

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# ВЕСЕ

ЖУРНАЛ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ

27

Часть 2



Санкт-Петербург  
2015

**ВЕЧЕ**

**Журнал  
русской философии  
и культуры**



**Выпуск 27(2). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2015. – 328 с.**

---

*Печатается по постановлению  
Ученого совета Института философии  
С.-Петербургского государственного университета*

издание подготовлено в рамках гранта РГНФ № 15-03-12006

Главный редактор

**А. Ф. Замалеев**

Заместитель редактора

**А. Е. Рыбас**

Редакционный совет

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

Секретарь редакции

**Д. О. Уяздовская**

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, 2015

© Авторы статей, 2015

---

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 ФИЛОСОФИИ В ПЕТЕРБУРГЕ – 2015

### СЕКЦИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>О. Б. Ионайтис.</i> Традиции византийского неоплатонизма в переводных текстах средневековой Руси.....	5
<i>А. А. Исаков.</i> Общественная мысль русского Средневековья: накануне философии.....	15
<i>В. Л. Павлов.</i> Философская ценность «Русской Правды» Павла Пестеля.....	25
<i>Н. И. Безлепкин.</i> Философия истории Т. Н. Грановского.....	33
<i>В. М. Соловьев.</i> В. О. Ключевский как историк и философ русской культуры.....	38
<i>Е. Е. Михайлова.</i> Особенности философии истории русского позитивизма.....	48
<i>В. В. Кравченко.</i> К проблеме формирования духовных основ науки: споры современных ученых в свете творчества В. С. Соловьева.....	57
<i>Н. В. Снетова.</i> Исследования и оценки философского творчества Н. Н. Страхова.....	64
<i>О. Э. Душин.</i> Coincidentia oppositorum и разрешение противоречий: Николай Кузанский, С. Л. Франк, Павел Флоренский.....	74
<i>Л. И. Мозговой.</i> Концепт «непостижимое» С. Л. Франка в становлении антропомистики.....	85
<i>Н. В. Николина.</i> Проблема предпосылочного знания в философии С. Л. Франка.....	89
<i>М. В. Салимгареев.</i> Стоическая философия в наследии С. Н. Трубецкого.....	96
<i>В. В. Лимонченко.</i> Религиозные истоки интуитивизма Н. О. Лосского.....	104
<i>З. Плащиенкова.</i> Вклад Н. О. Лосского в развитие философской мысли в Словакии.....	114
<i>Н. В. Шелковая.</i> Эротология Николая Бердяева.....	125
<i>В. С. Возняк.</i> П. А. Флоренский о самоутверждении, рассудке и разуме.....	133
<i>В. И. Коротких.</i> Образ философии Гегеля в «Трагедии философии» С. Н. Булгакова.....	144
<i>И. Б. Сазеева.</i> Адогматическое мышление Льва Шестова и Бенжамена Фондаана.....	153

<i>М. Е. Соболева.</i> Гегель в советском марксизме .....	162
<i>Э. А. Арапова.</i> Нравственная философия М. М. Бахтина в свете антропологического поворота в философии начала XX века .....	175
<i>Н. М. Долгорукова.</i> Собеседники М. М. Бахтина: В. Н. Турбин и другие .....	180
<i>О. Д. Маслобоева.</i> Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации .....	187
<i>О. Г. Арапов.</i> Проблема воображения и имажинативной реальности в учениях Я. Э. Голосовкера и Г. Башляра .....	195
<i>С. А. Воробьева.</i> Проблемы русской философии в трудах Д. И. Чижевского .....	208
<i>А. А. Антипов.</i> Мироориентирующая функция русской философии в современном культурно-образовательном пространстве .....	218
<i>А. Ю. Коробов-Латынцев.</i> Современный языковой дискурс русской философии .....	225

#### СЕКЦИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

<i>Н. В. Тройно-Фунтусова.</i> История русской философии как история русских философов .....	232
<i>М. В. Пырина.</i> Феномен права в русской философии .....	238
<i>И. В. Демин.</i> Диалогика либерализма и консерватизма как проблемная область истории русской философии .....	246
<i>А. В. Кирякин.</i> Реактуализация традиции защиты права на примере философии Б. Н. Чичерина.....	252
<i>А. С. Тимошин.</i> Концепции понимания идентичности в западноевропейской и русской социально-философской мысли ...	258
<i>С. В. Ряполов.</i> Проблема смерти в философской системе архимандрита Феофана (Авсенева).....	267
<i>М. Мильчарек.</i> «Разорванный человек». Василий Розанов о красоте в природе и ее смысле .....	275
<i>Л. Н. Яковенко.</i> Цели образования в философско-педагогической концепции С. И. Гессена .....	282
<i>Д. А. Каунов.</i> Образ лешего в культуре восточных славян.....	288
<i>Н. Д. Загвоздкин.</i> Идейное содержание пьесы Леонида Андреева «Анатэма» .....	292
АННОТАЦИИ СТАТЕЙ .....	297
SUMMARIES .....	310
АВТОРЫ НОМЕРА .....	322
CONTENTS .....	326

*О. Б. Ионайтис*

### ТРАДИЦИИ ВИЗАНТИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА В ПЕРЕВОДНЫХ ТЕКСТАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

Способность русской мысли к усвоению и переосмыслению опыта других культур отразилась на процессе формирования отечественной средневековой философии и на восприятии русскими книжниками философских концепций Византии. Определяющим влиянием в процессе формирования русской средневековой философии было влияние византийской философской и богословской мысли. Русские средневековые мыслители не механически воспринимали опыт Византии: они отбирали то, что было значимо и актуально для Руси. Развитие русской средневековой философии и процесс восприятия византийского опыта были взаимосвязаны и определяли друг друга<sup>1</sup>.

Мы можем отметить основные направления византийской мысли, оказавшие влияние на русскую средневековую философию: а) патристика – соединившая в себе два направления в христианстве: религиозные искания широких масс, для которых вера была средством преодоления в сознании и религиозном общении сложностей реальности, и умонастроения привилегированных социальных групп, видевших в христианстве не только духовную опору, но и средство социального самоопределения и интеллектуальной деятельности (Григорий Нисский, Иоанн Златоуст) – отразившаяся в сочинениях таких русских мыслителей как Иларион Киевский, Нил Сорский, Иван Грозный, архимандрит Дионисий, Иван Неронов. К патристике обращались для разрешения социальных и антропологических проблем времени; б) схоластика (Иоанн Дамаскин) – своей системностью, логичностью, понятийным аппаратом, пониманием философии и ее предназначения в мире – оказала влияние на труды

---

<sup>1</sup> См.: *Ионайтис О.Б.* Русская средневековая философия и византийские традиции. Екатеринбург, 1999.

таких отечественных мыслителей как Андрей Курбский, митрополит Даниил, митрополит Макарий. Переводы сочинений Иоанна Дамаскина предоставляли возможность русским книжникам проявить творчество, ввести в научный оборот новые термины и разработать свои собственные. Иоанн Дамаскин своими сочинениями показывал пример ясности и четкости системы и это было важно для становления и развития русской философии; в) исихазм – своим сочетанием мистицизма, социальной проблематикой – отозвался в таком сочинении как «Послание новгородского архиепископа Василия Калики к тверскому епископу Феодору Доброму», в споре нестяжателей (Нил Сорский) и иосифлян (Иосиф Волоцкий)<sup>1</sup>.

Устремленность философского поиска русских книжников определила выбор текстов для перевода сочинений византийских мыслителей. Оценивая соотношение местного и привнесенного элементов в общей структуре философского знания средневековой Руси, следует отметить самобытное влияние первого и теоретическую значимость второго. Своеобразие русской средневековой философии состоит в творческом усвоении, переосмыслении, развитии тех импульсов, которые она получала из плодотворных контактов с философской мыслью Византии, что проявилось в переводной литературе средневековой Руси и в оригинальных сочинениях отечественных мыслителей. Мы можем утверждать, что влияние неоплатонизма на формирование и развитие