, теперь можно видеть?

— Теперь можно. Три цвета позволяют увидеть, чем отличается второй цвет от первого, а третий от второго. Например: «светлый», «темнее», «еще темнее». А уже потом каждому из цветов мы можем подобрать название, скажем: «белый», «серый» и «черный».

Мартышка, как заколдованная, смотрела на Удава.

— И эти цвета мы рассматриваем... Я хочу сказать, что мы рассматриваем их, как рассматривают части целого, переходя от одного к другому?

— Да, *видение* и состоит в том, что мы сравниваем цвета.

Они помолчали. Потом Мартышка протянула медленно и несколько загадочно:

— Так, значит, все-таки так: сначала я строю признаки... И почему «сначала»? Я ведь могу построить всю геометрию... как ты говорил? Целый мир пространственных форм – и даже не вспомнить о вещах... всяких там.

— Да, да, «всяких там», – рассмеялся Удав, вспомнив, как Мартышка всегда держалась за вещи.

— Но если я все-таки вспомню о мире, – продолжала тянуть Мартышка, – то он будет устроен так, как я построила «чистые» формы. И никак иначе.

— Так было и со светом, – заметил Удав. – Вспомни: сначала ты мыслишь круг, круг сам по себе, без связи с вещами. Затем обращаешь его к миру, то есть мыслишь круг как фор-

му восприятия. И тогда ты сначала мыслишь бытие, а затем и одновременно с мышлением бытия видишь свет.

— Круг, бытие, свет, – как эхо откликнулась Мартышка.

— Почему мы видели свет?

— Потому что у него была форма.

— Да, и поскольку форма была простая, то мы видели только свет, или, можно сказать, просто *видели*. А теперь форма стала сложной. Но сложной не в том смысле, что простая форма видоизменилась, а в том, что к ней добавилась *другая* форма, и *вместе* они составили *одну новую* форму, став ее частями. А когда к ним добавилась третья форма, она стала третьей частью этой новой формы.

— Здорово, – согласилась Мартышка. Она полюбовалась разноцветьем вокруг себя. – Конечно, чтобы был один какой-то цвет, должен быть и другой.

— Но не в том смысле, что один цвет оттеняет и ограничивает другой, а в том смысле, что цвета расположены рядом друг с другом.

## XV

— Интересно получается, – рассудительно продолжила Мартышка, – получается, что думать – это... это...

— Это соотносить признаки, – пришел на помощь Попугай.

— Вот это я и хотела сказать.

— Погодите, погодите, – удивился Удав, – ведь признаки – это отношение форм. Получается, думать можно только о формах, а цвета можно только видеть.

— А что, так и есть, – пожала плечами Мартышка. И она, и Удав, не сговариваясь, почему-то посмотрели на Попугая.

Тот моргнул и как-то странно предложил:

— А вы посмотрите на какую-нибудь вещь...

— Что? – Удав даже как-то передернулся. – Что такое?!

— А что такое? – не поняла Удава Мартышка.

— Да как что?! Чтобы Попугай – и говорил о вещах! Да еще и предлагал ими полюбоваться. Я просто с ума сойду! Кто теперь из нас Попугай?

— Да вы посмотрите, посмотрите, – спокойно повторил Попугай. – Вот хоть на зеркало, которое принесла Мартышка. Оно овальное, у него есть рама, сверху красная, снизу синяя, и само стекло. Значит, наша вещь состоит их рамы и зеркала. Вы видите эту вещь?

— Ты действительно какой-то странный, – Мартышка даже не повернулась к зеркалу. – Конечно, видим.

— А что ты видишь?

— Да раму и вижу, – Мартышка упорно смотрела не на зеркало, а на Попугая, – вижу красную ее часть и синюю часть, стекло вижу.

— А больше ничего не видишь? – методично и совершенно серьезно допытывался Попугай.

— А больше ничего не вижу, – начиная закипать, процедила Мартышка. – Больше там ничего нет.

— Ну как же? Есть еще сама вещь, вещь *целиком*.

— Как? – Мартышка застыла, потом метнула взгляд к зеркалу, потом спохватилась, что дело вовсе не в зеркале, и стала пожирать глазами свое отражение. – Ты хочешь сказать, что зеркала целиком я не вижу?

— И себя не видишь. Лапы видишь, хвост – а себя целиком не видишь.

Мартышка в изнеможении выдохнула.

— И что это значит?

— А значит это вот что. Удав нам замечательно объяснил, что отношение признаков является формой восприятия.

— Объяснил, – согласилась Мартышка, – только это так странно, что я, кажется, опять это забыла... Но теперь вспомнила! И что?

— И такая форма восприятия позволяет различать цвета.

— Да.

А теперь давай попробуем *осознать* отношение признаков как таковое. Независимо от цветов. Отношение признаков как таковое и будет целым. Мыслить отношение признаков как таковых значит мыслить целое.

— То есть мы берем отношение признаков не как форму восприятия, а само по себе, – Удав рассмеялся. – Теперь я понимаю, почему Попугай вдруг залюбовался вещами.

— Да уж, – хмыкнула Мартышка, – вещей-то, оказывается, нет: одни только признаки. Да и ими любуешься только мысленно.

— Ну почему только мысленно? – подумав, возразил Удав. – Те же самые признаки вполне можно увидеть, но *не в качестве признаков*, а в качестве *частей вещи* или *свойств*. Тот же признак овала возьми как свойство или часть зеркала и любуйся, сколько хочешь.

## XVI

— Послушайте, давайте называть вещи своими именами, – решительно заявила Мартышка. – Если мы говорим о «чистых» формах без вещей, то это ничто иное, как язык, речь. И геометрия – один из языков.

— Я думаю, это не совсем так, – осторожно начал Удав, покосившись на Попугая. Он явно смущался рассуждать о языке в присутствии Попугая, но все-таки продолжил. – Видишь ли, благодаря пространственным формам мы *видим* вещи, но и только.

— Что значит «и только»?

— Это значит, что геометрия располагает вещи в пространстве, то есть рядом друг с другом, не устанавливая никаких связей между ними. Так что с помощью геометрии мы не сможем ничего *понять* в вещах. Поэтому геометрия – скорее предпосылка для языка. Там, где кончается геометрия, начинается язык.

— Ну, а сама геометрия без всяких вещей – разве не язык? Чем отличаются слова от фигур? Разве те и другие – не «чистые» формы? – напирала Мартышка.

Удав только добродушно хохотнул и покачал головой.

— Ну, нет, уволь. Это все к Попугаю.

Попугай не заставил себя ждать:

— В одном отношении слова и фигуры действительно похожи. Ведь слова, как известно, различаются морфемами.

Но чтобы морфемы могли различать слова, они – морфемы – сами должны различаться с помощью фонем. Морфема только тогда является признаком слова, когда фонема является признаком морфемы, то есть признаком признака.

Мартышка хмыкнула:

— А я думала, что «признак признака» – закон геометрии.

— Да, а когда ты сказал, что мыслить – это соотносить признаки, я подумал, что это про геометрическое мышление, – добавил Удав. – А похоже, это просто про мышление...

— Фонемы вообще возможны только как признаки, связывающие морфемы. Мы просто не услышим отдельные звуки, если они не будут связывать морфемы. Не услышим «а» и «е», если они не будут связывать «ма» и «ме». Точно также мы не услышим «ма» и «ме», если они не будут различать «мама» и «маме». Фонемы и морфемы возникают одновременно как признаки и признаки признаков слова.

— Ага, – вникла из последних сил Мартышка, – значит, отношение морфем – это не отношение морфем, а отношение слов. А отношение фонем – не отношение фонем, а отношение морфем.

— И понимание речи – это соотнесение признаков, – досказал Удав.

Попугай так же легко и невозмутимо продолжал:

— И все-таки фигуры – не слова. Различие состоит в том, что фигуры, помимо признаков, имеют свойства. Поэтому они и могут быть формами восприятия. Поэтому они могут стоять рядом. Для фигур признак – это *определенное различие форм*, но формы не сводятся к признакам. Когда мы сравниваем три отрезка, дело обстоит не так, что третий отрезок является признаком второго, а второй – признаком первого, но каждая форма может быть взята как со стороны признака, так и со стороны свойства. У языковых форм нет свойств, а только признаки. Форма и есть признак.

— Ну да, ну да, – закивала Мартышка, – если отношение фонем – это отношение вовсе не фонем, а морфем – ясно, что фонема – признак и ничего больше.

— Не фонемы связаны между собой какими-то признаками, – кивнул и Удав, – а фонемы связывают морфемы. Очень странно устроен язык! – подумав, заключил Удав.

— Язык устроен иерархично, – отозвался Попугай. – Фонемы, морфемы и слова – это уровни языка. Один уровень служит признаком для другого. Поэтому-то в языке есть только признаки.

— То есть только связи и отношения...

— И эти связи и отношения и являются *мыслями*.



# КРАЕВЕДЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

---

*Т. М. Замалева*

## ЛИСТАЯ СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ... ЖЕНСКОЕ УЧИЛИЩЕ (ИНСТИТУТ) ПРИНЦЕССЫ ТЕРЕЗИИ ОЛЬДЕНБУРГСКОЙ

*Говорят, у домов, долго живших на свете,  
человечьи порой возникают черты...*

В. Рождественский

Петроградская сторона, Каменноостровский проспект, дом 36/73. Это старейшее здание на площади Л. Толстого. Интересна его история.



Институт принцессы Терезии Ольденбургской в Санкт-Петербурге. (1910 г.)

В 1841 г. принц Петр Георгиевич Ольденбургский купил участок с двухэтажным каменным зданием, принадлежавший некоему А. Качке, чиновнику Департамента горных и соляных дел. Здесь супругами Ольденбургскими было решено открыть училище для «бедных девиц всех свободных сословий от 6 до 13 лет». Их целью было «образование девиц недостаточного состояния, которых будущность должна быть обеспечена трудом честным и благородным»<sup>1</sup>. Принцу Ольденбургскому – 29 лет, принцессе Терезии – 26.



Портрет принца П. Г. Ольденбургского. Кур, Жозев Дезире (1842 г.)

Портрет принцессы Терезии Ольденбургской. Кур, Жозев Дезире (1842 г.)

«Обустройством» училища на свои личные средства занималась принцесса Терезия, разделявшая идеи своего мужа о развитии женского образования и воспитания. Она была дочерью герцога Нассауского. Ее полное имя – Терезия-Вильгельмина-Фредерика-Изабелла-Шарлотта. В 1837 г., после бракосочетания с принцем Ольденбургским, вместе с мужем она приезжает в Рос-

---

<sup>1</sup> Памяти друга человечества. К столетней годовщине со дня рождения Его Императорского Высочества принца Петра Георгиевича Ольденбургского / сост. Г. Сюзор. – СПб, 1912. С. 47.

сию. Принцесса Терезия получила хорошее образование, любила литературу, музыку, живопись, ваяние.

С интересом и увлечением она занялась воспитанием девочек в созданном ею училище. Для управления училищем принцесса Терезия составила инструкцию, а правила и программы представила на утверждение в Министерство народного просвещения. 22 марта 1841 г. министр народного просвещения С. С. Уваров дал разрешение на открытие училища. Тогда же П. Г. Ольденбургский обратился с просьбой о принятии училища в Петербургский учебный округ. Сохранилось письмо попечителя учебного округа М. А. Дондукова-Корсакова, адресованное принцу, от 7 апреля 1841 г.:

«Имея честь получить почтеннейшее письмо Вашей светлости от 3-го сего апреля, считаю долгом довести до Вашего сведения, что я счастливым почитаю себя исполнить желание светлейшей принцессы супруги Вашей и с полною готовностью принимаю в ведение Петербургского учебного округа учреждаемое ее светлостью учебное заведение...

С глубочайшим почтением и истинною преданностью имею честь быть Вашей светлости покорнейший слуга кн. Михаил Дондуков-Корсаков»<sup>1</sup>.

Открытие училища состоялось 5 апреля 1841 г. 12 воспитанниц начинали новую жизнь в новом учебном заведении. Во главе училища стояла начальница, на нее возлагалось ведение всех учебных и хозяйственных дел, осуществление общего надзора за порядком в заведении. Помощницами начальницы в воспитательной работе являлись классные дамы, назначавшиеся на должность с разрешения принцессы Терезии.

Училище с первых дней стало пользоваться популярностью. Число воспитанниц постоянно росло: в первый год их было 35, а к концу второго года – уже 63. Их содержание, как правило, возлагалось на родителей, но были и такие воспитанницы, которые находились «на пансионе» частных лиц, назывались они «пансионерками». Такие «пансионерки» были и у принцессы Терезии, и у принца П. Г. Ольденбургского. Их число в разное время достигало более 40.

---

<sup>1</sup> Начальное и среднее образование в Санкт-Петербурге. XIX – начало XX вв.: Сборник документов. – СПб, 2000. С. 109.

Первоначально обучение длилось 6 лет: всего было три класса с двухгодичным курсом в каждом. Позднее был открыт и 4-й класс. Однако помещений оказалось недостаточно, и тогда пришлось строить новое здание. По проекту архитектора Л. Тиблена в 1851 г. был возведен на Каменноостровском проспекте четырехэтажный каменный дом, соединенный с прежними помещениями.

В первом здании остались церковь, столовая, зал, квартира начальницы, комнаты классных дам, кухня и помещение для прислуги. В трех этажах нового здания расположились дортуары воспитанниц, комнаты для классных дам, в нижнем этаже – классы. Дополнительные помещения позволили открыть пятый, а затем и шестой класс. Обучение в каждом классе теперь уже длилось полтора года вместо двух ранее. Количество воспитанниц в этот период насчитывало 150, в юбилейном 1891 г. – 212.

Первоначально в программу обучения входили предметы: закон Божий, русский язык, арифметика, рукоделие, занятия по хозяйству, французский и немецкий языки; для желающих были введены дополнительно английский язык и музыка.

Постепенно курс обучения расширяется за счет новых предметов: истории, географии, физики; по инициативе принца Ольденбургского вводится гимнастика.



Занятия гимнастикой во дворе училища

Принцесса Терезия, заботясь о качестве образования своих воспитанниц, пригласила на должность инспектора П. А. Плетнева, ректора Санкт-Петербургского университета. Это был известный русский поэт, литератор, друг А. С. Пушкина (как известно, ему поэт посвятил свой роман в стихах «Евгений Онегин»). Творчество Плетнева пользовалось большой популярностью в столичных кругах русской интеллигенции, и даже в наше время его статьи и стихи продолжают выходить отдельными сборниками. Под его руководством воспитанницам прививалась любовь к русской литературе, к поэзии, к творчеству Пушкина, В. А. Жуковского, А. А. Дельвига.

Безусловно, Плетнев оказал влияние на формирование литературных вкусов принца Ольденбургского и принцессы Терезии, с которыми находился в теплых, дружеских отношениях.

В «Наставлении для образования воспитанниц женских учебных заведений», разработанном принцем Ольденбургским, совершенно особое внимание уделялось русскому языку и литературе. Иностранные языки, по его мнению, должны были уступить первенство языку отечественному. «По этим соображениям воспитанницам надлежит не только правильно говорить и писать по-русски, но изучить также историческое развитие языка и ознакомиться с лучшими произведениями родной словесности». П. Г. Ольденбургский констатировал: «Каждый русский должен владеть им (русским языком. – Т.З.) в совершенстве!»<sup>1</sup>.

Если посмотреть на учебную программу, то можно увидеть серьезное усложнение процесса изучения русской литературы. Это хорошо заметно по прилагаемой ниже программе для старших классов.

VI класс. Древний период русской словесности. Кирилл и Мефодий. Остромирово Евангелие. Летопись Нестора. Поучение Владимира Мономаха. Слово о полку Игореве. Задонщина. Домострой. История Курбского. Юго-западная литература. Симеон Полоцкий.

VII класс. Новый период русской словесности. Век Петра Великого. Феофан Прокопович и Стефан Яворский. Кантемир. Ломоносов. Ложноклассицизм. Державин. Фонвизин. Карамзин. Сентиментализм в литературе. Грибоедов. Пушкин. Отношение

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Рункевич Н.Г.* Памяти просвещенного благотворителя. – СПб., 1912. С. 26.

Пушкина к народной поэзии. Байронизм. Кольцов. Лермонтов. Гоголь.

В программе по русскому языку отдельно был выделен курс чистописания. Воспитанницы учились писать аккуратно и грамотно, причем разными шрифтами – обыкновенным, средним и малой величины. На практических занятиях занимались чинкой перьев, изготовлением конвертов, написанием адресов, составлением прошений. Принцесса Терезия настаивала на том, чтобы все расчетные счета и отчеты, которые представлялись ей ежедневно, были поочередно «писаны воспитанницами», «дабы можно было судить об успехах детей в чистописании»<sup>1</sup>. Воспитанницы с красивым почерком, тетради которых отличались чистотой и порядком, обязательно поощрялись.

Преподаватели старались привить ученицам навыки ведения домашнего хозяйства. Старшие воспитанницы дежурили по очереди на кухне, где их учили готовить, сервировать стол и где им объясняли, как правильно сохранять продукты.



Воспитанницы на занятиях по хозяйству (кулинарное дело)

На уроках рукоделия вязали, шили платья, занимались вышиванием, изготавливали цветы. Постепенно вводились новые

---

<sup>1</sup> Пятидесятилетие женского училища Ея Императорского Высочества принцессы Терезии Ольденбургской. 5<sup>го</sup> апреля 1841–1891. – СПб., 1891. С. 5.

предметы: воспитанниц стали обучать гигиене, педагогике, уходу за детьми. Выпускники училища должны были быть хорошо подготовлены к будущей семейной жизни. Понимая всю важность женского образования, принц Ольденбургский писал, что в учебных заведениях «воспитываются будущие матери семейств, от направления умов и степени образования которых зависит нравственное и умственное направление будущего поколения... хорошие жены и добрые матери семейств суть твердые опоры престола и благоденствия государства»<sup>1</sup>.

Именно поэтому принцесса Терезия придавала особое значение воспитанию, нравственной атмосфере, которая должна была определять весь порядок жизни в училище. По ее мнению, учебное заведение должно было составить «как бы одну семью», «счастливое мирное семейство». В инструкции, написанной самой принцессой, говорилось о доброжелательном отношении к детям: «Начальница постарается, по возможности, привлечь к себе детей, приобрести их любовь и быть с ними, сколько позволяет ей время. Прошу дам стараться исправлять каждую нравственную ошибку детей лаской и дружеским увещанием. Если начальница заметит в наставнице слишком большую строгость против воспитанниц, то с кротостью и любовью поставляет ей это на вид»<sup>2</sup>.

Главным принципом воспитания принцесса Терезия считала «любовь к детям и ласковое обращение с ними»<sup>3</sup>. Это было особенно важно, поскольку в первые годы училище было закрытым: для свидания с родителями назначались воскресные и праздничные дни, а также дни рождения и именины, воспитанниц не отпускали домой даже на каникулы. Летом основных занятий не было, в хорошую погоду ежедневно ходили купаться на Каменный остров на дачу семьи Ольденбургских. Здесь часто устраивались торжественные приемы, праздники, на которых бывало много гостей, приглашались и воспитанницы принцессы Терезии. Плетнев вспоминает, как его дочь Оля вместе с Александрой Осиповной Ишимовой ездили на Каменный остров к Ольденбургским поздравлять маленькую дочь с днем рождения. «Я приглашен был через нарочного обедать у принца. Мы все ос-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Рункевич Н.Г.* Памяти просвещенного благотворителя. – С. 24–25.

<sup>2</sup> Пятидесятилетие женского училища Ея Императорскаго Высочества принцессы Терезии Ольденбургской... – С. 8.

<sup>3</sup> Там же.

матривали собранных в саду у принца девочек из их школы, числом уже 50. После ездили все в школу»<sup>1</sup>.

Принцесса Терезия очень любила свое училище. «По несколько раз в неделю заезжала она в свое заведение, присутствовала на уроках детей, во время обеда... и даже поздно вечером, когда дети уже спали, она не раз обходила все дортуары»<sup>2</sup>. Кроме того, принцесса Терезия требовала представлять ежедневные рапорты о состоянии училища, в конце же недели в обязанности начальницы входила подача рапорта, в котором до мельчайших подробностей сообщалось все, что происходило в училище. В случае отъезда принцессы из Санкт-Петербурга недельные рапорты пересылались через «придворную контору по местопребыванию ее Императорского Высочества». О своих воспитанницах принцесса Терезия хотела знать все. Два раза в год в училище проводились конференции. На них обязаны были присутствовать классные дамы и все преподаватели. Составлялись отзывы «об успехах и поведении каждой воспитанницы... в особо назначенный день в присутствии принцессы эти отзывы сообщались каждой воспитаннице»<sup>3</sup>.



Актовый зал. Здесь проводились торжественные церемонии

---

<sup>1</sup> Цит. по: Анненкова Э.А., Голиков Ю.П. Принцы Ольденбургские в Петербурге. – СПб., 2004. С. 177.

<sup>2</sup> Пятидесятилетие женского училища Ея Императорского Высочества принцессы Терезии Ольденбургской... – С. 6.

<sup>3</sup> Там же. С. 7.



Режим жизни воспитанниц также определялся соответствующей инструкцией. Вставали рано, в 6 ч. Через полчаса шли на молитву. В 7 ч. пили чай или молоко, а в 8 ч. уже начинались занятия. Первый час, как правило, – рукоделие; с 9 до 12 ч. шли обычные занятия. В 12 ч. дети обедали, а затем два часа отдыхали. После обеда с 2 до 6 ч. продолжались учебные занятия и рукоделие – обычно в это время воспитанницы готовили уроки к следующему дню, занимались музыкой и пением. В 6 ч. вечера был чай, до 8 ч. воспитанницы отдыхали. В 8 ч. – ужин и вечерняя молитва. В 9 ч. воспитанницы ложились спать. По субботам учебных занятий не было, были только рукоделие и музыка.

В воспитанницах постоянно поддерживалась любовь к музыке, и этот предмет, хотя и являлся дополнительным, занимал особое место в учебном процессе. Инспектором музыки по приглашению принца Ольденбургского стал «незаменимый артист-учитель» Адольф Львович Гензельт. Известный немецкий пианист и композитор Гензельт приехал в Россию в 1838 г., стал придворным пианистом российской императрицы Александры Федоровны. Кроме того, он занимался музыкальным образованием и воспитанием во многих учебных заведениях: преподавал сам, служил инспектором музыки. Но самым любимым и родным было для него училище принцессы Терезии, с ним он не расставался до последних дней своей жизни.

Именно здесь в 1888 г. отмечалось 50-летие педагогической деятельности Гензельта в России, на котором присутствовали и высочайшие особы, и депутации от разных заведений. Сохранилось интересное мнение композитора Милия Балакирева, высказанное им во время юбилейных торжеств: «Всякий, живший в провинции, особенно лет 30 тому назад, когда еще и в помине не было консерваторий и музыкальных школ, хорошо знает, какой интерес возбуждался приездом из Петербурга какой-нибудь окончившей курс институтки, получившей музыкальное образование, если не от самого А. Л. Гензельта, то под его инспекцией. Весь город интересовался ее послушать, и в результате всегда оказывалось, что молодая музыкантша, даже и тогда, когда не обладала большим механизмом, играет непременно осмысленно, со вкусом и сразу становилась героинею всех концертов и музыкальных вечеров, даваемых в городе»<sup>1</sup>. Быть может, той самой

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Алексеев А.Д.* История фортепианного искусства. – М., 1962. С. 37.

«героинею всех концертов» была одна из воспитанниц женского училища принцессы Терезии Ольденбургской. С 1889 г. (после смерти Гензельта) инспекция музыкальной части была поручена Николаю Степановичу Лаврову, племяннику революционер-народника П. А. Лаврова, бывшему профессором Петербургской консерватории.

Важное событие в жизни училища произошло в 1855 г. Министр народного просвещения А. С. Норов «довел до Высочайшего сведения его Императорского Величества об отличном благоустройстве, в котором находилось училище, и ходатайствовал



Портрет воспитанницы училища  
Евгении Георгиевской

о даровании воспитанницам, оканчивающим курс, некоторых прав»<sup>1</sup>. С этого периода по окончании полного курса обучения воспитанницам, получающим «одобрительный аттестат», учебным округом давалось свидетельство на звание домашней учительницы без нового экзамена в университете. Тем самым они были приравнены к воспитанницам казенных училищ второго разряда, хотя учебное заведение принцессы Терезии по-прежнему оставалось частным и не принадлежало ни Министерству народного просвещения ни Ведомству учреждений императрицы Мари

---

<sup>1</sup> Пятидесятилетие женского училища Ея Императорского Высочества принцессы Терезии Ольденбургской... – С. 10.



Аттестат Евгении Георгиевской

В начале 1860-х гг. меняется и режим жизни училища: воспитанниц отпускают домой на Рождество, Пасху и на летние каникулы. А уже в 1874 г. П. Г. Ольденбургский (в этот период принц и его старшая дочь Александра, после кончины принцессы Терезии в 1871 г., являются попечителями училища) разрешает воспитанницам всех классов, кроме старшего, бывать дома по субботам до вечера воскресенья. В училище стали принимать и «приходящих девиц». Так постепенно стала воплощаться в жизнь одна из идей принца Ольденбургского, заключающаяся в том, чтобы школа поддерживала любовь к семейному очагу, осуществляла связь с семьей, была доступна общественному контролю.



Портрет воспитанницы училища Ольги Королевой

лю и чтобы в ней царил «живой дух, а не мертвые формы». Тогда школа будет любима и уважаема обществом, народом.



Аттестат Ольги Королевой

Наибольшие изменения происходят в училище в 1880-е гг. В декабре 1879 г. состоялся последний выпуск из шестиклассного учебного заведения. Училище было преобразовано в семиклассное с годичным курсом в каждом, а его учебная программа по объему преподаваемых предметов была приравнена к другим женским институтам и гимназиям. Училище стало именоваться институтом. Но еще долгое время за учебным заведением сохранялось двойное название: училище (институт), о чем свидетельствуют печатные штампы на документах того периода (1882, 1887 гг.). Все работники училища специальным постановлением от 29 ноября 1880 г. получили права по службе и пенсии, как в государственных учреждениях. В 1884 г. был открыт особый «приготовительный класс»; дети в него принимались без экзамена, их готовили для поступления в 1-й класс. В этом же году классные дамы были освобождены от уроков, которые они давали в младших классах училища. Для обучения по каждому предмету приглашались преподаватели.

Появилась в училище и своя библиотека: первые 160 томов книг подарил князь Романовский, герцог Лейхтенбергский. Он

был супругом младшей дочери принцессы Терезии – тоже Терезии, которая была попечительницей училища с 1881 по 1883 г. В юбилейном 1891 г. библиотека насчитывала 450 томов и несколько периодических изданий для детского и юношеского возраста.

В училище появился и особый физический кабинет, в котором имелись все приборы, необходимые при прохождении курса. И, наконец, произошло еще одно важнейшее событие: по ходатайству принца А. П. Ольденбургского в 1885 г. было получено разрешение о предоставлении училищу права выдавать ученицам серебряные и золотые медали (до этого времени «отличнейшие из воспитанниц» награждались особыми, «золотыми» дипломами). В этом же году последовало и еще одно разрешение: в училище стали доставляться билеты на спектакли, которые устраивались для воспитанников и воспитанниц столичных учебных заведений.

Училище росло, открывалось миру. Это была тенденция, созвучная эпохе социальных перемен и трансформаций.

Особый статус учебного заведения поддерживался наследственным характером попечительства:

1841–1871 принцесса Терезия Ольденбургская,

1871–1881 принц П. Г. Ольденбургский, старшая дочь принца Александра,

1881–1883 младшая дочь принца Терезия,

1883–1917 принц А. П. Ольденбургский, супруга принца Е. М. Ольденбургская.

После революции институт был закрыт, а здание занимали различные учебные заведения: курсы коммерческих знаний, землеустроительный техникум, курсы иностранных языков, затем школы № 182, 5, 71.

В 1965 г. здесь открылся Дом пионеров и школьников – сегодня это Дворец детского творчества Петроградского района.

Во Дворец детского творчества работают талантливые педагоги, которые, как и прежде, воплощают в жизнь главный педагогический принцип: «любовь к детям и ласковое обращение с ними». В 2006 г. Дворец детского творчества стал победителем II Всероссийского конкурса учреждений дополнительного образования детей.

Во Дворце имеется пять учебных отделов: техники и спорта, эколого-биологический, туристско-краеведческий, декоративно-прикладной и художественный.



Авиамодельное объединение

Одним из самых известных детских художественных коллективов Санкт-Петербурга является образцовый коллектив ансамбль танца «Ровесники» (руководитель – заслуженный работник культуры РФ С. М. Молл), который успешно гастрольирует по всему миру. «Ровесникам» аплодировали зрители Японии, Франции, Германии, Польши, Финляндии.



Образцовый коллектив ансамбль танца «Ровесники»

Творческие работы учащихся Дворца представлены в энциклопедиях, экспонировались на выставках в разных странах мира, хранятся в фондах Государственного Русского музея; среди воспитанников Дворца – двукратный чемпион мира по судомodelьному спорту, чемпионы Европы, России.

Замечателен ДДТ своими семейными династиями, одна из них – своеобразная «эстафета веков»: прабабушка молодого педагога В. С. Даруевой в XIX в. была воспитанницей женского училища Терезии Ольденбургской, а ее отец С. К. Даруев, заслуженный учитель РФ, 30 лет проработал здесь, основав студию лепки и керамики.

В ноябре 2011 г. на сцене Государственного театра «Мюзикхолл» (бывший Народный Дом, инициатором создания которого был А. П. Ольденбургский) состоялся большой праздник, посвященный 75-летию Дворца и 170-летию женского института принцессы Терезии Ольденбургской.

Во Дворце детского творчества открыт Музей «Благотворительная деятельность семьи принца П. Г. Ольденбургского на Петроградской стороне». Попечителем музея является прямой потомок фамилии Ольденбургских герцог Гуно фон Ольденбург (Германия).

Завершить статью хотелось бы отрывком из стихотворения П. Г. Ольденбургского «Время» (перевод Н. Чудиновой)<sup>1</sup>:

Время – молния. Всесильно  
Мчится прочь неудержимо.  
Сквозь ничто течет насильно,  
Морем вечности хранимо.  
Явь – она на сон похожа.  
Никогда не повторяясь,  
Мчит к Земле, свой путь итожа,  
Вновь во времени теряясь.

Память – это завещанье,  
В нас ее сокрытый свет.  
Живущим как напоминанье  
О том, что вечно и что нет.

---

<sup>1</sup> Стихи Петра Принца Ольденбургского. – СПб., 2002. С. 99.

## ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ПРОЦЕССЕ ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ В РЕСПУБЛИКЕ КОМИ

Культура любого народа – это отдельный культурно-исторический мир со своими специфическими чертами и особенностями. Поддерживать и сохранять это своеобразие, оригинальность и непохожесть помогает традиционная культура. Именно она не дает кануть в Лету историческому прошлому и культурному наследию, накопленному многовековым опытом того или иного народа.

В современном обществе интерес к традиционной культуре непрестанно возрастает. И этому есть свои объяснения. Во-первых, социально-историческая память народа позволяет сохранять ему свою идентичность: культурные традиции и обряды, особенности материального и духовного уклада жизни, родной язык, традиционные костюмы, музыку, фольклор – все, что абсолютно уникально для каждого народа. Во-вторых, традиционная культура играет роль транслятора опыта и обеспечивает коммуникацию между поколениями, что способствует формированию общих ценностей, единению граждан и их бесконфликтному сосуществованию.

Таким образом, сохранение историко-культурного наследия традиционных культур представляет интерес не только для ученых, политиков, но зачастую и для самого коренного населения – носителей локальной культуры. Ученые ставят проблему исчезновения аутентичности и разрушения традиционных форм жизнедеятельности. Национальные активисты говорят о различных формах сохранения культурного наследия в надежде на новую волну возрождения национальной культуры.

Особую актуальность приобретает вовлечение в процесс возрождения культуры детей, формирование их интереса к традиционным ремеслам, стилю жизни, родному языку. Включение устного народного творчества в процесс воспитания детей имеет огромное значение. Фольклор открывает для детей доступ к народной культуре, и забота об умственном, нравственном и физическом воспитании детей всегда была одной из главных задач взрослых. Именно дети должны стать частью общества, знающей



свой родной язык, традиции и ремесла, чтобы, научившись сохранять свою культуру, они смогли передать ее своим детям и родственникам. Поэтому процесс воспитания детей представляет большой интерес для понимания процессов сохранения историко-культурного наследия.

Большое внимание следует уделять организации процесса воспитания детей самого младшего возраста, когда они более всего способны воспринимать свою культуру через речь, язык, словесную форму в целом. Наиболее эффективными формами воспитания и вовлечения детей в традиционную культуру можно считать колыбельные песни, пестушки, прибаутки и т. д.

Под «детским фольклором», вслед за известным исследователем русского детского фольклора Г. С. Виноградовым, понимается «вся совокупность разных видов словесных произведений, известных детям и не входящих в репертуар взрослых; другими словами, термином “детский фольклор” обнимается то, что создано в слове самими детьми, и то, что, не будучи созданием детских поколений, вошло со стороны в их репертуар, выпав из репертуара взрослых»<sup>1</sup>. Таким образом, из детского фольклора Виноградов исключает материнскую поэзию. Фольклор взрослых для детей – это колыбельные (баюкания), пестушки, побасенки, сказки, страшилки, приговоры, которые выступают важнейшим средством народного воспитания. Детский же фольклор представлен загадками, скороговорками, заговорами, считалками, детскими песнями и дразнилками. Отдельный раздел составляют описания народных игр.

Самая первая поэзия, которая входит в жизнь ребенка, это колыбельная песня. Через нее новорожденный начинает общаться к культуре и социуму, получает информацию о том мире, который его окружает. Колыбельные начинают петь ребенку сразу после крещения, и они являются пожеланием здоровья, хорошего сна и вообще благополучного будущего. С первых минут жизни ребенок окружен музыкально-поэтическим творчеством своего народа. Также фольклор вовлекал детей в ритуальные действия. Например, в засушливое лето взрослые собирали детей на лугу и просили их призвать дождь, а в дождливое лето – солнце. Кроме этого, молчанки учат выдержке; загадки

---

<sup>1</sup> Виноградов Г.С. Страна детей. Избранные труды по этнографии детства. – СПб., 1999. С. 398

развивают сообразительность (характерной чертой загадок в традиционном обществе была эротическая направленность – таким образом взрослые информировали детей о половых взаимоотношениях); страшилки прививают детям страх перед высшими силами, незнакомыми людьми и т. д. В целом, благодаря всей этой игровой поэзии, заключающей в себе особый мир, дети учатся мыслить и погружаются в культуру, обретая духовное наследие своих предков.

Поэзия включает в себе особый мир, она «является важнейшим источником, позволяющим как бы изнутри заглянуть во внутренний мир и проанализировать важные аспекты, связанные с закономерностями формирования детского сознания, характером социализации и психической адаптации ребенка в традиционном обществе»<sup>1</sup>. Фольклор взрослых для детей является важнейшим источником знаний о своем родном, национальном языке. Кроме того, он не только обучает, воспитывает и прививает детям ценности культуры, но и отражает сознание самого общества, которое прививает ребенку традиционные ценности. По тому, как изменялся детский фольклор, можно судить об изменениях традиционной жизни и культуры.

В настоящее время в свете идей национального и культурного возрождения в детских учреждениях используют опыт традиционного воспитания и элементы игровой культуры, чтоб хотя бы на таком уровне обеспечить сохранение народных традиций. Например, воспитатели в детских садах включают в праздничные программы номера с элементами традиционной культуры, в процессе которых дети надевают т. н. «старинные» костюмы. Так дети невольно становятся трансляторами традиции.

Таким образом, прослеживается желание приобщать детей к традиционной культуре через простые, незначительные и, возможно, даже обыденные вещи. Данные практики показывают и тот потенциальный запас воспитательных методик, которые имеются в традиционной народной культуре.

Проблематика сохранения и разрушения народной культуры, а также включения элементов традиционной культуры в процесс воспитания детей во всем объеме предстает на примере Республики Коми. Культура коми, являясь национальной культурой, невероятно самобытна и несет в себе уникальные черты,

---

<sup>1</sup> Дронова Т.И. Детский фольклор Усть-Цильма. – Сыктывкар, 2000. С. 3.

которые складывались на протяжении столетий. К сожалению, по определенным историческим причинам государственной политики на протяжении XX в. традиции и особенности этой культуры постепенно забывались и отмирали. Но в последние годы желание возродить историю и культуру Республики Коми значительно возросло. К национальным активистам и простым людям, которые всегда старались сохранять историю и культуру родного края, присоединись теперь как ученые, так и политики. Поддержание и возрождение культурных традиций стало заботой многих.

Очевидно, что большинство взрослого населения, выросшее при другой государственной политике, во многом потеряли связь со своей национальной культурой. Они не знают не только традиций и истории родного края, но даже самого, казалось бы, элементарного – коми языка. В этом случае проблема этнокультурного возрождения ложится на плечи не политиков и ученых, которые в силах только искусственно возрождать коми культуру, а детей, молодежи, имеющих живую связь со своей родиной, которые живут на этой земле и которые искренне хотят изменить сложившуюся ситуацию. Вот почему так важно начинать прививать интерес к коми культуре у детей с самого детства, воспитывать их путем включения традиционных элементов в их жизнь, прививая любовь к своей культуре. Только на таком уровне можно действительно сохранить этнокультуру в современном обществе. Поэтому перед Республикой Коми стоит сложнейшая задача – сделать доступной традиционную культуру для каждого ребенка, включив ее в сферу образования. И такие учебные заведения действительно стали появляться.

Ярчайшим примером является Гимназия искусств при Главе Республики Коми в Сыктывкаре. Здесь обучаются как городские дети, так и ребята, приехавшие из деревень и сел, поэтому одна из задач преподавателей состоит в том, чтобы дети не делились на «своих» и «чужих», чтобы они везде (не имеет значения, где: в родном селе, городе или другой стране) чувствовали себя комфортно и могли получить фундаментальное классическое образование. Очень важно, чтобы дети нашли свое место в современном мире. Кроме этого, гимназия преследует свои особенные, специфические задачи – привить любовь к родной культуре, к ее традициям и обычаям, раскрыть в детях творческий потенциал на основе искусств и ремесел своего народа. В общем, цель гим-

назии заключается в формировании ребенка как носителя национальной культуры, который мог бы не только возрождать, сохранять ценности своей культуры, но и преобразовывать их, трансформировать с течением времени. Очень важно, чтобы дети оставались прежде всего детьми своего народа. Так, для осуществления этих задач с 1995 г. в Гимназии искусств при Главе РК был открыт этнокультурный центр. Все эти годы его деятельность была направлена на вовлечение учащихся и педагогов в творческий процесс по изучению истории и культуры народа коми. Это широкая сфера деятельности и творчества: и народные праздники, и ткачество, и музыка, и литература, и исследовательская деятельность.

Одной из главных проблем, с которой сталкивается гимназия, является проблема повышения мотивации изучения коми языка у гимназистов. Особенно это касается русскоязычных детей, которые расценивают эти уроки как попытку навязать им нечто совершенно ненужное или как бессмысленную трату времени. Дети уже приезжают с такой установкой из дома, где даже родители не желают того, чтобы их ребенок изучал коми язык, считая его бесполезным. Дети понимают, что за окном билингвизм – все равно все говорят по-русски, и можно вполне обойтись без практического опыта употребления коми языка. Даже коми ребенок часто недоумевает, для чего изучать коми язык на таком высоком уровне, когда владеешь разговорным. Поэтому задача гимназии заключается в том, чтобы дать возможность понять детям, что язык (неважно, родной он или иностранный) можно изучать бесконечно долго, даже если ты им свободно владеешь; что необходимо знать коми язык, если ты живешь на этой земле, знать свои корни; что нужно сохранять свою культуру и историю, не дать ей исчезнуть.

Для воспитания в детях любви к своей культуре, традициям и народу в гимназии существует кружок дополнительного образования «Ткачество» под руководством А. Н. Амонариевой, педагога, обучающего детей народному ремеслу. Кружок начал принимать детей практически сразу же после открытия этноцентра. В самом центре столицы республики дети могут заняться народным ремеслом. Девочки занимаются плетением поясов, ткачеством половиков и полотенец на старинных станках. Ведется исследовательская работа по изучению традиционных ремесел, дети принимают участие в экспозициях, конкурсах, выставляют

свои работы на ярмарках. Дети уходят в эту атмосферу с головой. Примечательно то, что они не просто «окунаются» в нее, а живут ею каждое мгновение.

Помимо кружка «Ткачество» в гимназии существует народный ансамбль «Зиль-зэль», руководителем которого является Н. Ф. Канова. «Зиль-зэль» – это коми народный музыкальный инструмент. Дети и молодежь учатся играть на коми народных инструментах, танцевать, знакомятся с народной музыкой и песнями. Они выступают на концертах, фестивалях, принимают участие в конкурсах, исполняя детские игровые, колыбельные песни, частушки, ездят в молодежно-музыкальные лагеря. Поют дети как на коми языке, так и на языке коми-угорских народов (коми-пермятские песни, мордовские песни). Но и здесь появляются свои проблемы, и прежде всего – проблема языка. Сложность состоит в том, что, хотя дети и изучают коми язык и коми литературу, но не все на нем говорят, поэтому им сложно свободно петь на коми языке. Иногда бывает сложно найти материал, который по-настоящему заинтересует зрителей.

Кроме этого, педагоги в рамках своих предметов дают детям задание собирать фольклорный музыкальный материал. Уже издан трехтомник коми народных песен, собранный ребятами. В нем опубликованы сборы исследователей-предшественников, но на данном этапе больший упор делается на современную аранжировку. Звучание коми народных песен приобретает современную окраску. Этому способствуют еще и то, что в музыкальный репертуар детей входят песни современных авторов, написанные на коми языке. Учителя приветствуют это, потому что новое веяние, новое звучание, новые молодежные взгляды, новая жизнь вносят что-то такое, что интересно и детям, и слушателям.

Таким образом, дети не только учат коми язык и народные песни, овладевают ремеслами, они вовлечены в эту работу. Непрестанно сталкиваясь с элементами традиционной культуры, дети не только сохраняют, но и дают новую интерпретацию, новую жизнь историко-культурному наследию своего края. А ведь, как писал Д. С. Лихачев, «чтобы сохранить памятники культуры, необходимые для “нравственной оседлости” людей, мало только платонической любви к своей стране, любовь должна быть действенной»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Экология культуры // Москва. 1979. № 7. С. 179.

Еще одной организацией дополнительного образования для детей, непосредственно связанной с наследием традиционной коми культуры, является Национальный Музей Коми Республики. При помощи деятельности музея дети имеют возможность изучать культурное наследие и историю своего родного края.

Нельзя не отметить, что музей имеет примечательный момент в своей истории: этнографический отдел музея выжил благодаря детям. 1990-е годы оказались чрезвычайно сложными для музея в финансовом плане. Поэтому в 1998 г. была разработана экспериментальная программа «Дерево счастья» по работе с детьми на базе отдела этнографии НМРК совместно с Национальной гимназией. Предполагалось совместными усилиями детей и научных сотрудников создать новую этнографическую экспозицию музея, возродить его. Дети участвовали в изучении обрядов жизненного цикла коми зырян, знакомились с музейными практиками и этнографией коми народа, изучали строительство традиционного коми дома, обряды, хозяйственные занятия, национальные игры, инсценировали сюжеты мифологии. Они учились плести узорные пояса, делать традиционные игрушки – куклы-скрутки, занимались ткачеством и плели из бересты. Дети творили музей по собственному усмотрению, желанию и своими руками. Именно благодаря их предложению и задумке была открыта первая в республике выставка открытого доступа.

Таким образом, преображению, возрождению, новому дыханию и жизни музей обязан именно детям. В то же время, данная программа позволила детям «войти» в мир традиционной культуры своих предков и постичь духовный опыт коми народа, что способствовало воспитанию в детях любви и уважения к народной культуре.

Сейчас работа с детьми продолжается. В музее проходят практические занятия и преподаются базовые теоретические основы. Здесь детей знакомят с традиционными ремеслами, народной игрушкой, которую они могут тут же изготовить своими руками, и все это подкрепляется рассказами об обрядах и традициях своего народа. В результате дети узнают не только технологию изготовления игрушек, но и погружаются в традиционную культуру со всей ее обрядностью, запретами и приметам.

Идея того, что именно дети должны принимать активное участие в решении проблемы сохранения народных традиций и промыслов, реализована также в Центре народных ремесел «За-

рань», который был открыт в 2008 г. в селе Вильгорт. И тут дети не остались безразличными к угрозе исчезновения учреждения, которое обучает их народным ремеслам и культуре в целом. В тяжелые моменты истории дети своими руками помогли Центру выжить. Именно дети, увлеченные идеей традиционной культуры, народных ремесел, хранят знания, полученные от старшего поколения, и используют их для творчества.

Важно подчеркнуть, что новое вообще невозможно без творческой переработки прошлого. Прошлое традиционной культуры может сохраняться только благодаря преемственности этнокультурных ценностей среди поколений – от старшего к младшему. Поэтому возрождение утраченных этнокультурных ценностей и традиций является важной задачей как образовательных учреждений, так и самих семей.

Но, как показывает практика, проблема приобщения детей к традиционной культуре остается достаточно острой. Порой очень непросто вовлечь детей в традиционную культуру, показать им, как важно знать свой родной язык, историю.

Некоторые проблемы на данный момент существуют и в освоении народных промыслов. Традиционные ремесла не столь популярны среди взрослого поколения и детей, как это могло бы быть. Массовое сознание еще просто не подготовлено к такому роду занятиям. Необходимо проделать работу над собой, чтобы осознать всю ценность традиционной культуры, что также не так-то просто для детей. Но с каждым годом кружки, связанные с народной культурой (будь то ремесла или фольклорные ансамбли), получают все большую известность, а вместе с тем и благодарных учеников. Через своих педагогов, через взаимодействие с национальными активистами дети понимают значимость своей истории и культуры, свою неразрывную связь с ними. Элементы традиционной культуры раскрашивают и обогащают их жизнь. Сами дети становятся активными участниками дела сохранения историко-культурного наследия предков, собирают фольклорный материал, занимаются исследовательской деятельностью, являясь, таким образом, трансляторами своей культуры и, что главнее, трансформируют ее и дают традиционной культуре новую жизнь.

*Е. А. Зброжек*

### ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В. А. ЖУКОВСКОГО<sup>1</sup>

Как отмечал А. Ф. Лосев, «художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы»<sup>2</sup>. Василий Андреевич Жуковский, пожалуй, самая малоизученная фигура из этого ряда. Что мы знаем о философе Жуковском? Думаю, большинство из наших читателей удивленно поднимет брови. Поэта Жуковского знаем, переводчика Жуковского знаем, но философа Жуковского? Между тем в 1816 г. философский факультет Дерптского университета удостоил Жуковского почетного звания доктора философии. В 1844 г. Жуковский начал работу над книгой прозы «Мысли и замечания». В 1850 г. он задумал написать на основе этой книги философскую работу под условным названием «Философия невежды».

Название произведения отражало не только степень осведомленности автора в вопросах философии<sup>3</sup>, но и уровень развития философии в России в целом. «Наш философский язык вообще еще весьма беден и неопределен, – писал Жуковский. – Этому причина то, что у нас еще слишком мало оригинальных философ-

---

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность коллективу Библиотеки им. В. А. Жуковского за помощь в подборке материала.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Русская философия // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л.* Очерки истории русской философии. – Екатеринбург, 1991. С. 112.

<sup>3</sup> Тут стоит отметить, что хотя сам Жуковский очень низко оценивал уровень своих познаний в философии («Я совершенный невежда в философии. На старости лет нельзя пускаться в этот лабиринт: меня бы в нем целиком поглотил минотавр немецкой метафизики, сборное дитя Канта, Фихте, Шеллинга») (Цит. по: *Афанасьев В. В.* Жуковский. – М., 1986. С. 384), нельзя сказать, что он был полным невеждой: он был знаком с философией просветителей, читал Фихте и Шеллинга, знал, видимо, по пересказам Киреевского и Хомякова о теоретических построениях Гегеля.



ских сочинений. Наши мыслители для выражения собственных идей вынуждены заимствовать выражения у философов иноземных, особенно у немцев. Немецкий язык удивительно удобен для построения новых слов. Он по природе своей язык философический, он погружен в глубину мыслей до самого дна ее и схватывает все оттенки, отчего часто бывает темен<sup>1</sup>. К большому сожалению, из-за кончины Жуковский так и не успел завершить «Философию невежды». Но нам остались «Мысли и замечания», а также многочисленные дневниковые записи, статьи и, конечно же, поэтические произведения, по которым мы можем восстановить философские воззрения этого крайне интересного мыслителя.

Прежде чем перейти к рассмотрению основных проблем философии Жуковского, стоит обратить внимание на методологические аспекты его понимания сущности и задач философии. Здесь, на наш взгляд, важными являются два аспекта.

Во-первых, тесная связь философии и религии. В этом вопросе Жуковский фактически согласен с Гегелем: предмет у философии и религии одинаков, и только методы его постижения различны. «Философия и религия не только не исключают одна другую, но необходимы вместе. Что есть философия? Применение религии к жизни здешней»<sup>2</sup>.

Во-вторых, резкое разделение философии на практическую и умозрительную. Вопрос о соотношении умозрительной и практической философии – один из важнейших и принципиальных в системе воззрений Жуковского на цели и задачи философии, источник его конкретных оценок.

Для Жуковского философия неразрывно связана с практической моралью, и именно поэтому еще в начале 1820-х гг. он последовательно выступает против увлечения абстрактной немецкой философией (в том числе и против Гегеля, с которым он так хорошо сошелся в вопросе о соотношении философии и религии). «Всякая умозрительная философия извлекает понятия из ума; от ближайшего она переходит к дальнейшему и так возвышается до понятия о Боге. Это понятие есть всеобщий результат умозрения»<sup>3</sup>. И такое понятие Бога, как результат поисков умозрительных философов, Жуковского не устраивает, поскольку оно абсолютно пусто и не дает человеку никакого представления о смысле и целях его существования. «Метафизический Бог есть идея, эта идея может быть утешительной для некоторых, но не для всех»<sup>4</sup>. Именно поэтому абстрактному «Богу ученых и философов» (по выражению Паскаля) Жуковский противопоставляет живого хри-

---

<sup>1</sup> В. А. Жуковский – критик: Статьи и письма. – М., 1985. С. 171.

<sup>2</sup> Жуковский В.А. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 14. – М., 2004. С. 37.

<sup>3</sup> Там же. С. 293.

<sup>4</sup> Там же.

стианского Бога, как противопоставляет он немецкому идеализму христианскую философию. «Христианская философия, напротив, извлекает все из понятия о Боге: понятие о мире, о человеке, об отношениях человека и мира, здесь умозрение неразлучно с жизнью, входит в нее, именно поэтому христианская философия – это практическая философия, и она, в отличие от умозрительной философии, для всех»<sup>1</sup>.

Путь Жуковского к признанию неоспоримого приоритета христианской философии и к ее предпочтению всем остальным типам философствования не был простым. В начале своих духовных поисков он находился под большим влиянием философии романтизма. От этого влияния он, на наш взгляд, не избавился и до конца жизни, особенно в том, что касается его взглядов на существование гения и творчества.

Одной из самых главных черт романтизма была тотальная эстетизация бытия, попытка видеть в искусстве первооснову мира, а в природе – бессознательное проявление духа. Такое понимание, как нетрудно заметить, уходит своими корнями, несомненно, в «Критику способности суждения» И. Канта. Но романтики не просто доводят до логического конца кантовское понимание искусства как посредника между миром вещей в себе и вещей для нас, между миром свободы и жесткой необходимостью, но и придают искусству статус некой высшей реальности. Романтики абсолютизируют художественное творчество как главный путь выражения всей полноты человеческого я и реализации его свободы.

Важное место в эстетике романтизма занимает учение о гении, в котором опять-таки прослеживается влияние кантовских идей. Согласно Канту, гений – это единственный человек, способный соединить в себе мир ноуменальный и феноменальный, свободу и необходимость. Творческая деятельность свободна и в то же время подчинена необходимости, сознательна и бессознательна, преднамеренна и импульсивна. Художественное произведение всегда создано на основе замысла, и в этом смысле оно необходимо, но в то же время на выходе художественное произведение всегда больше того, что автор изначально хотел сказать, и потому оно свободно. Гений воплощает в чувственных образах эстетические идеи, которые нельзя исчерпать никакими понятиями и которые дают множество поводов для гармонического взаимодействия рассудка и воображения.

Попытки романтиков достичь целостности мира, проникнуть при помощи гениальности на уровень трансцендентного выразились в исканиях Жуковского, с одной стороны, в стремлении к бесконечному, а с другой – в непреодолимом чувстве меланхолии. Чувство меланхолии присутствует в большинстве стихотворений

---

<sup>1</sup> Там же.

1800–1810 гг. Это ощущение брэнности мира привело его к этической доктрине, близкой к кантовской этике долга. «Самое деятельное лекарство от огорчения есть занятие»<sup>1</sup>, – писал Жуковский в 1813 г. Следовать своему долгу, своим служебным обязанностям – вот назначение человека. Счастье же мимолетно и скоро течет. Другим средством преодоления меланхолии для Жуковского уже в поздний период его творчества стала вера.

Эстетические взгляды Жуковского представляют собой синтез романтических взглядов на существо гения и христианской философии. Цель искусства – в творении, но цель творения заключается в истине, и чем ближе к божественной истине, тем прекраснее произведение искусства. «Верх искусства, когда его идеал есть Бог»<sup>2</sup>, – пишет Жуковский в своем дневнике. Гений – тот тот, кто при помощи своего творчества постигает божественную истину, а не просто свободно творит на основе своего бессознательного, как то было для западноевропейских романтиков. Но в то же время гений, по Жуковскому, одновременно выражает романтический идеал гармонического целого: «Для него нет беспорядка, все входит в состав одного целого... гений более выражается в плане создания целого»<sup>3</sup>. Гений не может творить совершенно новое, поскольку его воображение ограничено имеющимся у него материалом: «Человек, творя, осуществляет свою идею, но материал для ее осуществления он заимствует уже из окружающего его творения Божего»<sup>4</sup>. Это главное, что не смогли заметить романтики, для которых творец и был Богом. Для Жуковского же человек, не нашедший Бога и не возвышающий душу до божественного идеала, не может быть истинным творцом.

Несмотря на то, что творчество не безусловно, это самое прекрасное, что дано человеку. В человеческой душе взаимодействуют несколько способностей. «Ум есть самая низшая, но в то же время и самая многообъемлющая способность души нашей»<sup>5</sup>, низшая, поскольку ум не способен произвести ничего из себя самого, а только берет материал из внешнего мира. На второй ступени иерархии способностей души идет воля. Воля располагается выше ума, поскольку она свободна, но все же действия ее ограничены возможностью принять или не принять нравственный закон. Высшей же способностью человеческой души является творческая способность, «поскольку ее действие не следует никакому внешнему принуждению и наиболее отражает божественное происхождение души человеческой, которого признак есть сие стремление

---

<sup>1</sup> Переписка В. А. Жуковского и А. П. Елагиной. 1813–1852. – М., 2009. С. 9.

<sup>2</sup> Жуковский В. А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 14. – С. 294.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> В. А. Жуковский – критик: Статьи и письма. – С. 177.

творить из себя»<sup>1</sup>. Творчество ничем не ограничено, поскольку не нуждается ни в каком внешнем поводе для своего осуществления. Высшим искусством для Жуковского, как нетрудно догадаться, является поэзия, поскольку слово поэта «прямо из души переходит в форму материальную. Все остальные художества ни что иное, как поэзия в разных видах»<sup>2</sup>.

Говоря о близости искусства к религиозному идеалу, нельзя не затронуть вопрос «о нравственной пользе поэзии». В статье с аналогичным названием (перевод из Энгеля, опубликованный в 1809 г.) Жуковский в целом оспаривает ту точку зрения, согласно которой, предназначение поэзии – учить добродетели. «Стихотворцу не нужно иметь в виду непосредственное образование добродетелей, – пишет он, – нравственное чувство не есть единственное качество души, которое он может усовершенствовать: оно принадлежит к целой системе разнообразных сил человеческого духа, совокупно могущих быть приводимыми в действия или возвышающими»<sup>3</sup>.

Это вовсе не значит, что поэтические произведения должны быть аморальны или призывать к пороку. Жуковский просто хочет сказать, что поэзия не должна скатываться до уровня морализаторства в ущерб художественному мастерству, ее задача – не воспитывать и не учить, а влиять на наши чувства, при этом не вступая в конфликт с моральными нормами. «Поэт должен усиливать воображение не со вредом рассудку, давать остроумную пищу, но только не за счет добродетелей общественных»<sup>4</sup>. Идеалом Жуковского было такое искусство, которое в равной мере отвечает вкусу эстетическому и запросам нравственного суда, причем последние не могут, по его мнению, удовлетворяться иначе, чем через эстетическую природу художественности. Именно такое искусство ближе всего к божественной истине. Поскольку сила художественного слова необыкновенно велика, то поэт всегда несет ответственность за сотворенное им перед своим читателями.

Поскольку Жуковский долгое время являлся наставником великого князя Александра Николаевича и занимал не последнее место среди политической элиты России, то, говоря о его философских взглядах, небезынтересным было бы обратиться к его представлениям об обществе и государстве, т. е. к социальной философии.

Жуковский разрабатывает собственную философию истории, рисуя довольно поэтическую картину человеческого общества, его духовную историю. Сначала первобытное стадо организуется в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 178.

<sup>2</sup> Там же. С. 181.

<sup>3</sup> Там же. С. 48.

<sup>4</sup> Там же. С. 49.

семейства. «Из семейств составились народы. Народы завладели землей. Долго происходил бой за материальные владения и определение границ и об установлении порядка в этих границах. Но с революцией французской началось новое развитие. Книгопечатание получило новый вес, из общества материального образовалось общество умственное, не разделенное на народы, но одно объемлющее весь мир образование»<sup>1</sup>. Насколько можно понять из приведенной цитаты и дневниковых записей, в вопросе о начале человеческого общества Жуковский разделял гоббсовскую идею борьбы всех против всех. Так, он пишет в своем дневнике: «Человек вышел из состояния природы, в котором он враждует со всем окружающим, и вошел в состояние гражданства, в котором он друг и помощник и защитник своего согражданина, обуздав свою вредоносную волю законом»<sup>2</sup>.

Из приведенной цитаты видно, что Жуковский так же, как и Гоббс, полагает, что человек по своей природе зол, что люди в естественном состоянии жили в постоянной борьбе друг с другом и что лишь государство, обуздав злую человеческую волю законами, смогло привести человека в гражданское состояние. Однако Жуковский, соглашаясь с английским мыслителем в этом пункте, дальше полностью расходится с ним. Так, он принципиально не согласен признавать теорию общественного договора, считая эту идею опасной химерой, которая привела европейские народы к кровавым ужасам революций 1848–1849 гг., невольным свидетелем которых Жуковскому пришлось стать. Любопытно, что, как и Кант (о чем сейчас очень модно говорить), Жуковский являлся предвестником Организации Объединенных Наций. В частности, он писал: «...главное средство к тому (возможности человеческого благоденствия в обществе. – *Е.З.*) утверждение договора между властителями и подданными (но все-таки не в рамках теории общественного договора, а, скорее, в рамках просвещенной монархии. – *Е.З.*) и соединение в один договор всех политических обществ, составляющих род человеческий. Результат – отдаленный общий порядок»<sup>3</sup>.

Переходя к характеристике государственного устройства, Жуковский подчеркивает, что важна не столько форма правления, сколько его дух. Любое государственное устройство должно выражать божественную справедливость и следовать ей. «Ни самодержец, ни монарх, ни демократия не могут следовать одной собственной воле. Республиканское правительство так же точно подчинено закону Божией правды, как и самодержец»<sup>4</sup>. Уравни-

---

<sup>1</sup> Жуковский В.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 14. – С. 200.

<sup>2</sup> Там же. С. 299.

<sup>3</sup> Жуковский В.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 13. – М., 2004. С. 306.

<sup>4</sup> Там же. С. 322.

вая все формы правления перед лицом Господа, Жуковский, тем не менее, настаивает на приоритете самодержавия, поскольку «самодержавие есть форма правительства, самая близкая к Божественной власти»<sup>1</sup>, при условии, конечно, просвещенности и любви монарха к справедливости. Следуя примеру Платона, Жуковский самолично пытался воспитать идеального монарха в лице великого князя Александра Николаевича. Об успешности реализации этого «проекта» судить теперь историкам.

Жуковский был человеком и мыслителем, который удивительным образом избегал всяких крайностей. Можно сказать, что это был человек здравого смысла. Так, все современники отмечают его необыкновенную доброту и отзывчивость. Конечно же, ему многое не нравилось в российской действительности, и он в глубине души был против крепостного права, что доказал своей жизнью, оказав помощь в освобождении от крепостной зависимости Т. Г. Шевченко. Тем не менее, Жуковский резко выступил против декабристов, недолюбливал провокационных лозунгов революционных демократов и очень осторожно решал проблему свободы человека: «Свобода, – пишет он в дневнике, – полное право действовать, как хочется, в черге, ограниченной законом»<sup>2</sup>. Впрочем, для него было абсолютно очевидным, что внутренняя свобода личности никак не связана с социальной иерархией и не определяется наличием собственности. «Свобода человеческая особенно доказывается тем, что человек всегда может быть справедливым»<sup>3</sup>.

В завершении обзора философских идей Жуковского хотелось бы остановиться на еще одной проблеме, на отношении его к зарождающемуся в 1840-е гг. славянофильству.

Проблема творческих взаимоотношений Жуковского и славянофилов многоаспектна и практически не изучена. Говоря об этом, чаще всего обращают внимание только на личные взаимоотношения Жуковского с первыми славянофилами: И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым и Ю. Ф. Самариным. Известно, что Жуковского и Хомякова связывала тесная дружба, а для Киреевского он был не просто другом, но и наставником. Однако от изучения личных взаимоотношений исследователи почти никогда (за исключением Д. В. Долгушина<sup>4</sup>) не переходят на теоретический уровень осмысления данного вопроса. Между тем, историю «Москвитянина», как и многие страницы публицистического и критико-литературного наследия славянофилов, характер их религиозно-философского мышления невозможно понять во всем объеме и

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Жуковский В.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 14. – С. 200.

<sup>3</sup> Жуковский В.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 13. – С. 302.

<sup>4</sup> См.: Долгушин Д.В. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: из истории религиозных исканий русского романтизма. – М., 2009.

глубине без выяснения влияния на славянофилов религиозно-философских исканий Жуковского.

Конечно, Жуковский не был таким ярким сторонником русского почвенничества и отрицания духовных ценностей западной цивилизации, какими порой выступали славянофилы. Как переводчик великих трудов западной культуры, он не может отвергнуть Европу. Наоборот, в 1830-е гг. Жуковский пишет о том, что только в Европе гражданское общество дошло до высшего развития, и это идеал, к которому России нужно стремиться. Однако в конце 1840-х гг., оказавшись в самой гуще революционных событий, Жуковский резко разочаровывается в европейской цивилизации. «Что в современной Европе? Эгоизм и мертвая материальность царствуют. Вера в святое исчезла!»<sup>1</sup> – пишет он в статье с очень характерным названием «Святая Русь» (это был ответ на одноименное стихотворение Вяземского). Запад утратил веру, умаление авторитета церкви привело к реформации, а она – к Просвещению, культу разума и рационализму и, как следствие, через пантеизм к атеизму. Это положение вещей в итоге, по мнению Жуковского, приведет к гибели европейской цивилизации (великие памятники европейской культуры, конечно, при этом останутся). «И цивилизация сама себя погубит, или, лучше сказать, распадется на гнилые части, ибо она труп без души, если не возвратится к тому пункту, с которого начала свой путь и на котором оставила свою душу: вере в святое»<sup>2</sup>.

В риторике Жуковского 1840-х гг. уже появляется столь характерное для славянофилов представление об особом пути России. «Россия шла своим особенным путем. Две главные силы, исходящие из одного источника, властвовали и властвуют ее судьбой. Они навсегда сохраняют ее самобытность, если, оставаясь неизменными в своей сущности, будут следовать за исторически необходимым ее развитием, будут его направлять и могущественно им властвовать. Эти две силы суть церковь и самодержавие»<sup>3</sup>. Несмотря на то, что по основному вопросу о самобытности России взгляды Жуковского и славянофилов совпадают, тем не менее, из приведенной цитаты видна и точка их расхождения. Говоря о самобытности России, славянофилы всегда связывали эту самобытность только с православием, для них церковь всегда была выше государства и самодержавие само по себе ничто, если эта власть не направлена на развитие и поддержку православия. Жуковский же особо выделяет именно роль самодержавия («самодержавие есть

---

<sup>1</sup> Жуковский В.А. Святая Русь // Жуковский В.А. Путь мой лежит по земле к прекрасной, возвышенной цели...; Жизнь и Поэзия одно; Ты жил и будешь жить для всех времен!.. – М., 2008. С. 431.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

жизненная стихия, есть исторический путь России»<sup>1</sup>), говоря, конечно, при этом об идеальном самодержавии, о просвещенном монархе, который должен ограничивать свою власть «высшей правдой». Церковь же понималась Жуковским, скорее, как государственный институт воспитания нравственности, как власть, полагающая пределы самовластию рассудка.

Философия славянофилов не была ограничена только историческими вопросами о самобытности России, много места в их мировоззрении уделялось вопросам духовным, и тут религиозные искания славянофилов и Жуковского шли параллельно. Главное, что сближало Жуковского, в частности, с Хомяковым, это были этические принципы, неразрывно связанные с вопросами моральной философии и религии. Известно, например, что Хомяков обсуждал с Жуковским свою религиозную концепцию и присылал для одобрения свою рукопись «Церковь одна». Огромное внимание, который Жуковский уделял духовным проблемам человека, оказалось той благодатной почвой, на которой позже выросли рассуждения Киреевского о «внутреннем человеке»: о необходимости именно в глубине души искать того «внутреннего разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>2</sup>.

Очевидно, что сводить роль Жуковского в истории русской философской мысли только к его заступничеству за Киреевского и Герцена совершенно неправомерно. Не случайно некоторые современные исследователи указывают на необходимость всестороннего изучения религиозно-философских взглядов Жуковского с целью получения более полного представления как о нравственно-философских исканиях русского романтизма 1830–1840 гг., так и о развитии проблематики русской религиозной философии в целом<sup>3</sup>.

Жуковский – незаурядный человек и мыслитель. Конечно, отделять философию Жуковского от его поэзии и от многогранной жизни «поэта и гражданина» очень сложно, да и, на наш взгляд, вообще нельзя. Как писал Киреевский, «мы в литературе искали философии, искали полного выражения человека»<sup>4</sup>. Через поэзию Жуковского, через его дневники, заметки, воспоминания и в це-

---

<sup>1</sup> Жуковский В.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 14. – С. 457.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. – М., 2001. С. 234.

<sup>3</sup> См.: Канунов З.Ф., Янушкевич А.С. Жуковский в современном мире: итоги и перспективы изучения наследия поэта в Томском государственном университете) // URL: [old.tsu.ru/webdesign/tsu/Library.nsf/designobjects/vestnik267/\\$file/zhukovsky.html](http://old.tsu.ru/webdesign/tsu/Library.nsf/designobjects/vestnik267/$file/zhukovsky.html)

<sup>4</sup> Киреевский И.В. Обозрение русской словесности за 1829 г. // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 2. – Калуга, 2006. С. 27.



лом через его жизнь раскрывается тот сложный путь духовно-философских исканий, который суждено было пройти многим русским философам XIX в. Как всякий путь великого человека, этот путь полон мыслей и прозрений, с которыми нам, потомкам, было бы нелишним ознакомиться.

*А. В. Малинов*

## СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В. Н. ТАТИЩЕВА

Крупнейшим представителем русского просвещения в первой половине XVIII в. был Василий Никитич Татищев. Татищев нельзя отнести к кабинетным ученым. Он был практиком, или, если воспользоваться выражением В. О. Ключевского, дельцом Петровской эпохи. Его философские взгляды опирались на положения естественного права и принципы рационалистической философии.

Социально-философская проблематика рассматривалась Татищевым не только в «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищах», но и в других работах, в частности, в «Произвольном и согласном рассуждении и мнении собравшегося шляхетства русского о правлении государственном». В ней Татищев с естественно-правовой точки зрения оценивал действия верховников в 1730 г. Основные положения, которые, по его мнению, необходимо соблюдать в области социальных отношений, это общественный договор и согласие с «общей волей».

«А по закону естественному избрание должно быть согласиём всех подданных, некоторым персонально, другим чрез поверенных»<sup>1</sup>, — уточнял Татищев и отмечал далее, что «никакой закон или порядок переменить никто не может, разве общенародное соизволение»<sup>2</sup>.

Базовыми характеристиками естественного состояния являются свобода и равенство, поддерживаемые независимой и неограниченной волей. Как считал Татищев, поскольку свобода, или вольность, т. е. способ самочинного проявления воли, относится к натуральным свойствам человека, постольку оправдана защита от посягательств на естественное «здравие и вольность»<sup>3</sup>. Обнаружи-

---

<sup>1</sup> *Татищев В.Н.* Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном // *Татищев В.Н.* Избр. произв. — Л., 1979. С. 146.

<sup>2</sup> Там же. С. 147.

<sup>3</sup> *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах // *Та-*

ваемый в натуральном состоянии естественный закон не относится к области реального права, не используется для вынесения судебных решений, однако на нем основывается гражданское законодательство. Естественный закон выступает своеобразной смысловой инстанцией, в которой ищут опору юридические рассуждения.

«По закону естественному, – писал Татищев, – хотя точно не судят, но законы и рассуждения на нем нам более основываются, и для того все законы гражданские, которые из естественного свое основание имеют и оному ближе, те как людям подзаконным внятнее и памятнее, так судиям к рассуждению и решению дел способнее, ябедникам же и душевредным пронырам меньше способов к коварству оставляют»<sup>1</sup>.

Естественным законом обозначается та интеллигибельная сфера, в которой обретают смысл и становятся понятными судебные решения и гражданские законы. К естественному закону обращаются при спорном толковании гражданского закона. Естественный закон основывается на природе, точнее, его познание зависит от познания человеческой природы. Естественный закон внутренне структурирован и подразделяется на правила благоговения, справедливости, содружества и благоразумия. Правила благоговения, или благочестия, и благонравия состоят в научении разумной силы души, или ума, управлять волей и «содержать в добром порядке» три ее основные склонности: «любочестие, любоимение и плотиюгодие». Правила справедливости сводятся к следующим: 1) силой, посредством суда или войны отстаивать свои права; 2) устанавливать подчинение или взаимные обязательства между людьми по любви и обещанию или по договору. Правила содружества предусматривают любовь, учтивость и пристойность. Правила благоразумия, в широком понимании, могут быть отнесены к политике. Они раскрываются в двояком отношении: либо как упорядочивание своей воли, т. е. правила благонравия, либо как урегулирование отношений с другими людьми, т. е. собственно политика. Социальные интенции естественного закона полнее всего раскрываются в общественном договоре.

Целью общественного договора и формируемого на его основе гражданского состояния является «общая польза». Соответствием принципу «общего блага» измеряется законность власти. «Общее благо» – одно из основных условий договора. По словам Татищева, на договоре основывается «общественное согласие, где для защиты своего от нападения сильного многие, совокупясь взаимным договором, общего благополучия единомышленно искать и от насилия защищать обяжутся»<sup>2</sup>. Договор предполагает отказ от

---

*тищев В.Н.* Избр. произв. – Л., 1979. С. 122.

<sup>1</sup> Там же. С. 124.

<sup>2</sup> Там же. С. 122.

личного блага ради общего блага, иными словами, «общее благополучие собственному предпочитается того ради, что собственное уже несть благополучие, когда общественный вред из чего быть может»<sup>1</sup>. Поэтому принцип «общего блага» порой приходит в противоречие с индивидуальным благополучием.

Более того, этот принцип стал выражением конечной цели всякого законодательства, смыслом законности вообще. По словам Татищева, назначение законодательства в «пользе общечей и справедливости состоит»<sup>2</sup>. Закон, в первую очередь, должен соотноситься с «общим благом», опирающимся на разумные доводы, а не с обычаями и нравами народа и должен предпочитать первое последним. «Однако ж где польза общая требует, тамо не нужно на древность и обычаи смотреть, токмо притом надобно, чтоб причины понуждающие внятно изъяснены были»<sup>3</sup>, – пояснял действия этого принципа Татищев.

Принцип воли, столь существенный для определения естественного закона, вместе с тем раскрывает и разумный аспект этого закона. Воля, или хотение, есть такая «склонность» души, посредством которой возможен нравственный выбор, т. е. обращение человека либо к добру, либо ко злу – либо к добродетели, либо к греху. Более определенно можно сказать, что выбор обуславливается разумной мерой, которая полагается предмету хотения. «Итак, – уточнял Татищев, – здравый разум управляет всеми нашими склонностями к полезному и отвращению от вредного»<sup>4</sup>. От следования разумной мере зависит и польза такого предмета. Не случайно, поэтому, что одной из главных добродетелей полагается умеренность.

Татищев дает еще одно интересное применение воли, ставя в зависимость от способов ее ограничения ту или иную форму правления. Целью всякого порядочного правления является достижение благополучия. Воля же выступает необходимой составляющей благополучия, поскольку поневоле и в неволе никто не бывает счастлив, а соединенная с разумным рассуждением воля неизменно приносит человеку пользу. Способ передачи воли осознается как процесс формирования власти и закрепляется формой правления. Однако пользу может принести и особого рода неволя. Татищев полагает три рода неволи: по природе, по своей воле и по принуждению. От рода неволи, т. е. от формы отчуждения воли, зависит форма государственного правления. В качестве примера мож-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Татищев В.Н.* Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном. – С. 150.

<sup>3</sup> *Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах. – С. 126.

<sup>4</sup> Там же. С. 17.

но привести монархию. Монархическая власть основывается на природном превосходстве разума правителя над разумом подданных, в результате чего и происходит передача воли. Добровольное, или, по терминологии Татищева, «своевольное» и «своесильное», отчуждение воли осуществляется по договору. Так в естественном законе находит опору политика. В политике естественный закон регулирует, с одной стороны, отношения между властью и подданными, а с другой – отношения с посторонними народами.

Согласно естественному праву, начало истории и неизбежность формирования человеческого сообщества обусловлены потребностями человеческой природы, из которых главные – стремление к пользе, удовольствию и спокойствию.

«Не токмо правила мудрости гражданской, – писал Татищев, – но самое естество нас учит, что человек единственный совершенную себе пользу, удовольствие и спокойность приобрести недостаточен, ниже приобретенное сохранить способен, в чем нас письмо святое утверждает... Притом примечать должно, что древние оные общества так же, как и все дела человеческие, при самом начале несовершенны бывают, сначала были весьма беспорядочны и несовершенны, пока напоследок разделенные части высочайшей гражданской власти приведены в совершенство изобретенными средствами, порядками и законами, служащими к соблюдению общества»<sup>1</sup>.

Складывание и составление человеческого общества – естественный процесс, опирающийся на принцип «общей пользы» и оформляющийся как договор. «Первое в роде человеческом сообщество» есть супружество<sup>2</sup>. Оно, можно сказать, выступает прообразом устройства всех прочих человеческих сообществ. «Самоизвольный и благорассудный» договор, закрепляющий соединение мужчины и женщины в семью, состоит в том, что если он нарушен одной из сторон, то другая сторона может принудить к выполнению договора или может считаться свободной от принятых обязательств. Это, как указывал Татищев, изъяснено в праве естественном. «И сие правило, – продолжал он, – на все прочие договоры простирается»<sup>3</sup>. В договоре гласно или негласно (как, например, в случае супружества) должна быть закреплена передача одной из сторон «начальства и власти», т. е. должна быть отражена форма правления. В супружестве правом властелина обладает муж.

Следующий вид сообщества – «родовое», которому соответствует «отеческая» форма правления. Ближайшим аналогом этого правления является власть отца в семье. Такая же схема власти

---

<sup>1</sup> Там же. С. 4.

<sup>2</sup> Татищев В.Н. История Российская. Ч. 1 // Татищев В.Н. Собр. соч. В 8 т. Т. 1. – М., 1994. С. 359.

<sup>3</sup> Там же.

воспроизводится и при монархическом правлении: «Монарх яко отец, а подданные яко чада почитаются, каким бы порядком оное ни учинилось»<sup>1</sup>.

«На умном и самовластном договоре» строится еще один вид сообщества – «домовное», иначе «единодомовное и хозяйское общество». Суть его состоит в передаче власти и права правления кому-то вне семьи, преследующее ту же цель – «взаимное прилежание пользы». Так происходит разделение на господина и холопа, т. е. того, кто добровольно на время договора переходит в службу. Необходимо отличать эту форму сообщества от насильственного подчинения и, соответственно, отличать господина от «хищника», как выражался Татищев, а холопа от раба.

Дальнейшее радение «о пользе и защите всего сообщества» приводит к формированию более крупного образования, состоящего из нескольких «домовных сообществ», – гражданскому сообществу. В нем различают три «порядочные» формы правления: демократию, опирающуюся на «частное собрание хозяев», аристократию, «т. е. вельмож или сильных правительств», и монархию, или «единовластительное» правление. Существуют формы правления, не заботящиеся об общем благе, или «общей пользе», – это охлократия, олигархия и тирания. Возможны также смешанные формы правления<sup>2</sup>.

Форма «лучшего и полезнейшего правления» для каждого народа зависит от многих обстоятельств: от положения земель, пространства области и состояния народа. В соответствии с этим для малых государств больше подходит демократическая форма правления. В великих и безопасных государствах, «где народ науками довольно просвещен», применима аристократия. Таким именно образом, по мнению Татищева, управляются Англия и Швеция. Великие государства, имеющие «открытые границы» и непросвещенное население, должны управляться монархически. Это относится прежде всего к России<sup>3</sup>.

Непосредственное применение эти рассуждения Татищева нашли в его философии истории. Естественное право задавало моральную интерпретацию исторических событий. В своем изучении прошлого историк должен опираться на моральную память, т. е. воспоминания, фиксирующие лишь этически значимые события.

«Вначале рассудя то, что история не иное есть, – уточнял Татищев, – как воспоминание бывших деяний и приключений доб-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 360.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 361–362.

<sup>3</sup> См.: *Татищев В.Н.* История Российская. – С. 362. Аналогичным образом Татищев рассуждает в «Разговоре дву приятелей о пользе наук и училищах» (С. 120) и в «Произвольном и согласном разсуждении и мнения собраннаго шляхетства русского о правлении государственном» (С. 147).

рых и злых, потому все то, что мы пред давним или недавним временем чрез слышание, видение или ощущение искусились и вспоминаем, есть сущая история, которая нас ово от своих собственных, ово от других людей учит о добре прилежать, а зла остерегаться»<sup>1</sup>. Отсюда выводилась и нравоучительная цель истории. «Но что всякому человеку нужно знать, – рассуждал Татищев, – то можно легко уразуметь, что в истории не только нравы, поступки и дела, но и из того происходящие приключения описуются, яко мудрым, правосудным, милостивым, храбрым, постоянным и верным честь, слава и благополучие, а порочным, несмысленным лихоимцам, скупым, ропким, превратным и неверным бесчестие, поношение и оскорбление вечное последует, из которого всяк обучаться может, чтоб первое, колико возможно, приобрести, а другого избежать»<sup>2</sup>. Особенностью моральной памяти является непосредственное сопоставление того, что вспоминается с чувственным переживанием. Даже когда история составляется из событий, недоступных чувственному восприятию (к таковым относится большинство исторических событий), она имеет их в воспоминании, в чувственных образах. «Равномерно все читаемые нами истории, как дела древние, иногда так чувствительно нам воображаются, как бы мы собственно то видели и ощущали»<sup>3</sup>.

Согласно классификации наук Татищева, история, вместе с вспомогательными дисциплинами (хронологией и генеалогией), относится к наукам полезным. В ней «находятся случаи счастья и несчастья с причинами, еже нам к наставлению и предосторожности в наших предприятиях и поступках пользуются»<sup>4</sup>. Непосредственно к истории примыкает география, или «землеписание», позволяющая уточнить предметную область исторической науки и изучающая «положение мест... нравы людей, природное состояние воздуха и земли, довольство плодов и богатств, избыточество и недостатки во всех вещах»<sup>5</sup>. Одним словом, это то знание, которое полезно прежде всего в «государственном правлении».

К разряду «нужных» наук принадлежит нравоучение, определяемое «правилами закона естественного». Знание и понимание закона, регулирующего общественную жизнь, относится к компетенции особой науки – законоучения. По сути, нравоучение и законоучение составляют одну науку. Всякий закон по своему происхождению является божественным, но среди множества законоустановлений различают следующие: естественный, «библейский», церковный и гражданский.

---

<sup>1</sup> Татищев В.Н. История Российская. – С. 79–80.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

<sup>3</sup> Там же. С. 80.

<sup>4</sup> Там же. С. 92

<sup>5</sup> Там же.

Согласно точке зрения Татищева, история, в зависимости от «обстоятельств и намерений писателей», включает в себя следующие разделы: божественную, или библейскую, историю; церковную; политическую, гражданскую, или светскую; историю «наук и ученых». Далее Татищев добавлял: «И прочие некоторые не так знатные»<sup>1</sup>. Первая описывает «дела божеские». Интересно причисление Татищевым к этому разряду естественной истории: «история натуралис, или естественная», как бы продолжает библейский рассказ о начале мира. Она рассматривает действия природных стихий, чья сила наследует и продолжает божественный акт творения. «В естественной, – писал Татищев, – все приключения в стихиях, яко огне, воздухе, воде и земле, яко же на земли – в животных, растениях и подземностях»<sup>2</sup>. Церковная история, повествуя об истории церковной организации, затрагивает вопросы догматики, церковных чинов, порядка богослужения и проч. Очень показательно краткое пояснение, данное Татищевым гражданской истории, суть которого состоит в том, что описываемые в гражданской истории события имеют моральное (позитивное или негативное) значение. «В светской весьма много включается, но, единственно сказать, все деяния человеческие, благие и достохвальные или порочные и злые»<sup>3</sup>. Столь же красноречив и смысловой концентрат истории «наук и ученых» – польза. «В четвертой, – пишет Татищев, – о начале и происхождении разных званий училищ, наук и ученых людей, яко же от них изданных книгах и пр., из которой польза всеобщая происходит»<sup>4</sup>.

Каждый вид истории самостоятелен и зависит от свойств описываемых им дел, поэтому история «всякая должна свое собственное свойство хранить»<sup>5</sup>. Однако полноте истории может способствовать дополнение одного рода истории другим. Например, гражданская история может быть дополнена сведениями, почерпнутыми из библейской, естественной и церковной историй. Все это придает излагаемым в ней обстоятельствам большую ясность и полноту.

Более детальное членение Татищев предлагает для гражданской истории, которая, в зависимости от масштаба своего изложения, может разделяться на «генеральные, универсальные, партикулярные и специальные, т. е. общие, пространные, участные и особенные», истории. «Генеральные и универсальные почитай едино есть и суще те, которые во всех областях и качествах, где что приключилось, в одно время сносят, другие берут о неколи-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 82.

ких, другие токмо о единой области, да со всеми обстоятельствами, третьи о едином пределе и человеке, последние же о едином приключении»<sup>1</sup>. Другие деления могут основываться на времени (древняя, средняя и новая истории) и на предмете, или, как говорит Татищев, «порядке», на который ставится основной акцент при изложении и который структурирует историческое повествование (история одной области или государства, история правителей, хронография, или летопись, т. е. история, разбитая по годам).

Однако для философии истории более существенное значение имела предлагаемая Татищевым периодизация истории по этапам «просвещения ума». Согласно его подходу, существуют различные способы просвещения ума: «единственно или особно, вообще и всемирно»<sup>2</sup>. К истории, по сути, относится только всемирное умопросвещение. Оно состоит из четырех эпох: до изобретения письменности, от изобретения письменности до пришествия Христа, от пришествия Христа до «обретения теснения книг» и от изобретения книгопечатания до современности.

Об этом Татищев писал в «Разговоре двух приятелей о пользе наук и училищах», а также в «Истории Российской»: «Способы всемирного умопросвещения разумею три величайшие: яко первое – обретение букв, чрез которые возымели способ вечно написанное в память сохранить и далеко отлучным наше мнение изъяснить. Второе – Христа Спасителя на землю пришествие, которым совершенно открылось познание творца и должность твари к богу, себе и ближнему. Третье – чрез изобретение тиснения книг и вольное всем употребление, чрез которое весьма великое просвещение мир получил, ибо чрез то науки вольные возросли и книг полезных умножилось»<sup>3</sup>.

Эти этапы истории человечества представляют собой периоды развития и распространения знания и просвещения. Татищев был склонен отождествлять эпоху до изобретения письменности с младенческим состоянием человечества, которое, в свою очередь, можно сравнить с естественным состоянием, хотя это и не одно и то же. В эпоху «от обретения письма до пришествия Христа» появились «книги, в которых истории прошедших времен или учения к нашей пользе представлялись»<sup>4</sup>. В это же самое время, согласно Татищеву, появились и первые законы. Установление времени появления первых книг имеет историческое значение и совпадает с началом государственности. Для Руси Татищев определял это

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 92.

<sup>3</sup> *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах. – С. 70; *Татищев В.Н.* История Российская. – С. 92.

<sup>4</sup> *Татищев В.Н.* История Российская. – С. 92.



время правлением Рюрика. Татищевская схема вновь регистрировала одновременность появления и развития знаний и государственности, что лишь подчеркивало содержание истории, как знание о «прикладах» (начале и состоянии) наук в разных государствах. Периодизация истории по этапам «всемирного умопросвещения» полнее всего раскрывается в том виде истории, который Татищев называл историей «наук и ученых».

Периодизация Татищевым гражданской истории России включала в себя четыре этапа: 1) древняя история до 860 г., повествующая о скифах, сарматах и славянах; 2) период от владения Рюрика до нашествия татар в 1238 г.; 3) период от нашествия татар до свержения их власти и восстановления монархии Иваном III; 4) период от восстановления монархии до избрания на царский престол Михаила Федоровича Романова в 1613 г.<sup>1</sup>

Труды Татищева стали одним из первых философско-политических и философско-исторических опытов в России, формирующих новые представления об истории, обществе и государстве. Исходя из рационалистических установок естественного права, Татищев сформулировал учение о происхождении общества и государства, заложил основы философской интерпретации истории и тем самым способствовал преодолению летописной традиции в историографии.

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 89.

## ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

---

*Д. А. Сидорова*

### «РУССКАЯ ИДЕЯ» В. В. РОЗАНОВА

Размышлять о Василии Розанове невозможно без проникновения в самую сущность его собственного писательства. Сложно писать о нем, находясь в академической традиции изучения истории философии (даже истории русской философии), потому что Розанов не принадлежит ни к одной из систем, равно как и ни к одному из идейных течений конца XIX – начала XX вв. Его уникальность всегда признавалась и его сторонниками (его творчество сильно повлияло на П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева), и его противниками (серьезные разногласия были между ним и В. С. Соловьевым, П. Б. Струве, З. Н. Гиппиус). Во многом это связано с самим способом его философствования, с отсутствием системности и с «разбросанностью мысли». Гиппиус отмечала, что Розанова обвиняли в «двурушничестве», в беспринципности журналиста, который в разные журналы пишет противоположные друг другу статьи<sup>1</sup>.

Но отличает творчество Розанова одна черта, которую невозможно не отметить. Все свои работы, статьи, крупные произведения он писал с исключительным вниманием к человеку, к человеческой душе. И каждая его работа отличается этим почти ребяческим желанием показать существование человека даже при решении самой абстрактной метафизической проблемы (если когда-то Розанов писал о подобных вещах, исключая его раннюю работу «О понимании»). Эта своеобразная антропология почти всегда имеет характер двоякий: с одной стороны, Розанов

---

<sup>1</sup> См.: *Гиппиус З.Н.* Задумчивый странник. О Розанове // «Настоящая магия слова»: В. В. Розанов в литературе русского зарубежья. – СПб., 2007. С. 17.

беседует с конкретным живым читателем, с другой, беседу ведет именно он, Василий Васильевич Розанов<sup>1</sup>. И не видеть за его работами его самого – большая ошибка; равно как и наоборот: обвинять его в чрезмерном навязывании читателю своих «домашних» и интимных мыслей.

Нам представилось интересным рассмотреть одну частную, но отнюдь не последнюю по значимости идею Розанова о России как матушке, «жене», «невесте», об исключительно женском характере русского менталитета. Именно то обстоятельство, что все, о чем писал Розанов, глубоко им переживается, так человечно, и обуславливает интерес к теме «русской идеи». Наиболее значима здесь небольшая статья «Возле “русской идеи”...» (1911)<sup>2</sup>, хотя на протяжении всего творчества Розанов обращался к этой теме<sup>3</sup>. Именно: все громадное понятие «русская идея» Розанов сводит к определению женственности России. Причем это не просто абстрактная женственность, не образ Прекрасной Дамы, но женственность, так сказать, осязаемая, конкретная, связанная с браком, мужем, детьми<sup>4</sup>.

Так относиться к родине, которая именно в этот период переживала политический и социальный кризис, мог только Розанов, у которого Россия – составляющая его собственной семьи. Без России нет Розанова, обратное так же верно. Именно это осознание собственной, хоть и малейшей, значимости для страны побуждало его писать о России: «Ничего, барин... Вызволимся как-нибудь»<sup>5</sup>. Причем писать, отмечая те моменты, которые, по его мнению, наиболее важны: «Много есть прекрасного в России... Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева. Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника»<sup>6</sup>. Именно в этом, в пристальном внимании к мелочам, и видно все отношение Розанова к России. Самый тон его – глибо-

---

<sup>1</sup> Ср.: *Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В.В. Уединенное. Сочинения.* – М., 1998. С. 534.

<sup>2</sup> См.: *Розанов В.В. Возле «русской идеи...» // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей.* – М., 2002. С. 269–288.

<sup>3</sup> См.: *Розанов В.В. Сахарна // Листва (из рукописного наследия)* – М., 2001. С. 19–72; *Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй и последний // Уединенное. Сочинения.* – М., 1998. С. 693, 774, 775.

<sup>4</sup> См.: *Розанов В.В. Возле «русской идеи...».* – С. 282.

<sup>5</sup> Там же. С. 288.

<sup>6</sup> *Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый.* – С. 474.

ко человекен, Розанов относится ко всему с личным *участием*. Это же участие, участие исключительно человеческое, личностное (его самого, как Василия Васильевича Розанова, такого-то года рождения) заставляет писать о самом домашнем, самом вечно «рабочем», душевном и мягком, о России-«жене». Не видит он в этой «жене» ничего западного, европейского, мужского и «тевтонского», но видит лишь тягу к этому мужескому. Это немного фаталистичное отношение к собственной судьбе, но вместе с тем желание в любом деле быть любимой – главная черта, по Розанову, русской души. Никакая европеизация, никакая погоня за признанием в «большом мире» не способны лишить эту «бабью душу» стремления к мужу, своей семейственной, домашней прелести, тихости и деликатности<sup>1</sup>.

«Солнце нашего западничества...

И нужно погасить это солнце, чтобы взошло другое солнце.  
Солнце Востока»<sup>2</sup>.

Это неприятие западничества, вообще подражания России Европе перекликается с мыслью Розанова о роли Европы в становлении и существовании России: Россия никогда не обращалась к себе, к собственной природе и душе, все пыталась смотреть на Европу как на собственного законодателя. Россия – девушка, которая вечно ищет себе «жениха, главу и мужа»<sup>3</sup>.

Истоки такого отношения, конечно, следует искать раньше: у славянофилов, В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева. Соловьев написал работу под аналогичным названием задолго до Розанова («Русская идея», 1888), и она явилась отправной точкой для последующей длительной дискуссии (Л. А. Тихомиров, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов). Соловьев пишет, скорее, о религиозной составляющей в самой русской идее. Церковь, конечно же, в том вселенском смысле, в котором о ней говорили Соловьев<sup>4</sup>, славянофилы (и Розанов тоже), тоже воспринималась Розановым как

---

<sup>1</sup> См.: *Розанов В.В.* Сахарна. – С. 35; *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб первый. – С. 502.

<sup>2</sup> *Розанов В.В.* Мимолетное. 1914 год // Листва (из рукописного наследия). – С. 74.

<sup>3</sup> *Розанов В. В.* Возле «русской идеи...». – С. 282.

<sup>4</sup> Это, надо отметить, при всей противоречивости понятий христианства и православия у Соловьева. Но идея вечной женственности – Софии, доведенная Соловьевым до совершенства, конечно же, нашла в творчестве Розанова живой отклик.

основная составляющая русской души<sup>1</sup>. Но Розанов был славянофилом «только в некоторые периоды жизни»<sup>2</sup>, поскольку в славянофильстве не было живого человека<sup>3</sup>, славянофилы слишком абстрактно, по его мнению, относились к России и к ее сущности. Примечательно, что «Возле “русской идеи”...» появилась в 1911 г., после русско-японской войны и революции 1905 г. Она стала ответной репликой в продолжавшемся споре о русском государстве и русской душе.

И даже теперь, после того, как абсолютно ясно, что России необходимо действовать строго, решительно, чтобы не довести себя до идейного и фактического разрушения, Розанов утверждает, что его Отечество неспособно ни на какое сопротивление иностранному, неспособно совершать само мужественные шаги и всегда нуждается в няньке-муже в лице Западной Европы. Невозможно, чтобы в России так же на каждом шагу цитировали Пушкина, как цитируют Ницше<sup>4</sup>! А раньше был Шопенгауэр – и мы тоже его цитировали.

Похожую мысль можно найти у Бердяева, который в 1915 г. писал: «Русский народ хочет быть землей, которая невестится, ждет мужа»<sup>5</sup>, «Русская религиозность – женственная религиозность»<sup>6</sup>. Этот мотив женственности, конечно, взят и Бердяевым у славянофильства, хотя Бердяев славянофильскую традицию упрекает в том, что она «не объясняет загадки превращения России в величайшую империю в мире или объясняет слишком упрощенно»<sup>7</sup>. Но у него же мы встречаем: «Россия – страна неслышанного сервиллизма и жуткой покорности»<sup>8</sup>. Розанова же вопросы имперского сознания России, исторического пути России-государства, по большому счету, не интересуют, хотя и он сетует: «Русские имеют свойство отдаваться беззаветно чужим влия-

---

<sup>1</sup> *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб второй и последний. – С. 775.

<sup>2</sup> *Розанов В.В.* Мимолетное. 1914 год. – С. 102.

<sup>3</sup> См.: *Фатеев В.А.* Розанов и славянофильство // Наследие В. В. Розанова и современность: Материалы международной научной конференции. Москва. 29–31 мая 2006 г. – М., 2009. С. 53, 57.

<sup>4</sup> См.: *Розанов В.В.* Возле «русской идеи...». – С. 282.

<sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* Душа России // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. – М., 2002. С. 294.

<sup>6</sup> Там же. С. 298.

<sup>7</sup> Там же. С. 294.

<sup>8</sup> Там же. С. 302.

ниям»<sup>1</sup>. Розанова, как ни парадоксально, никогда не интересовала Россия, как государство. Россия-невеста, Россия-жена, Россия-явление, но уж совсем не Россия-империя! В этом, думается, и стоит искать основание его отношения к русской душе, как к «вечно бабьей»<sup>2</sup>. Мистическое, но одновременно домашнее и уютное отношение к родине и определяет саму природу этой родины. Розанов, пожалуй, единственный из русских философов начала XX в., кто не просто не принял социалистические преобразования в государстве, но написал об этом едва ли не несколько строк за всю жизнь. Он не мог не откликнуться на революцию 1905 г. («Когда начальство ушло...») и на Первую мировую войну («Война 1914 года и русское возрождение»), но даже в этих статьях (весьма разбросанных хронологически: от 1901 до 1914 гг.) он пишет о революции, войне и их природе со своих позиций: глубоко поэтически, по-домашнему, интересуясь ими, как явлениями собственной жизни<sup>3</sup>. В работе «Война 1914 года и русское возрождение» Розанов пишет именно об этом – о собственном ощущении войны, о России с точки зрения обывателя<sup>4</sup>, о народной России, которая переживает подъем (эта работа написана со славянофильских позиций). Но ни слова в них не сказано об идейных разногласиях, о растущем влиянии большевизма. Розанова это не волнует, это пока еще неважно.

Революция 1917 г. была для Розанова потрясением. Но Розанов лиричен даже в проклятиях: «ПЛЕВАТЕЛЬНИЦА необозрима и величественна. Но это есть именно ПЛЕВАТЕЛЬНИЦА»<sup>5</sup>. Именно эта лиричность и заставляет его принять славянофильство – не вступить в его ряды, но отдать ему должное<sup>6</sup>. Ро-

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Возле «русской идеи...». – С. 282.

<sup>2</sup> «В самых недрах русского характера обнаруживается вечно-бабье, не вечно-женственное, а вечно-бабье. Розанов – гениальная русская баба, мистическая баба. И это “бабье” чувствуется и в самой России». – Бердяев Н.А. О вечно-бабьем в русской душе // URL: [www.vehi.net/berdyayev/rozanov.html](http://www.vehi.net/berdyayev/rozanov.html)

<sup>3</sup> См.: Завельская Д.А. Книга Розанова «Когда начальство ушло и мифология Первой русской революции» // Наследие В. В. Розанова и современность... – С. 574–578.

<sup>4</sup> «Розанов – гениальный обыватель», – скажет о нем Н. А. Бердяев в работе «Христос и мир» (1907 г.).

<sup>5</sup> Розанов В.В. Мимолетное. 1914 год. – С. 152.

<sup>6</sup> См., напр.: Розанов В.В. Европейская культура и наше к ней отношение // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – СПб., 2011. С. 115–127.

занов даже после революции, даже во время Первой мировой войны находит в «России-жене» мягкость, ожидание «мужа», кротость и деликатность<sup>1</sup>. Бердяев написал в 1915 г.: «Славянофилы считали русский народ народом безгосударственным и очень многое на этом строили. Розанов, напротив, считает русский народ народом государственным по преимуществу. В государственности Розанова, которая для него самого является неожиданностью, ибо в нем самом всего менее было государственности и гражданственности, он всегда был певцом частного быта, семейного родового уклада, – чувствуется приспособление к духу времени, бабья неспособность противостоять потоку впечатлений нынешнего дня»<sup>2</sup>.

Розанов, конечно же, говоря о «русской идее», очень многие черты для нее взял от себя самого, от собственного ощущения Европы, от собственного характера: «Великая беда русской души в том же, в чем беда и самого Розанова, – в женственной пассивности, переходящей в “бабье”»<sup>3</sup>.

*А. А. Фролов*

## СТИЛИСТИКА МЫШЛЕНИЯ В. В. РОЗАНОВА И ФОРМИРОВАНИЕ ТЕМЫ ИСТОРИОСОФИИ

Стилистика мышления В. В. Розанова будет рассмотрена на примере его работы «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария», которая является ключевой для понимания его творчества. Со стороны содержательной, эта работа раскрывает одну из важнейших тем для Розанова – тему историософии. С другой стороны, в этой работе, в отличие от его первого труда «О понимании», явным образом прослеживается стилистика его мышления. Таким образом, задачами данной статьи являются, во-первых, показать место и значение этой работы в творчестве Розанова, во-вторых, провести анализ содержательной части работы и показать те проблемы

---

<sup>1</sup> См.: *Розанов В.В.* Сахарна. – С. 35.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* О вечно-бабьем в русской душе.

<sup>3</sup> Там же.

историософии, которые в ней поднимаются, в-третьих, сравнить эту критическую работу Розанова со статьями его современников и оппонентов (Ю. Н. Говорухи-Отрока, Н. А. Бердяева) и на основании этого сравнения выявить определяющие установки, приемы исследования и методы доказательства в творчестве Розанова, составляющие особенность стилистики его мышления.

Работа Розанова «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария»<sup>1</sup> впервые была напечатана в № 1–4 «Русского вестника» за 1891 г. В 1894 г. и 1901 г. она выходила отдельными изданиями, которые сопровождались предисловиями, обращенными к читателю.

Чтобы начать анализ содержательной части работы, необходимо обратиться к предисловию ко второму изданию «Легенды о Великом инквизиторе», где Розанов указал на предмет критического разбора – «необъяснимость страдания в мире». Основные темы творчества Достоевского – вопрошание человека о смысле страдания, о власти, о гнете цивилизации и неопределенности исторических путей развития человека, образуют смысловое пространство, в котором ведется диалог между читателем и автором. Для Розанова поэма Достоевского о великом инквизиторе не содержит ответов, но лишь вскрывает «вечное и неизбежное» поле человеческих поисков, обнаруживая многовариантность читательской интерпретации. По мнению В. В. Зеньковского, «у Достоевского никогда не было сомнений в бытии Бога, но перед ним всегда вставал (в разные периоды по-разному решался) вопрос о том, что следует из бытия Бога для мира, для человека и для всего исторического действа... Зло в человеке, зло в истории, мировые страдания могут ли быть религиозно оправданы и приняты?»<sup>2</sup>. Причина, по которой поэма о великом инквизиторе оказывается в центре внимания Розанова, заключается в том, что она является главным историософским размышлением Достоевского и озвучивает проблему исторического процесса и исторического выбора. Можно отметить, что именно с критического очерка о Достоевском начинается разработка историософской темы в творчестве Розанова, нашедшей свое завершение в

---

<sup>1</sup> Розанов назвал «Поэму о великом инквизиторе» Достоевского легендой. Это название и утвердилось в литературном обиходе, подменив собой подлинное название.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991. С. 226.



последнем его произведении «Апокалипсис нашего времени» (1918 г.). Однако следует учесть, что метод исследования истории, которым пользуется Розанов при разработке темы, уходит корнями в более ранний труд «О понимании» (1886 г.). то сочинение, будучи посвященным вопросам гносеологии, предъявляет требование критически отнестись к формам, в которых человек привык мыслить, которые довлеют над его сознанием. Таким образом, этот труд представляет собой методологическое приготовление к последующему анализу Розановым таких культурных форм, как религия, философия и наука. Основным следствием этого методологического подхода становится то, что в основании историософской модели лежит человек, который представляется носителем цели в мире, он наполняет мир своими желаниями и образами будущего, и весь мир выстраивается в его представлении как система координат, центром которой является он сам.

Розанов сформировал этический идеал, принятый им еще, как он писал, в четвертом классе гимназии: «цель человеческой жизни есть счастье». Каждое живое существо желает «благоденствия и счастья», и «при нормальном процессе всякого развития *благоденствие самого развивающегося существа есть цель*; так, дерево растет, чтобы осуществлять полноту своих форм»<sup>1</sup>.

Однако в «Легенде о великом инквизиторе» Розанов пишет: «Из всех процессов, которые мы наблюдаем в природе, есть только один, в котором этот закон нарушен, – это процесс истории. Человек есть развивающееся в нем, и, следовательно, он есть цель: но это лишь в идее, в иллюзии: в действительности он есть средство, а цель – это учреждения, сложность общественных отношений, цвет наук и искусств, мощь промышленности и торговли»<sup>2</sup>.

Налицо подмена этического идеала: вместо благоденствия человека – благоденствие учреждения. Эта подмена является следствием культурной ситуации, которая, по сути, чужда человеку и довлеет над ним. Эту ситуацию невозможно решить «изнутри», действуя исключительно в рамках выбранной культурной парадигмы.

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. – М., 1996. С. 31.

<sup>2</sup> Там же.

Достоевский первым, согласно Розанову, понял ужасный смысл того, что совершается в истории, всю иррациональность и жесткость этого процесса: «Достоевский со всем интересом приник ко злу, которое скрывается в общем строе исторически возникшей жизни; отсюда его неприязнь и пренебрежение ко всякой надежде что-либо улучшить посредством частных изменений, отсюда вражда его к нашим партиям прогрессистов и западников... Критика этой идеи проходит через все его сочинения, впервые же, и притом с наибольшими подробностями, она высказана была в «Записках из подполья»<sup>1</sup>.

Розанов видит, что именно человек является творцом истории, так как «человек несет в себе, в скрытом состоянии, сложный мир задатков, ростков, еще не обнаруженных, – и обнаружение их составит его будущую историю»<sup>2</sup>. Таким образом, чаще всего неосознанно человек сам делает выбор этического идеала и тем самым решает свою судьбу. Точно так же интерпретирует драму истории в романах Достоевского В. И. Иванов, который пишет, что Достоевский «подслушал у судьбы самое сокровенное о том, что человек един и что человек свободен; что жизнь в основе своей трагична, потому что человек не то, что он есть; что рай цветет на земле вокруг нас, но мы его не видим, потому что видеть не хотим; что вина каждого всех связывает, как и его освящение всех святит и его страдание всех искупляет... что вера в Бога и неверие не два различных объяснения Мира, но два разноприродных бытия»<sup>3</sup>.

Задачей Розанова на протяжении всего его творчества, начиная с первого философского труда «О понимании», было прояснить собственное сердце, понять движение своей мысли и процесс выбора своей судьбы. Нетрудно увидеть, что эта задача является продолжением философской линии Сократа, оформившейся в тезисе «познай самого себя».

Розанов обращается за решением этой задачи к Достоевскому, которого признает, прежде всего, глубочайшим аналитиком человеческой души, поскольку именно в душе Достоевский увидел сосредоточение всех загадок, над которыми думает че-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 33.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Иванов В.И. Эссе, статьи, переводы. – Брюссель, 1985. С. 21.

ловек, и разрешение всех трудностей, которые ему суждено преодолеть в истории.

Наиболее высоко Розанов оценил метод Достоевского в построении его критики христианства. Этому методу Розанов приписывает почти научный характер. «То, что всего более силится защитить религия, что она затрудняется защитить, – вовсе не подвергается нападению, уступается без оспаривания. И строгую научность этого приема нельзя не признать: *относительность* и *условность* человеческого мышления есть самая тонкая и глубокая истина, которая тысячелетия оставалась скрытой от человека, но наконец – обнаружена»<sup>1</sup>. Розанов делает особый акцент на этом этапе рассуждения Достоевского. Похожий метод рассуждения был предложен в труде Розанова «О понимании», в котором утверждалась условность человеческого знания и опыта, а также невозможность определить, соответствует ли наше познание внешнему миру или нет. Следствием допущения такой многовариантности когнитивного положения человека в мире становится требование постоянной верификации познания. Результатом такого подхода является необходимость проверки наших представлений о мире, итогом которой может быть признание какой-нибудь ранее общепринятой формы представления, не соответствующей формам действительности. Как уже было ранее отмечено, работа «О понимании» содержала в себе основание для последующего применения этого метода не только в сфере науки, но и в области культуры и религии. В контексте исследования культурных форм такой метод предполагает следующую задачу: проследить исходные принципы культуры и обнаружить те сферы, в которых она становится не комфортной для существования человека.

Итак, критика христианства, выражаемая Иваном Карамазовым, это попытка проследить те выводы, к которым приходит цивилизация вследствие принятия христианства. Результатом этой критики становится отказ Ивана Карамазова принять правила, которые, согласно христианству, положены в основание

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского... – С. 52.

бытия: «Но я мира этого божьего – не принимаю»<sup>1</sup>. Достоевский показывает основные причины для этого отказа, раскрывая их в речи инквизитора: они сводятся к тому, что требования христианства не соответствуют природе человека, они слишком высоки и недоступны для него. Таким образом, своей легендой Иван хочет показать, что принесенный и провозглашенный Христом порядок развивается в истории в свою противоположность именно потому, что внутренне не согласуется с человеческой природой. Согласно поэме Ивана Карамазова, великий инквизитор поначалу также был учеником Христа и тоже жил в пустыне, питался кореньями, однако, поняв, что порядок Христа невыносим для человека, вернулся назад и попытался исправить учение Христа. Именно этот метод доведения постулатов религии (культуры) до последних логических выводов становится центральным для анализа структуры изменения культурной парадигмы, которую разрабатывает Розанов: смена культуры происходит не через радикальное отвержение ее принципов и идеалов (как, например, у Ф. Ницше), но через исправление этих принципов с тем, чтобы они больше соответствовали требованию человеческой жизни. Следует, однако, понимать, что открываемый такой интерпретацией смысл поэмы Достоевского, вероятно, весьма далек от того, что хотел сказать поэмой ее автор. Более того, то, что Розанов вместо классического анализа вступает в диалог с текстом, является важной особенностью стиля мышления самого Розанова.

Розанов отмечает, что в поэме о великом инквизиторе раскрытие смысла истории дается в виде обширного толкования небольшого евангельского эпизода об искушении Христа в пустыне и текста Апокалипсиса. В связи с тем, что работа Розанова, в свою очередь, является интерпретацией поэмы, перед читателем возникают несколько уровней интерпретаций. Первый уровень представлен поэмой о великом инквизиторе Достоевского, отсылающей читателя к исходному тексту Нового Завета. Следующий уровень представлен комментариями Розанова текста поэмы, в которых автор критического исследования выявляет исходные и завуалированные отсылки в поэме к Евангельскому

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. – Л., 1991. С. 265.

тексту, то есть он представляет собой литературную интерпретацию. В то же время, указанный критический труд содержит в скрытом виде отсылки к работе «О понимании», что позволяет перейти к еще одному способу интерпретации Достоевского – интерпретации с точки зрения философии истории. Структура текста Розанова экзегетична и выглядит следующим образом.

Сначала приводится фрагмент текста Достоевского («Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение: ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами. Ты возразил, что человек жив не единым хлебом: но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя Дух Земли, и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая “Кто подобен Зверю сему, – он дал нам огонь с небеси!”»<sup>1</sup>).

Затем дается общая характеристика предмета в подлежащем толкованию месте источника («Нужда, гнетущее горе, боль несогретых членов и голодного желудка заглушит искру божественного в человеческой душе, и он отвернется от всего святого и преклонится, как перед новою святынею, перед грубым и даже низким, но кормящим и согревающим»), гипотетическое пространство рассуждений дополняется живым чувством времени посредством отсылки читателя к реалиям XIX в. («культ служения человечеству все сильнее и сильнее распространяется в наше время, по мере того как ослабевают служение Богу»<sup>2</sup>);

Наконец, рассуждение подтверждается текстом, который на самом деле является предметом толкования, – текстом Нового Завета («и дивилась вся земля, следя за Зверем, и поклонились Дракону, который дал власть Зверю, говоря: Кто подобен зверю сему?»<sup>3</sup>).

Такой метод выстраивания экзегезы, т. е. метод размышления и интерпретации, задает особый характер стилистики, отражающийся в произведении. Следствием такой стилистической особенности становится невыраженность четкого разграничения в тексте легенды речи Достоевского, комментария Розанова и

---

<sup>1</sup> *Розанов В.В.* Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского... – С. 75.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

цитирования священных текстов. В какой-то мере указанный стилистический прием может считаться общим для всей последующей философии Розанова.

Розанов подмечает, что роман, запланированный Достоевским как двухтомник, остался незаконченным из-за смерти автора (именно поэтому Розанов назвал легенду синтезом пламенной жажды религиозного и совершенной неспособности к нему), и читатель, уведенный в глубины исторического драматизма, потерял проводника. Ему не остается ничего иного, как сделать выбор: либо забыть текст, либо начать собственные поиски.

Таким образом, Розанова отличает от других критиков то, что в творчестве Достоевского он обнаруживает не только сомневающегося автора поэмы, но и необходимость присутствия в тексте читателя, который пытается определиться с тем, «где Бог, и истина, и путь». Чтобы показать отличительную особенность статьи Розанова «Легенда о великом инквизиторе», необходимо обратиться к другой критической работе, посвященной «Поэме о великом инквизиторе» Достоевского, – статье Ю. Н. Говорухи-Отрока «Во что верил Достоевский? “Легенда о Великом Инквизиторе Достоевского. Опыт критического комментария” В. В. Розанова». Статья эта интересна, поскольку одновременно представляет комментарий на критическую статью Розанова и саму поэму Достоевского и в то же время содержит несколько замечаний об особенностях мышления Розанова.

Первое замечание касается того, что Розанов «принял мысли инквизитора “Легенды” за действительную веру Достоевского – веру в правду “могучего и страшного духа”, который искушал Спасителя»<sup>1</sup>. Подобное замечание Говорухи-Отрока представляется справедливым и обоснованным и в то же время указывает на важный принцип стилистики мышления Розанова, который состоит в проговаривании самого себя вне зависимости от того, пишет ли он собственный труд или критическую статью по работе другого автора. Этот принцип Розанов приписывает также Достоевскому вследствие того, что сам пользуется им и полагает за ним универсальность. Одним из примеров этой особенности

---

<sup>1</sup> Говоруха-Отрок Ю.Н. Во что верил Достоевский? «Легенда о Великом Инквизиторе Достоевского. Опыт критического комментария» В. В. Розанова // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. I. – СПб., 1995. С. 270.

стилистики Розанова является наличие в тексте объемных авторских отступлений, которые посвящены самостоятельным рассуждениям на темы творчества, происхождения зла, страдания, поисков истины и веры.

Следующий принцип стилистики мышления Розанова основывается на отрицании возможности предельной, окончательной интерпретации и выявляется лишь в том случае, если мы сравним содержательно позиции Говорухи-Отрока и Розанова в интерпретации оппозиции «читатель – мнение инквизитора». Чтобы пояснить значение этих позиций, следует рассмотреть следующую схему: у Достоевского в истории об инквизиторе выделяются три «переменные» интерпретации, которые включают читателя, речь инквизитора и порядок веры, который, вероятно, может быть закреплен за молчаливой фигурой Христа. Речь инквизитора выражает ренессансную модель гуманизма, согласно которой, человек представляет центр бытия, вне отношения к его трансцендентному. Читатель вправе принять эту ренессансную модель как верную, отказавшись от трансцендентного идеала. Но если он не готов отвергнуть этот идеал, являясь человеком веры, то ему неизбежно придется отказаться от самостоятельной ценности человеческой жизни.

Розанов отказывается видеть возможность разрешения этой ситуации внутри самого текста и обнаруживает проблематичность и неслучайность ее конструирования в тексте автором. Модель, которая выстраивается Говорухой-Отроком, принципиально иная, поскольку он не обнаруживает в тексте этих трех переменных, моделируя и выстраивая критику на основании обнаруженного отношения: «вера – инквизитор». Если есть вера, то слова, высказываемые инквизитором, вещают нам «тайну зла». Для Розанова слова инквизитора обретают свой смысл лишь в отношении «читателя» к «вере», сами же они до тех пор не истинны и не ложны, не обещают ни добра, ни зла.

Розанов подчеркивает, что читатель необходим для того, чтобы обращенный к нему текст поэмы обрел свою определенность. Критик текста также является читателем, следовательно, его интерпретация, какой бы вольной она ни была, является структурообразующей для текста.

Описанные выше особенности розановской стилистики мышления определили круг вопросов, который он исследует,

доводы, которые он приводит, что, в конечном итоге, делает его неклассическим философом. Это ясно видно из развернувшейся полемики Бердяева против статьи Розанова «Об Иисусе сладчайшем и горьких плодах мира». Этот спор может быть проинтерпретирован как противостояние мышления догматического мышлению релятивному. В работе «Христос и мир» Бердяев пишет о том, что Розанов лишь маскируется, будто хочет поправить христианство, но на самом деле он выступает как враг Христа: «для Розанова Христос есть дух небытия, дух умаления всего в мире, а христианство – религия смерти»<sup>1</sup>. Статья Бердяева выражает исключительно философскую позицию, согласно которой, мир традиционно являет пространство неясности и проблематичности. Розанов, на первый взгляд, представляет позицию обывательскую, для которой мир есть ни что иное, как пространство быта, или мир «подручностей», если использовать утвердившуюся после Хайдеггера терминологию. Для Бердяева, последователя субстанциалистской модели, этот мир совмещен с миром неистинным и представляет смесь «бытия с небытием».

Розанов в статье «Об Иисусе сладчайшем и горьких плодах мира» пишет о мире, соразмерном человеку. Обвинение Бердяева строится на основании онтологического постулата – Христос существует. Для Розанова этот вопрос никогда не был ясен, он считал его проблематичным. Розанов, указывая на бессмертие в детях, только фиксирует очевидное и сущностное для него: продолжение бытия возможно каждый раз в новом другом, продолжение именно бытия, всего многообразия его, а не конкретного человека, вопрос о бессмертии которого так и не был решен.

К такому выводу Розанов приходит потому, что, с одной стороны, ищет нечто существенно важное для себя самого (бессмертие), а с другой, не желает занимать доктринальную позицию относительно Христа, поддерживая дискурс неклассической философии. Бердяев, критикуя концепцию Розанова, упускает при этом принципиальную разницу в посылках, вследствие чего его критика становится бессодержательной. Продолжая находиться лишь в кругу собственной речи, он так и не осознал возможности выйти к построению интересубъективного дискурса.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Христос и мир. Ответ В. В. Розанову // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. II. – СПб., 1995. С. 27.



Есть основания полагать, что за противоречием во взглядах Бердяева и Розанова скрывается новый для того времени способ рассуждения. Литературный критик А. А. Смирнов писал, что «Розанов весь в намеках и недомолвках и антиномиях, он целиком “по ту сторону” не только добра и зла, но и истины и лжи»<sup>1</sup>. Несознательный девиз «мысль изреченная есть ложь» есть существо мышления Розанова. Это суждение справедливо с той поправкой, что «нахождение по ту сторону добра и зла» верно до тех пор, пока не сделан выбор. Следует подчеркнуть, что для Розанова координаты истины и лжи обретаются только тогда, когда сделан выбор и слово о чем-то сказано. Такое понимание истины Розановым подмечается и другими исследователями. Так, А. В. Малинов пишет: «Розанову удивительным образом удавалось достигать такой глубины субъективности, когда она смыкается с самой объективной истиной... искренность и правдивость заменяют у него истину»<sup>2</sup>.

В завершении исследования стоит еще раз указать, что Розанов рассматривает поэму о великом инквизиторе как незавершенный и открытый для интерпретации текст, который выстроен Достоевским таким образом, что он не может быть завершен без участия читателя. Это справедливо не только в отношении текста Достоевского, но и в отношении творчества Розанова. Те принципы стилистики мышления Розанова, которые были определены в данной статье, а именно стремление высказать самого себя в любом тексте и понимание того, что не существует одной, раз и навсегда заданной интерпретации, отразились во всем его творчестве. Эти принципы легли в основу его позиции не только как критика литературы, но и как критика истории: для Розанова история – это откровение о человеке, а текст – откровение об авторе.

---

<sup>1</sup> Смирнов А.А. О последней книге Розанова // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. II. – С. 217.

<sup>2</sup> Малинов А.В. Откровение Василия Розанова // Историко-философские этюды. – СПб., 2007. С. 98.

## ПОЭТИЧЕСКАЯ ПОДБОРКА

---

Герман Сунягин

### ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ В СТИХАХ

*...Я не поэт, хотя стихи и песни пробовал писать со школьных лет. Но я никогда не пытался их опубликовать, а сочинял только для круга близких мне людей, ну и, конечно, для души. Меня можно назвать поэтом так же, как человека, напевающего что-то между делом, можно назвать певцом. Но сейчас, когда друзей-ровесников практически не осталось, я, перебирая свой архив, с известным удивлением обнаружил, что поэтических опытов накопилось довольно много. И меня стал донимать вопрос, стоит ли это хранить, может ли это быть интересно для читателя не из круга друзей. Так случилась эта попытка, хотя, может быть, и зряшная...*

### ГОРОД

Большой серокаменный город,  
Тебя я любить не умею:  
С тобой молодым не был молод,  
С тобой стариком не старею.  
Горжусь ли державным ампиром,  
Клонюсь ли ирисом модерна,  
Законам подлунного мира  
Я здесь не подвластен, наверно.

Мне здесь не даны измененья,  
Здесь жить и меняться преступно,  
Я здесь, как в другом измеренье,  
Где вечность проста и доступна.  
И я перед ней, как невежда,  
И мне разделить её не с кем,  
Брожу ли дворами Разъезжей,  
Теснюсь ли толпою на Невском.  
На Стрелку бреду обречённо:  
«Ах, что нам эпоха прикажет?»  
Заброшенной Биржи колонны  
Всё так же несут свою стражу.  
Молчу, потрясённый масштабом,  
И с каждой щербинкой мне больно.  
Дождусь ли из Главного штаба  
Команды: «Всем подданным – вольно!»?

## МЕТАФИЗИКА СЛУЧАЙНЫХ ВСТРЕЧ

Случайных встреч святая неизбежность –  
И жизненной рутины перелом.  
Её улыбки медленная нежность,  
Ещё мы порознь, но уже вдвоём.  
Нам так легко, и так прозрачны шутки!  
И что нам до того, как должно быть?  
Но от чего так сладостно и жутко  
Ответить на объятья и любить?  
В её глаза бездонно погруженье.  
Тонуть и дальше или плыть назад?  
И вот на высшей точке напряженья,  
Не выдержав, отводит кто-то взгляд...

## НА ЗАКАТЕ

Земную жизнь почти пройдя,  
Я повернул невесть куда.  
И вдруг вокруг – стена дождя,  
И всё живая в ней вода.  
А за дождя живой стеной  
Моей дороге нет конца,  
И мир открылся предо мной,  
Как только что из рук Творца.  
Вокруг сады из райских кущ,  
И ветви урожай согнул,  
И кто-то тот, кто всемогущ,  
Мне сам плоды те протянул.  
И в яблоньке, что всех стройней,  
Я свою Еву вдруг признал  
И, протянув ладони к ней,  
Её не грешно возжелал.  
Была она нежна, как шёлк,  
И жалилась, как сладкий змей,  
И я молил, чтоб не прошёл  
Тот миг, что длился рядом с ней.  
Но разомкнулся круг чудес,  
Живая утекла вода.  
И стал я вдруг мудрей небес  
И старым стал, как никогда.

## ОСЕНЬ

И не то, чтоб позабыт друзьями,  
И не то, чтоб промахнул в любви:  
Просто осень с жёлтыми ветвями  
Встретил я сегодня за дверьми,  
И пошли мы с нею очень рядом –  
Так хожу я только с ней одной, –

Словно всё опало майским садом,  
А идём мы с свадьбы золотой,  
Словно мы друг другу так понятны,  
Что не нужно даже видеть глаз,  
Словно даже если всё обратно,  
То лишь так, как было и у нас.  
И зачем мне умные затеи,  
И зачем билет мне в дальний путь,  
Если можно так вот, рядом с нею,  
В душу очень пристально взглянуть?  
И как будто я и неба старше  
И исход любого знаю дня.  
Осень, осень, ну зачем так страшно  
Ты колдуешь глупого меня?

\*\*\*

Я умру, пока не светало,  
И лучше к осени, чем к весне,  
Чтоб сказали: «Счастливый малый:  
И нажился и умер во сне».  
Я умру, пока не светало,  
Чтоб остыть до света успеть,  
Чтоб родня уже не застала  
Посетившую меня смерть.  
И никто не узнает, как было  
В немоте и в предсмертной мгле  
Расставаться со всем, что жило  
И осталось жить на земле...

*М. В. Быстров*

### А. В. СУХОВО-КОБЫЛИН И П. А. ФЛОРЕНСКИЙ: МАЛОИЗВЕСТНЫЕ ОТКРОВЕНИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ, ОПЕРЕДИВШИЕ ВРЕМЯ

Естественная приверженность философии исключительно *слову* предопределяет ее сдержанное отношение к *символам*, в частности, к математическим. Павел Флоренский считал символы «языком божественным, открывающим существование Бога». И Максим Исповедник (VI–VII вв.) в комментариях к Дионисию Ареопагиту пишет: «Мы пользуемся произносимым словом, касающимся чего-то воспринимаемого чувствами... Но если душа благодаря прямым энергиям устремляется к умопостигаемому... чувства излишни, ибо воображается высшее. А когда она представляет себе что-то низкое и старается взяться за что-то чувственное, тогда ей нужно искать более точные слова и более ясно видимые вещи».

Последняя мысль перекликается с парадоксальным, на первый взгляд, изречением Н. Бора: «Дополнительной к истине является ясность». Мудрый отец квантовой механики, безусловно, смотрел далеко поверх нее, поскольку всерьез интересовался и философией. А высказанный им афоризм был, по существу, прояснен спустя 15 лет блестящими теоремами К. Гёделя и последовавшей затем целой серией эпохальных открытий в математической логике. Дело, в двух словах, заключалось в дезавуировании дедукции и – не менее важный момент – в констатации связи истины с актуальной бесконечностью и творческим процессом. Эпистемология как бы ставилась на новые рельсы, ведущие, ра-

зумеется, и к ревизии онтологии, обязанной теперь опираться на разумное начало универсума.

«Подмоченность» репутации логического дискурса требует в новом свете настоятельного обращения и к *невербальным* средствам, могущим оказаться и более надежными.

Надо сказать, что в самом нашем двухполушарном мозге «запроектированы» две взаимодополняющие стратегии мышления: интуитивная и формально-логическая. Первая, в плане философии, призвана усматривать предельные основания бытия, а вторая – приводить постигнутое в порядок и фиксировать его в слове для окружающих. Причем работающие в большей степени как раз на интуицию математические *символы* и *образы* давно доказали свою мощь – и не только в естествознании.

Их эффективность, начиная с Пифагора, временами демонстрировалась и философией, причем наиболее успешны были мыслители, гармонично сочетавшие в себе физико-математическое и гуманитарное образование. Одним из таковых был «самый знаменитый символист XX века» Э. Кассирер, прекрасно разбиравшийся в основаниях математики. Его внимание привлекли идеи физиков Г. Герца и А. Эйнштейна, а также естествоиспытателя-универсала Г. Гельмгольца и философа-историка науки П. Дюгема. Все четверо сходились на особой роли «царицы наук»: добытые факты можно считать осмысленными лишь после их представления в символическо-математической форме<sup>1</sup>.

Но мы сконцентрируемся на изначальной и основной роли *символа*: он говорит сам за себя, а в большинстве случаев – и о двух мирах, дольнем и горнем, будучи завуалированным «мостиком» между ними. Именно в таком амплуа и выступает знаменитое «*золотое сечение*». На сегодня оно зарегистрировано во всей ойкумене – от строения элементарных частиц и эритроцита до Солнечной системы. И неудивительно, что первые попытки осмыслить онтологически этот глобальный принцип мироустройства были предприняты двумя отечественными мыслителями, великолепно совмещавшими в себе точные и гуманитарные знания.

Скромный труд первого как-то выпал из поля зрения широкой и научной публики, вероятно, потому, что автор был извес-

---

<sup>1</sup> См.: Кассирер Э. Философия символических форм. – М.; СПб., 2002.

тен миру совсем в другом жанре. Речь идет об «Учении Всемир» А. В. Сухова-Кобылина (1817–1903). Это «инженерно-философское озарение», как, впрочем, и все философское наследие русского драматурга, куда менее известно по сравнению с его пьесами «Свадьба Кречинского», «Дело» и «Смерть Тарелкина». Как пишут в предисловии к «Учению» современные издатели, «философские искания Сухова-Кобылина опирались на его интеллект и на гармоничное гуманитарно-естественное образование»<sup>1</sup>.

Оказывается, наш драматург в шестнадцатилетнем возрасте поступил на физико-математическое отделение философского факультета Московского университета, где и получил золотую и серебряную медали за представленные на конкурс сочинения математического и гуманитарного характера. Впоследствии Сухово-Кобылин продолжает учебу в Гейдельбергском и Берлинском университетах, изучая философию, всемирную историю, право и другие предметы. С возвращением в Россию он сначала «слегка», а позже и всерьез занимается Гегелем и переводит его сочинения. В конечном счете вырисовывается и все более прогрессирует его разлад с классиком, послуживший стимулом к созданию собственной картины мира – философии Всемира.

Курьезно, что самобытный мыслитель-космист так и не смог, из-за цензуры, опубликовать свои философские труды на родине и вынужден был ради этого эмигрировать во Францию. Там он и завершил свое итоговое сочинение, признаваясь в искреннем стремлении «высказать истину в наиболее простой и близкой к ней форме». Именно «любви к истине, – как пишет Сухово-Кобылин, – обязан я совершением моего труда и теми высокими минутами тихого и уединенного наслаждения, коими великий Дух меня так щедро и несказанно наградил». Автор без обиняков даже выступает «как инструмент себя бесконечно реализующего Духа». А раз так, то, казалось бы, и в полученных откровениях должны неминуемо обнаружиться явственные «следы» того же самого Духа.

В чем же смысл учения Всемир, представляющего для нас особый интерес – и не только по своей сути, но и, так сказать, с

---

<sup>1</sup> См.: Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир. Инженерно-философские озарения. – М., 1995.



генетической точки зрения – как яркий образчик прямой связи между совершенством интеллектуальных «отображающих средств» субъекта и достоверностью отображения?

Под Всемиром Сухово-Кобылин разумеет, следуя во многом В. С. Соловьеву, единство трех составляющих: «логического мира», природы и духа. Они связаны – и в этом он идет дальше своего соотечественника-гуманитария – «высочайшей *живой* пропорциональностью», образующей *золотое сечение* (ЗС). Последнее есть «тот универсальный закон превысшей связи и наизыснейшего соотношения, по которому построен Всемир, а равно и памятники... античного зодчества». Потому естественно и еще одно импонирующее нам утверждение о том, что «форма истины – красота». Оно не нуждается в особых комментариях и, конечно, вызывает к словам П. Флоренского: «Явленная истина есть любовь, а осуществленная любовь суть красота».

По иронии судьбы, о. Павел погиб в лагерях как раз в тот самый роковой 1937-й год, когда дочь Сухово-Кобылина передала из французского Болье на родину сохраненный ею архив отца. Мы вправе думать, поэтому, что оба выдающихся мыслителя – кстати, в равной степени искушенные в точных науках – пришли к идее «*золотосеченной*» гармонии мира почти одновременно и независимо друг от друга.

Итак, «законом ЗС, или трех пропорциональных», дается, по Сухово-Кобылину, «высочайшая красота», а следовательно, и целесообразность мира. Три указанные составляющие Всемира образуют единую триаду под руководством *целостного духа*, задающего, как мы теперь понимаем, всеобщую скрытую *самоподобную* организацию, проявляющуюся в тотальной *фрактальной* геометрии природы и в родственных ей универсальных *гиперболических распределениях*. Напомним, что «в золоте» композиционно построены и все шедевры искусства, иллюстрируя тем самым «нумерическим» образом известный с античности принцип о подражании в эстетике (мимесис).

Впрочем, автор учения говорит о подобии («омологии») и открыто – в отношении рядов вообще (математических и в понимании Гегеля), и применительно к *золотосеченному* бесконечному ряду, в частности. «Исхождение» такого ряда в бесконечность и есть Дух, который «отнесен к себе» и совершает «инволюцию в самого себя». Отсюда и логичный вывод: «форма

мышления Бога есть ряд», а «природа и Дух – омологичные рядования».

Несмотря на местами архаичный и декларативный стиль изложения стареющего философа, а также несколько фрагментарную подачу материала, избранную составителями, обнаруживаются явные параллели и совпадения с нашей позицией<sup>1</sup>.

Так, спираль есть «вычерченная графическая форма» бесконечного сходящегося ряда Всемира, а ее центр – идеальный и внепространственный Дух. Инволюция «одухотворяющей» спирали олицетворяет *энтелехию* и самопознание, а эволюция – становление внешнего мира. Как тут не вспомнить философствующего кардинала и математика Н. Кузанского с его утверждением: «В едином Боге *свернуто* все, поскольку все в Нем; и Он *развертывает* все, поскольку Он во всем!»! Уточняя Сухово-Кобылина и Кузанца, отметим, что именно *логарифмическая спираль*, чьи свойствами восхищались Декарт и Я. Бернулли и которая задается «золотыми» радиус-векторами, преподносит нам элегантный математический абрис указанного двойного действия Духа.

Наконец, Сухово-Кобылин окончательно разбирается и со всеми силами природы, включая электричество и «вселенское тяготение», представляющееся ему «модификацией *любви*». Ибо, по большому счету, «зиздущая *любовь*» везде и неотразимо влечет друг к другу «взаимные комплименты, или экстремы», образующие в своем «соклучении» *живое целое* (!), а «вся связка ряда и есть *любовь*». Вот настоящее и впечатляющее единение нравственного и физического! И эта далеко идущая мысль нашего незаурядного мыслителя, выводящая на авансцену вселенский Дух, развита подробно и нами<sup>2</sup>.

Русский драматург и «скрытый философ» дал великолепный пример *осмысленной* «рецепции» отечественной мыслью западной философии. Отправным пунктом послужили взгляды Гегеля,

---

<sup>1</sup> См.: Быстров М.В. Об универсальном гиперболическом законе // МОСТ. 2000. № 36. С. 34–35; № 32. С. 29–30; Быстров М.В. Метафизика целостного мировосприятия: культурологический аспект. – СПб., 2006.

<sup>2</sup> См.: Быстров М.В. От зримой гармонии в «золотом сечении» к духовному началу // Вестник Ленинградского гос. университета им. А. С. Пушкина. 2009. № 2. С. 16–22; Быстров М.В. Прав ли был Ньютон относительно нематериальной природы гравитации? // МОСТ. 1999. № 10. С. 56–58; № 11. С. 57–59; Быстров М.В. Любовь как основа мироздания // Труды межд. симпозиума «Человек и христианское мировоззрение». Вып. 9. 2004. С. 227–232.

чьих пристрастия еще в молодости более к религиозным и политическим предметам, чем к точным и естественным, помешали ему, наверное, выйти на изящный и общепризнанный символ гармонии. А вот всестороннее образование Сухова-Кобылина как раз и позволило заполнить зиявший пробел. Двигаясь от именитого предшественника и чувствуя, вероятно, истощенность слов и потребность их как-то дополнить, он писал: «...с прискорбием удаляюсь от Гегеля в собственную даль». В ней-то он и обрел свою бесценную находку. Не образец ли это творческого подхода и готовности переосмыслить любую систему, сколь бы авторитетна и монументальна она не была?

Чуть позже и с не меньшим блеском проинтерпретировал «золотую пропорцию» и «русский Леонардо» Павел Флоренский в своем программном труде «У водоразделов мысли»<sup>1</sup>. Поскольку работа более доступна, даже по тиражу, чем «Всемир», не будем останавливаться на деталях. Приведем только отдельные мысли: «целое прекрасно и есть явление идеи», а жизнь – проявление *целого* во времени. Основная идея, пожалуй, заключена в признании «сечения» как «закона жизни» (!) и априорного онтологического закона природы. Но мог ли наш гениальный ученый, философ и богослов в условиях секуляризации пойти дальше в своих определениях и коннотациях?

Отметим лишь любопытную общую черту упомянутых подходов – эскизность изложения. Флоренский тоже явно наспех набрасывал свои заметки о «сечении», мотаясь между Москвой и Сергиевым Посадом. Не видел ли он уже тогда на горизонте скопление темных грозовых туч?

На наш взгляд, над обоими авторами-первопроходцами довлело в большей степени прозрение и чувство открытия, чем преданность холодному дискурсу. А подобные откровения мысли лучше и полнее воспринимаются не в пересказе, а в оригинале, куда мы настоятельно и отсылаем заинтересованного читателя.

Вышеизложенное призвано убедить в плодотворной взаимодополнительности вербальных и символических средств в познании, а отнюдь не в их противопоставлении. Показателен здесь провоцирующий вопрос, поднятый недавно в Интернете: а знал

---

<sup>1</sup> См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). – М., 1999. С. 455–501.

ли Платон о «золотой пропорции»? Кто-то, возможно, усомнится и в знании Ньютоном таблицы умножения... Впрочем, действительно, из одностороннего описания в «Тимее» «прекраснейшей из связей» едва ли складывается исчерпывающее представление о нашем замечательном соотношении. Уж слишком пространно повествование. Но туман рассеивается и все становится на свои места, если начать с элементарного и прозрачного *геометро-числового образа* и просто *молча разглядывать его*. Так воочию и снова мы убеждаемся в непреложности испытанного приема гносеологии: от прямого и продуманного усмотрения к последующему оформлению словом. А руководящая интуиция и позволила узреть в знаменитом инварианте гармонии важнейшую онтологическую характеристику – трансцендентную *целостность*, равнозначную, по сути, *смыслу* мира.

Так заодно решается и центральная задача философии – о соединении *сущности с явлением*. Полагая *феноменом* и следствием повальную «золотую метрику» универсума, мы немедленно приходим к порождающему ее *ноуму* и первопричине – деятельному и вездесущему *Духу целостности*. Проиллюстрируем сказанное небольшим отступлением на тему «отрезвляющей правды о мировом кризисе».

Всеобщий характер нынешнего экономического коллапса настоятельно побуждает осознать его философски. Вообще, *смысл* происходящего в любой сфере схватывается только «сверху» – средствами «метатеории», обзоревающей *всю* подведомственную ей предметную область. Так, *метафизика* обращается к *сверхчувственным основам* бытия, выпадающим, увы, из компетенции науки, но промыслительно освещаемым в *Откровении*. И сегодня, в переломный момент истории, свершается беспрецедентное – знаменательное сближение двух вечно дистанцирующихся взглядов на мир.

Достаточно только преодолеть доминирующее в наши дни «левополушарное» мышление – ущербное однодумье, упускающее *смысл* диктуемой им «бесшабашной» деятельности. Эта *рациональная* линия проявляется как интеллектуально – «непотопляемым» системным подходом, так и на практике – громкими техническими инновациями. А спасительное *осмысление* достигается другой стороной мозга, сразу устраняющей «разруху в головах», а именно «правополушарной стратегией», тонко руко-

водящей всей нашей ментальностью и ориентированной на *целое*. Существенно при этом, что наш «правый мозг» эмоционально «сотрудничает» с сердцем. И предлагаемое *новое видение* исходит из наличия *предзаданной целостности* универсума, подвергая сомнению технократические амбиции, а в особенности – все потуги к усовершенствованию и преобразованию природы.

Любая *целостность*, как, скажем, *организм*, не составляется по частям, а, скорее, рождается от себе подобной или из *идеи* и *замысла*. Собственно, такая история и преподносится нам в Откровении, означающем «открытие». Истина открылась «сверху» сразу и полностью, побуждая искренних людей к *перестройке мышления*.

Аналогичное прозрение в *метафизике* наступает через упомянутый выше математический коррелят *сквозной целостности мироздания*. И давно установлено, что той же «золотой» *организации* следуют и все шедевры искусства в любом жанре<sup>1</sup>.

А отсюда, идя «обратным подобием», мы заключаем, что и мир *сотворен* непревзойденным и столь же совершенным Художником. Приходится расстаться с прежними «моделями»: пресловутый «большой взрыв» и эволюция, как досадные недоразумения мысли, уходят в прошлое и уступают место *творческому процессу*. Да и «теория самоорганизации», не видя в упор чудесной «золотой» гармонии, явно скомпрометировала себя. И наконец, находится даже адекватное описание *Духа* – одного из главных *деятельных начал*, столетиями обсуждавшегося философами и получившего в итоге конкретно-нумерическую экспликацию «в золоте».

Поэтому отныне стирается грань между научным и библейским представлениями, а ссылки на Писание становятся вполне уместными и правомерными. Тем более, что события в мире развиваются сейчас в точности по предначертанному от века «сценарию». Бог пять раз на этапах *творения* повторил, «что это хорошо», а при создании человека – «и вот, хорошо весьма».

Но «лучшее – враг хорошего», а насильственная модернизация окружающей среды равносильна, очевидно, попыткам добавить (или стереть) пару-другую мазков к полотну Репина, структурно подобному природе (!), или несколько недостающих нот в

---

<sup>1</sup> См.: *Эйзенштейн С.* О строении вещей // Искусство кино. 1939. № 6. С. 7–20.

сонату Бетховена. «Находясь в духе» и будучи конгениальным Творцу, художник и порождает в своем малом уделе нечто схожее с Его «золотой продукцией» – *самодостаточное и целостное*, не нуждающееся в дальнейшем улучшении. Таков ключевой пункт новой парадигмы.

Техническая же мысль, тем не менее, неудержимо тщится потрясти нас чем-то новым. Но не всякое новое, как говорят, обязательно будет лучшим. А сейчас выясняется, почему.

Теперь эйфория по поводу научно-технического прогресса сменяется сдержанностью. Вдумаемся в этимологию слова «индустрия»: «усердие» по-латыни. Не получилось ли так, что мы попросту «переусердствовали», создав гору вещей, чуждых *исходной целостности* и провоцируя негативные побочные эффекты, принципиально неустраимые в свете изложенного? Вдобавок, переизбыток товаров не находит покупателя, уже имеющего, казалось бы, абсолютно всё.

Еще основатели «холизма» придавали *«фактору целостности»* мистический характер, считая его непознаваемым. А с христианской точки зрения, речь идет о *вере*, которая должна возобладать над «рацио». Именно через истинную веру мы и «подключаемся» к *мировому целому*, проявляя *любовь* к Создателю всего и вся. Уже Платон прозрел *онтологию* любви, полагая ее *«жаждой целостности и стремлением к ней»* (!). А в современных терминах можно говорить о *духовном выражении принципа дополненности* (Н. Бор), который *органически* и «вмонтирован» в саму суть «золотой пропорции». Следовательно, через *любовь* мы восполняем свое «ограниченное» – физиологическое – *целое* до завершающего и *духовно-трансцендентного*.

Таким образом, *Дух целостности* взывает не только к правильному миропониманию, но – что еще важнее – приглашает *встроиться* всем своим существом и через сердце в предустановленную *гармонию бытия* и обрести тем самым *высшую полноту жизни*.

Итак, «золотая» метафизика завершила многовековые философские поиски духовного начала. А в заключение покажем преемственность достигнутого и со взглядами еще двух мыслителей – Аристотеля и В. Розанова.

Как известно, Аристотель придавал большое значение понятиям «энергия» и «энтелехия», обозначая ими действительность

и часто сближая их по смыслу. *Энергию* он относил к движению и деятельности, а *энтелехию* – к фактической данности или осуществленности чего-то, употреблял оба термина, сплошь и рядом, и как синонимы. Но не сводится ли все к мироправящему Духу – сверхприродной инстанции, к которой человек может быть активно или пассивно причастен?

Похоже, к тому подводит исподволь и сам философ. Возьмем, хотя бы, его слова: «...одно существует только в действительности, другое – в возможности, а иное – в возможности и действительности»<sup>1</sup>. Не в третьей ли альтернативе и «зарыта собака»? В самом деле, мы познаем *действие* (*energeia!*) Духа по его плодам (Гал. 5:22) и дарам (1Кор. 12:4...), хотя «голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3:8). Нетленный Дух, таким образом, действует «за сценой», оставаясь непостижимым, и целенаправленно животворит все сущее в чудесной гармонии. Почти то же высказывает и В. Розанов: «дух сокрыт за мышлением, чувствами и волей и недоступен прямому изучению»<sup>2</sup>. И Аристотель понимает *действие* как движение, в котором заключена *цель* – каковая (*telos*) уже в явном виде «сидит» и в его *энтелехии*. Потому и любая «деятельность нацелена на реализованность», да и вообще «природа вещей» всегда «ради чего-то».

Новая метафизика окончательно развеяла туман. Теперь под *целью* понимается попадание во всеобщую – «золотую» – *целостность* мира, что и достигается в *обождении* (теозисе) через приобщение к скрытой *духовной энергии* в мистико-аскетической практике *исихазма*. Налицо, следовательно, полное совпадение с аристотелевским представлением *энергии* как способности на какое-либо достижение или дело (*ergon*). Но лишь сейчас обретается конкретика и во главу угла ставится *практическое* стяжание, по Серафиму Саровскому, Духа Божия и христианское домостроительство.

Интересно сопоставить взгляды двух мыслителей и на диспозицию дух–душа. У Аристотеля душа (*psyche*) есть *энтелехия*, или форма, естественного тела, которая движет живое существо решением и мыслью. Но «языческий философ» полагает основу

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. IX, 1065b, 5.

<sup>2</sup> Розанов В.В. О понимании. – М., 1996. С. 376.

души в материи, считая, что без нее она-де не существует. Так забрезжила каверзная «психофизическая проблема», затронувшая потом Декарта, Лейбница и многих других, но остающаяся, увы, и по сей день запутанной для материалистически ориентированных и эклектичных умов.

На нее-то и пролил свет В. Розанов в своем главном труде «О понимании». Психические явления «не суть свойства вещества... а источник их есть некоторое особое существо с независимым от вещества существованием и отличною от него природой». А мозг – не причина, производящая психическое, но условие его проявления в духе. И далее говорится о *цельном* как о Духе, входящем формами во все формы и творящем *прекрасное*<sup>1</sup>.

Блестящие догадки! Да они прямо ведут к Духу «золотой» целостности и красоты! В самом деле, разве «форма форм духа... не имеющая определенного вида и всегда остающаяся тождественной самой себе», не суть *целостность*? Потому-то за последней и видится «неисчерпаемость формы форм»: поистине, велико множество творений Божиих, изоморфных по «золотой» организации, но бесконечно разнообразных по внешней форме. Следовательно, *целостность* – это как раз то общее, что объединяет все отдельные «формы духа», являясь его единящей «формой». Словом, Дух, «формируя» *нетварную* энергию, влечет к единству все части мира через безусловную гравитацию, а искренние сердца – еще и посредством самоотверженной любви.

Поразительно верные интуиции В. Розанова находят подтверждение в богословии и науке. Архиепископ Лука, в миру Ф. Войно-Ясенецкий (1877–1961), выдающийся хирург, доктор медицины и лауреат Сталинской премии, тоже пишет о Духе как *творящем формы и красоту*. А питаемая Духом «мысль... не нуждается в анатомических путях проведения» и бытийствует отнюдь не только в мозгу, который «ничего не прибавляет к тому, что получил», но и в сердце, выступающем в качестве «органа высшего познания и общения человека с Богом»<sup>2</sup>.

Но поскольку «душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17:14), проясняется и «механизм» действия Духа. Не будучи «соединен ни с каким местом и чуждый любого средоточия»<sup>3</sup>, Дух

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 385, 389, 393, 375.

<sup>2</sup> См.: *Войно-Ясенецкий Ф.* Дух, душа, тело. – М., 2009. С. 26, 51.

<sup>3</sup> *Розанов В.В.* О понимании. – С. 395.



нисходит на *воду*, составляющую основу крови и – NB! – *изо-структурную*, по последним данным, все той же «золотой» архитектоники! Действительно, недавно выяснилась «элегантность молекулы воды, которая очаровывает и восхищает». Ее V-образная конфигурация из атомов Н–О–Н образует «золотой» угол, при вершине равный 108°, в то время как у молекул-гомологов (H<sub>2</sub>S, H<sub>2</sub>Se и H<sub>2</sub>Te) он составляет примерно 90°. Таким образом, вода выпадает из ряда родственных ей веществ, уклоняется от подобия и становится «героем совсем другого романа», образуя истинный «сок жизни на Земле» (Леонардо да Винчи).

Уникальность воды и «выверенность эстетики ее молекулы» побуждает «выйти за рамки традиционной научной парадигмы» и прибегнуть к спасительному «антропному принципу» науки. Но изложенное выше диктует пойти и дальше – предположив, что только любящий Творец мог предусмотрительно создать столь чудесную жидкую среду обитания всего живого. Потому-то она и упоминается в связи с Духом уже во втором абзаце Библии: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою (Быт. 1:2). А поскольку с его помощью она была предварительно создана, то и сохранила на себе неизгладимый отпечаток его великолепной организации. Вода становится, следовательно, первой восприимницей действий Духа! Вот почему мы можем теперь «посмотреть на взаимную любовь жизни и воды... со стороны гармонии и красоты»<sup>1</sup>.

Итак, безраздельно господствуя во *фрактальной* сети ветвящихся многокилометровых кровеносных сосудов и в «артериальном древе сердца», Дух не только «формирует» душу и дает ей жизнь, но и обеспечивает истинное познание через перекрестно связанное с сердцем правое полушарие мозга. Отсюда мгновенное озарение, интуитивные и эвристические находки. Неистребимыми запечатлениями Духа объясняется и преобладание «золота» во всех изящных образцах искусства. Самозабвенно музицируя, талантливый композитор бессознательно следует «Духу любви» и создает, обуреваемый «в-дух-новением», неповторимое и чарующее *целое*.

---

<sup>1</sup> *Белянин В., Романова Е.* Жизнь, молекула воды и золотая пропорция // Наука и жизнь. №10. 2004. С. 2–9.

Загадка «золотого сечения» будоражит умы чуть ли не два тысячелетия, не находя разрешения. В недавней православной публикации говорится, что к пониманию глубокого онтологического смысла этого таинственного феномена «материалистическая наука так и не приблизилась». А что еще ждать от издержек чисто светского взгляда?! И другая цитата: «согласно Максиму Исповеднику, бытие каждой вещи и каждого явления нашего мира определяется их трансцендентно-идеальным “корнем” – логосом, являющимся *энергией* Логоса Ипостасного... а о “присутствии” его и говорит, в частности, *пропорция “золотого сечения”*»<sup>1</sup>. Кардинальное заявление, дающее нашему инварианту гармонии второе, и уже богословское, дыхание!

Описанное продвижение в миропонимании обязано своим успехом всестороннему подходу, сочетающему естественнонаучные, культурологические и философские импликации. Они и были в основном персонифицированы нашими передовыми отечественными мыслителями, цитированными выше. И потребовалось совсем немного: логически развить их идеи, опираясь, в частности, на последние достижения современной мысли.

---

<sup>1</sup> Библия и наука. «Азы православия». – М., 2006. С. 160, 164.

## АННОТАЦИИ СТАТЕЙ

---

**Замалеев А.Ф. От редактора.** – Во вступительной статье к публикациям, посвященным 200-летию юбилею Герцена, показывается актуальность обращения к творчеству русского философа. Выделяются три круга проблем, которые определяют содержание философии Герцена: стремление возвысить значение русского народа в мировой истории, идея «родового мышления» и эстетизм, выразившийся в понимании историчности духовной жизни.

*Ключевые слова:* русская философия, Герцен, общинный социализм.

**Наганова М. Жизнь и думы А. И. Герцена.** – При помощи анализа основных вех жизненного пути Герцена показывается развитие проблематики его философии. Подчеркивается схожесть ситуации, в которой оказался Герцен после «духовного краха», и современной, обусловленной распадом СССР. Делается вывод, что путь идейных исканий Герцена содержит в себе немало поучительного и для сегодняшних мыслящих людей.

*Ключевые слова:* русская философия, Герцен, славянофильство, западничество, русский социализм.

**Никоненко В.С. Диалектический метод А. И. Герцена.** – Представлен критический разбор диалектического метода Герцена, который был сформулирован в «Дилетантизме в науке» и «Письмах об изучении природы» и затем получил развитие в последующих работах. Делается вывод, что тезис о диалектическом единстве бытия и мышления, науки и природы позволил Герцену придти к идее объективности разума. Анализируется применение диалектического метода для изучения истории и показывается его трансформация в реалистическую диалектику, выводящую на первый план не логические формы мышления, а действительность.

*Ключевые слова:* русская философия, Герцен, Гегель, диалектический метод, реалистическая диалектика.

**Рыбас А.Е. Проблема жизни в философии А. И. Герцена.** – Доказывается, что основной проблемой философии Герцена является проблема жизни. В ранних философских работах Герцена тематизация жизни потребовала отказаться от традиционных форм философствования и привела к созданию теории объективности разума, обоснованию диалектики как нового метода познания, а также обусловила обращение к индивидуальному как к предмету философии. В поздних работах была

реализована программа развития в жизнь философии, следствием чего стало дальнейшее углубление в проблематику субъективности. В результате реализм Герцена получил развитие в философии нигилизма.

*Ключевые слова:* русская философия, Герцен, реализм, нигилизм, проблема субъективности, философия жизни.

**Счастливец Е.А. Мотивы творчества А. И. Герцена в интерпретации Густава Шпета.** – В статье раскрывается экзистенциально-феноменологическая составляющая философии Герцена при помощи обращения к работам Шпета, который подчеркивал имманентный характер философского мировоззрения Герцена, его неприятие субъектно-объектной дихотомии и преломление рационального начала в действительности, в мире вещей, что, по сути, является предпосылками феноменологической философии. Доказывается, что персонализм Герцена сопоставим с современным пониманием экзистенциализма, что позволяет говорить и об экзистенциальных мотивах в творчестве русского мыслителя, сравнивая их с мировосприятием Ницше.

*Ключевые слова:* Герцен, Шпет, экзистенциальный, феноменологический, имманентный, личность, пессимизм, Ницше.

**Семенова А.Л. «Дилетантизм в науке» А. И. Герцена: образные средства философской публицистики.** – Статья посвящена анализу художественных средств в статье Герцена «Дилетантизм в науке», которые автор использовал для обоснования своей точки зрения. Выявляются те функции, которые выполняют образные средства в философском публицистическом тексте.

*Ключевые слова:* Герцен, философская публицистика, Гегель, художественные средства.

**Антокольская Н.А. Свобода в жизни и творчестве А. И. Герцена.** – Показывается, что свобода является ключевым словом для понимания философского творчества и личности Герцена. Смысл свободы, как философского понятия, имеющего не абстрактное, а конкретное применение, раскрывается при помощи анализа художественных произведений Герцена, его критического отношения к церковному браку, теории русского социализма и критике мещанства. Эмиграция Герцена и его атеизм рассматриваются как опыт осуществления свободы.

*Ключевые слова:* русская философия, Герцен, свобода, мещанство, русский социализм.

**Любимов С.Е. А. И. Герцен как критик капитализма.** – Доказывается актуальность критики капитализма, которая представлена в работах Герцена. Анализируются причины, определившие неприязнь Герцена к

капитализму, главная из которых состоит в том, что развитие капиталистических отношений в России не устраняет, а, наоборот, укрепляет систему крепостничества, способствует порабощению все больших крестьянских масс, ведет к разрушению культуры в целом. Проект русского социализма Герцена – это попытка обосновать возможность экономического и социально-политического развития без прохождения стадии капитализма.

*Ключевые слова:* Герцен, русская философия, капитализм, крепостное право, русский социализм.

**Муздыбаев К. Идея социального признания в радикализме А. И. Герцена.** – Анализируется понятие признания в психологическом и философском контексте. Описаны три основных направления в современных исследованиях признания. Рассматривается тема признания в философии Герцена: потребность в признании, признание прав человека, индивидуальной свободы и независимости, признание прав собственности и радикальные способы достижения признания.

*Ключевые слова:* признание, радикализм, права человека, Герцен.

**Джохадзе Д.В. А. И. Герцен и передовая революционная мысль России.** – Литературно-философское и публицистическое творчество Герцена рассматривается в контексте революционной деятельности и идеологии русских революционных демократов. Анализируется исторический оптимизм Герцена, выразившийся в создании теории русского социализма, его атеизм и диалектико-материалистические взгляды, проводятся параллели между идеями революционных демократов и марксизмом.

*Ключевые слова:* русский радикализм, революционные демократы, Герцен, русский социализм, марксизм.

**Коробкова С.Н. Концепция реализма в истории русской мысли.** – Статья посвящена такой мировоззренческой системе в русской мысли втор. пол. XIX в. – нач. XX в., как реализм. Автор определяет сущность реализма, категориальный аппарат, базовые принципы. К основным направлениям реализма автор относит естественнонаучный реализм, художественный реализм, социальный реализм, философский реализм.

*Ключевые слова:* реализм, русская философия, естествознание.

**Путина Е.М. Неокантианство в зеркале русской философии Серебряного века.** – Прослеживаются методологические затруднения, связанные с интерпретацией русского неокантианства. Автор показывает, что принятая в историко-философской литературе стратегия истолкования неокантианства в России является ошибочной, поскольку она

исходит из смешения двух разных явлений в русской философии – кантианства и неокантианства.

*Ключевые слова:* русская философия, кантианство, неокантианство.

**Соболева М.Е. Борьба за истинный марксизм. Богдановская интерпретация монизма Спинозы.** – В статье анализируется интерпретация монизма Спинозы Богдановым. Статья состоит из двух частей: в первой части показывается, что обращение Богданова к учению Спинозы вызвано полемикой среди русских марксистов, стремящихся утвердить материалистический характер марксизма; при этом спорным оказалось само понятие «материализм». Во второй части статьи анализируется богдановская интерпретация монизма Спинозы как «идео-эмпирического параллелизма». Обсуждается монистический характер «эмпириомонизма» Богданова как монизма метода, а не субстанциального монизма. Основной тезис статьи заключается в следующем: методологически различия в интерпретациях понятия «материализм», предложенных Плехановым, Лениным, Богдановым и др., можно вывести из различной интерпретации ими учения Спинозы. Благодаря различному толкованию учения Спинозы в России возникли различные версии марксизма.

*Ключевые слова:* русская философия, Богданов, Спиноза, монизм.

**Ноговицын О.М. Предчувствие речи, или Одна неоконченная волшебная история.** – В форме диалога вымышленных персонажей представлена философская концепция, согласно которой мышление заключается в мышлении грамматических форм, а связи вещей осознаются путем осознания грамматических связей слов, их обозначающих.

*Ключевые слова:* философия, мышление, философия языка.

**Замалева Т.М. Листая страницы истории... Женское училище (институт) принцессы Терезии Ольденбургской.** – В статье прослеживается история основания и деятельности женского училища принцессы Терезии Ольденбургской, которое в настоящее время носит название Дворца детского творчества Петроградского района С.-Петербурга. Делается вывод о необходимости сохранения традиций всестороннего воспитания молодежи.

*Ключевые слова:* женское училище принцессы Терезии Ольденбургской, Дворец детского творчества Петроградского района, музей Ольденбургского.

**Ворочай В.В. Историко-культурное наследие в процессе воспитания детей в Республике Коми.** – В статье рассматривается значение сохранения и возрождения традиционной культуры через непосред-

венное вовлечение и участие детей в культурно-историческом процессе. Особое внимание уделяется вопросу о современном положении традиционной культуры в Республике Коми. Показано, что именно дети смогут стать тем обществом, которое знает свой родной язык, традиции, обычаи, фольклор и ремесла. Подчеркивается способность детей трансформировать традиционную культуру и давать ей новую жизнь.

*Ключевые слова:* традиционная культура, историко-культурное наследие, Республика Коми, детский фольклор, традиции, ремесла.

**Малинов А.В. Социально-философские воззрения В. Н. Татищева.** – В лекции рассматриваются философские взгляды крупнейшего русского историка первой половины XVIII в. Василия Никитича Татищева (1686–1750). Обращение к рационалистической философии и теории естественного права нашли отражение в философских установках главного труда Татищева «История Российская».

*Ключевые слова:* русская философия, Просвещение, рационализм, философия истории, естественное право, Татищев.

**Зброжек Е.А. Философские идеи В. А. Жуковского.** – В статье делается попытка реконструировать философские взгляды Жуковского. На основе анализа его «Мыслей и замечаний», а также дневниковых записей показывается, что Жуковский был оригинальным мыслителем, который внес свой вклад в разработку проблем этики, эстетики, социальной философии. Кроме того, он был близок к славянофилам и оказал на них значительное влияние.

*Ключевые слова:* философия романтизма, Жуковский, этика долга, практическая философия, гений, творчество, славянофильство.

**Сидорова Д.А. «Русская идея» В. В. Розанова.** – Статья посвящена рассмотрению понятия «русская идея» у Розанова. Розанов отмечает женский характер русского менталитета. Эта вечная женственность и тяга к мужскому определяют как силу русской души, так и ее отношение к чужому, европейскому. Розанова не интересует Россия, как империя, его занимает вглядывание в присущие ей повседневные и быденные мелочи, в которых и раскрывается ее «бабья» натура (Бердяев), ее человечность. Даже в потрясениях начала XX в. Розанов видит лишь отражение человеческого и женственного.

*Ключевые слова:* русская философия, Розанов, русская идея.

**Фролов А.А. Стилистика мышления В. В. Розанова.** – Предметом статьи является анализ сочинения Розанова «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария», которое рассматривается как произведение, открывающее историософскую ли-

нию в творчестве русского публициста. На примере этой работы выявляются основные принципы стилистики мышления Розанова.

*Ключевые слова:* русская философия, Розанов, историософия, стиль мышления, Достоевский.

**Быстров М.В. А. В. Сухово-Кобылин и П. А. Флоренский: малоизвестные откровения русской мысли, опередившие время.** – Выявлена преемственность авторской – «золотосеченной» – концепции мирового Духа со взглядами на тот же инвариант гармонии А. В. Сухово-Кобылина в «Учении Всемир» и П. А. Флоренского в работе «У водоразделов мысли». Апелляция к современным научным и богословским представлениям подтверждает адекватность предложенной парадигмы.

*Ключевые слова:* «золотая» пропорция, гармония, целостность, красота, философия Духа, Сухово-Кобылин, Флоренский.



## SUMMARIES

---

**Zamaleev A.F. The editor's note.** – The introductory article to the publications devoted to the 200<sup>th</sup> anniversary of Herzen shows that it is still actual to study the works of this Russian philosopher. The author picks out three sets of problems which determine the content of Herzen's philosophy. They are: the aspiration for attaching great importance to the Russian people in the world history, the idea of "tribal thinking", and the aestheticism which led to understanding the historicism of spiritual life.

*Keywords:* Russian philosophy, Herzen, community socialism.

**Naganava M. The life and thoughts of A. I. Herzen.** – The author traces the development of Herzen's philosophy by means of analyzing the main milestones of his course of life. It is stressed that the situation in which Herzen found himself after his "spiritual collapse" is similar to the current situation resulted from the breakup of the USSR. The author concludes that Herzen's search for truth is rather instructive for contemporary intellectuals.

*Keywords:* Russian philosophy, Herzen, Slavophilism, Westernism, Russian socialism.

**Nikonenko V.S. The dialectical method of A. I. Herzen.** – The author critically examines Herzen's dialectical method as it was formulated in "Dilettantism in science" and "Letters on the study of nature" and later was developed in some other works. It is proved that the thesis of the dialectical unity of being and thinking, as well as that of science and nature made it possible for Herzen to come to the idea of objective reason. The author analyzes the way Herzen used the dialectical method for studying history and shows how it was transformed into the realistic dialectics which dealt with the reality rather than forms of logical thinking.

*Keywords:* Russian philosophy, Herzen, Hegel, dialectical method, realistic dialectics.

**Rybas A.E. The problem of life in the philosophy of A. I. Herzen.** – It is proved that the fundamental problem of Herzen's philosophy is the problem of life. In his early works Herzen problematized the concept of life to criticize the traditional forms of philosophical knowledge. This helped him to create the theory of objective reason, to interpret dialectics as a new method of cognition, and to show that the individual should be philosophically realized. In his later works Herzen carried out his programme of the development philosophy into life. This resulted in his deeper understanding of the

problem of subjectivity which, in turn, caused the transformation of Herzen's realism in the philosophy of nihilism.

*Keywords:* Russian philosophy, Herzen, realism, nihilism, problem of subjectivity, philosophy of life.

**Schastlivtseva E.A. The motives of A. I. Herzen's creative work interpreted by Gustav Spet.** – The article deals with the existential and phenomenological philosophy of Herzen as it was interpreted by Spet who underlined the immanent character of Herzen's philosophical world-view, his criticism of the subject-object dichotomy, as well as his attempt to discover the rational basis of reality. According to Spet, these are the phenomenological preconditions of Herzen's philosophy. It is proved that Herzen's personalism can be comparable with the modern understanding of existentialism. This makes it possible to pick out some existential motives in the works of the Russian thinker and compare them with Nietzsche's philosophy.

*Keywords:* Herzen, Spet, existential, phenomenological, immanent, personality, pessimism, Nietzsche.

**Semenova A.L. "Diletantism in science" by A. I. Herzen: image-bearing expressions in philosophical journalism.** – The paper is devoted to analyzing the artistic devices of Herzen's essay "Diletantism in science" which were used by the author to ground his point of view. The functions of artistic devices in a philosophical journalistic text are also considered.

*Keywords:* Herzen, philosophical journalism, Hegel, artistic devices.

**Antokolskaya N.A. Freedom in the life and works of A. I. Herzen.** – It is shown that freedom is the key notion for understanding Herzen's philosophy and personality. The meaning of freedom as a philosophical notion which is used as not an academic abstraction but as the notion pointing to concrete reality is interpreted by means of analyzing Herzen's literary works, his criticism of church marriage, his theory of Russian socialism, and his criticism of Philistinism. The emigration of Herzen and his atheism are regarded as an experience of freedom.

*Keywords:* Russian philosophy, Herzen, freedom, Philistinism, Russian socialism.

**Lubimov S.E. A. I. Herzen as a critic of capitalism.** – The author demonstrates that Herzen's criticism of capitalism is still actual. The reasons why Herzen had distinct aversion to capitalism are analyzed. The main reason is explained by the fact that the development of capitalism in Russia didn't remove the system of serfdom but, on the contrary, strengthened it as capitalism caused mass enslavement of landless peasants and destroyed the culture. The project of Russian socialism proposed by Herzen is an attempt to

ground the possibility of economical, social and political development of the country without the stage of capitalism.

*Keywords:* Herzen, Russian philosophy, capitalism, serfdom, Russian socialism.

**Muzdybaev K. The idea of social recognition in Herzen's radicalism.** – The concept of recognition is analyzed, three areas of current research of recognition are described, the idea of recognizing in the philosophy of Herzen is considered: need for recognition, recognition of human rights, individual freedom and autonomy, recognition of property rights and radical means of achieving recognition.

*Keywords:* recognition, radicalism, human rights, Herzen.

**Dzhokhadze D.V. A. I. Herzen and the cutting-edge revolutionary thought in Russia.** – The literary, philosophical and journalistic works by Herzen are studied in the context of the revolutionary activity and ideology of Russian revolutionary democrats. The author analyzes Herzen's historical optimism expressed in the theory of Russian socialism. Herzen's atheism and dialectical materialistic views are also examined. Some parallels between the ideas of revolutionary democrats and Marxism are drawn.

*Keywords:* Russian radicalism, revolutionary democrats, Herzen, Russian socialism, Marxism.

**Korobkova S.N. The conception of realism in the history of Russian thought.** – The article is devoted to analyzing realism, the ideological system in Russian thought of the 2<sup>nd</sup> half of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century. The author defines the essence of realism, its main concepts, and basic principles. The main schools in Russian realism are claimed to be natural-scientific realism, artistic realism, social realism, and philosophical realism.

*Keywords:* realism, Russian philosophy, natural sciences.

**Putina E.M. Neo-Kantianism in the mirror of Russian philosophy of the Silver Age.** – Some methodological difficulties dealt with the interpretation of Russian Neo-Kantianism are described. The author shows that the strategy of treating Neo-Kantianism accepted in historico-philosophical literature is not correct as it implies confusion of the two different phenomena in Russian philosophy, namely Kantianism and Neo-Kantianism.

*Keywords:* Russian philosophy, Kantianism, Neo-Kantianism.

**Soboleva M.E. The struggle for the genuine Marxism. Bogdanov's interpretation of Spinoza's monism.** – The article analyzes Bogdanov's interpretation of Spinoza's monism. It is argued that the interest in Spinoza's philosophy was connected with the necessity to develop Marxist philosophy

including epistemology, ontology, and ethics. The thesis is that the different versions of Marxism in Russia – the dogmatic Marxism of Plekhanov and Lenin, on the one hand, and the critical Marxism of Bogdanov, on the other hand, result from the different interpretations of Spinoza's teaching.

*Keywords:* Russian philosophy, Bogdanov, Spinoza, monism

**Nogovitsyn O.M. Preperception of speech, or One unfinished fairy story.** –

The author presents his philosophical conception in the form of a dialogue between fictional characters. According to this conception, thinking consists in thinking grammar forms, and connections between things are recognized by means of the words which mark them.

*Keywords:* philosophy, thinking, philosophy of language.

**Zamaleeva T.M. Turning over the pages of history... The girls' school (institute) of Princess Terezia Oldenburg.** –

The article describes the history of foundation and functioning of the girls' school of Princess Terezia Oldenburg. Nowadays this school is called the Palace of Children's Creative Work of the Petrogradsky district of St. Petersburg. The author concludes that it is necessary to preserve the tradition of all-round education of young people.

*Keywords:* girls' school of Princess Terezia Oldenburg, Palace of Children's Creative Work of the Petrogradsky district, museum of Prince Oldenburg.

**Vorochai V.V. Historico-cultural heritage in the process of children's education in the Komi Republic.** –

This paper deals with the importance of conservation and revival of traditional culture through involvement and participation of children in the cultural-historical process. Special attention is paid to the modern conditions of traditional culture in the Komi Republic. It is shown that children will be able to form a new society in which the national language, traditions, customs, folklore, and crafts will be revived. The major emphasis is placed on children's opportunities to transform the traditional culture and breathe a new life into it.

*Keywords:* traditional culture, historical and cultural heritage, the Komi Republic, children's folklore, traditions, crafts.

**Malinov A.V. Social and philosophical views of V. N. Tatishchev.** –

The lecture consists a description of social and philosophical views of Vasiliy Nikitich Tatishchev, the prominent Russian historian of the first half of the 18<sup>th</sup> century (1686–1750). It is shown that among the philosophical guidelines determining Tatishchev's "History of Russia" there are principles of rationalistic philosophy and the theory of natural rights.

*Keywords:* Russian philosophy, Enlightenment, rationalism, philosophy of history, natural rights, Tatishchev.

**Zbrozhek E.A. Philosophical views of V. A. Zhukovsky.** – This article attempts to reconstruct the philosophical views of Zhukovsky. Based on the analysis of his “Thoughts and observations” and dairy notes it is shown that Zhukovsky was an original thinker who contributed to development of ethics, aesthetics, and social philosophy. Besides it, he was close to Slavophiles and had an impact on them.

*Keywords:* philosophy of Romanticism, Zhukovsky, ethics of duty, practical philosophy, genius, creativity, Slavophilism.

**Sidorova D.A. The “Russian idea” of V. V. Rozanov.** – The article is devoted to analyzing Rozanov’s notion of “Russian idea”. Rozanov insists on the feminine character of Russian mentality. The eternal womanliness and thirst for the masculine determine both the strength of Russian soul and its attitude to something foreign, European. Russia as an empire is not of interest for Rozanov, as he is interested in the routine and usual trifles which discover the “old woman’s” nature (Berdyayev) of Russia and its humanity. Even in the perturbations of the beginning of the 20<sup>th</sup> century Rozanov only sees a reflection of the human and feminine.

*Keywords:* Russian philosophy, Rozanov, Russian idea.

**Frolov A.A. The stylistics of V. V. Rozanov’s thinking.** – The article is concerned with analyzing Rozanov’s essay “The Legend of the Grand Inquisitor by F. M. Dostoevsky. An attempt of critical commentary”. This essay is considered as a work that introduces the theme of historiosophy in Rozanov’s journalistic activity. The general stylistic principals of Rozanov’s thinking are picked out on the basis of this work.

*Keywords:* Russian philosophy, Rozanov, historiosophy, style of thinking, Dostoevsky.

**Bystrov M.V. A. V. Sukhovo-Kobylin and P. A. Florensky: the little known and time-forestalling revelation of Russian thought.** – It is claimed that the author’s “golden ratio” conception of world Spirit corresponds to the ideas both of Sukhovo-Kobylin in his “Doctrine of Allworld” and Florensky in his “At the Watersheds of Thought”. An appeal to the modern scientific and theological theories completely confirms the adequacy of the proposed paradigm.

*Keywords:* golden ratio, harmony, integrity, beauty, philosophy of Spirit, Sukhovo-Kobylin, Florensky.

## АВТОРЫ НОМЕРА

---

АНТОКОЛЬСКАЯ Наталья Андреевна, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Гейдельбергский университет имени Рупрехта и Карла, Германия)

БЫСТРОВ Михаил Витальевич, кандидат физико-математических наук, доцент Российского Межвузовского центра по религиоведению при Санкт-Петербургском государственном университете технологии и дизайна

ВОРОЧАЙ Вероника Валерьевна, студентка 3 курса философского факультета СПбГУ, специальность культурология

ДЖОХАДЗЕ Давид Викторович, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ЗАМАЛЕЕВ Александр Фазлаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета СПбГУ

ЗАМАЛЕЕВА Татьяна Михайловна, директор Дворца детского творчества Петроградского района Санкт-Петербурга

ЗБРОЖЕК Екатерина Александровна, аспирантка философского факультета МГУ, сотрудница Библиотеки им. В. А. Жуковского в Москве

КОРОБКОВА Светлана Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и политологии Государственного университета аэрокосмического приборостроения

ЛЮБИМОВ Сергей Евгеньевич, исследователь-стажер Центра фундаментальной социологии Высшей школы экономики (Москва)

МАЛИНОВ Алексей Валерьевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

МУЗДЫБАЕВ Куанышбек, кандидат психологических наук, ведущий научный сотрудник, руководитель группы социальной психологии и социологии морали Социологического института РАН

НАГАНАВА Мицуо, почетный профессор Йокогамского государственного университета (Япония)

НОГОВИЦЫН Олег Михайлович, кандидат философских наук, доцент кафедры русского языка как иностранного и методики его преподавания филологического факультета СПбГУ

НИКОНЕНКО Виталий Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ПУТИНА Екатерина Михайловна, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

РЫБАС Александр Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

СЕМЕНОВА Александра Леонидовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого

СИДОРОВА Дарья Алексеевна, студентка 5 курса философского факультета СПбГУ, специальность философия

СОБОЛЕВА Майя Евгеньевна, доктор философских наук, приват-доцент Марбургского университета (Германия)

СУНЯГИН Герман Филиппович, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии философского факультета СПбГУ

СЧАСТЛИВИЦЕВА Елена Анатольевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета

ФРОЛОВ Алексей Александрович, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

# CONTENTS

---

## DAYS OF ST. PETERSBURG PHILOSOPHY – 2012

### WHAT HERITAGE HAS A. I. HERZEN LEFT FOR US?

THE EDITOR'S NOTE .....	7
<i>M. Naganava</i> . THE LIFE AND THOUGHTS OF A. I. HERZEN .....	9
<i>V. S. Nikonenko</i> . THE DIALECTICAL METHOD OF A. I. HERZEN .....	24
<i>A. E. Rybas</i> . THE PROBLEM OF LIFE IN THE PHILOSOPHY OF A. I. HERZEN .....	40
<i>E. A. Schastlivtseva</i> . THE MOTIVES OF A. I. HERZEN'S CREATIVE WORK INTERPRETED BY GUSTAV SPET.....	56
<i>A. L. Semenova</i> . "DILETTANTISM IN SCIENCE" BY A. I. HERZEN: IMAGE-BEARING EXPRESSIONS IN PHILOSOPHICAL JOURNALISM .....	65
<i>N. A. Antokolskaya</i> . FREEDOM IN THE LIFE AND WORKS OF A. I. HERZEN.....	71
<i>S. E. Lubimov</i> . A. I. HERZEN AS A CRITIC OF CAPITALISM .....	76
<i>K. Muzdybaev</i> . THE IDEA OF SOCIAL RECOGNITION IN HERZEN'S RADICALISM.....	84
<i>D. V. Dzhokhadze</i> . A. I. HERZEN AND THE CUTTING-EDGE REVOLUTIONARY THOUGHT IN RUSSIA.....	97

### SCIENTIFIC ARTICLES

<i>S. N. Korobkova</i> . THE CONCEPTION OF REALISM IN THE HISTORY OF RUSSIAN THOUGHT .....	105
<i>E. M. Putina</i> . NEO-KANTIANISM IN THE MIRROR OF RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE SILVER AGE .....	123



<i>M. E. Soboleva.</i> THE STRUGGLE FOR THE GENUINE MARXISM. BOGDANOV'S INTERPRETATION OF SPINOZA'S MONISM.....	137
--	-----

## PHILOSOPHICAL DIALOGUES

<i>O. M. Nogovitsyn.</i> PREPERCEPTION OF SPEECH, OR ONE UNFINISHED FAIRY STORY.....	148
---	-----

## LOCAL HISTORY NOTES

<i>T. M. Zamaleeva.</i> TURNING OVER THE PAGES OF HISTORY... THE GIRLS' SCHOOL (INSTITUTE) OF PRINCESS TEREZIA OLDENBURG .....	209
--	-----

<i>V. V. Vorochai.</i> HISTORICO-CULTURAL HERITAGE IN THE PROCESS OF CHILDREN'S EDUCATION IN THE KOMI REPUBLIC .....	224
---	-----

## MATERIALS FOR LECTURES

<i>A. V. Malinov.</i> SOCIAL AND PHILOSOPHICAL VIEWS OF V. N. TATISHCHEV.....	241
--	-----

<i>E. A. Zbrozhek.</i> PHILOSOPHICAL VIEWS OF A. V. ZHUKOVSKY ....	232
--	-----

## THE FIRST PUBLICATION

<i>D. A. Sidorova.</i> THE "RUSSIAN IDEA" OF V. V. ROZANOV .....	250
--	-----

<i>A. A. Frolov.</i> THE STYLISTICS OF V. V. ROZANOV'S THINKING ....	255
--	-----

## A SELECTION OF POEMS

<i>German Sunyagin.</i> PHILOSOPHICAL LIFE IN POETRY .....	266
--	-----

## FROM THE EDITORIAL MAIL

<i>M. V. Bystrov.</i> A. V. SUKHOVO-KOBYLIN AND P. A. FLORENSKY: THE LITTLE KNOWN AND TIME-FORESTALLING REVELATION OF RUSSIAN THOUGHT .....	270
---	-----

SUMMARIES.....	289
----------------	-----

AUTHORS OF THE ISSUE .....	294
----------------------------	-----

*Периодическое издание*

**ВЕЧЕ**

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 24

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

*Печатается без издательского редактирования*

---

Подписано в печать 24.11.2012. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 18,6. Тираж 200 экз. Заказ № 202.  
Типография Издательства СПбГУ  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

---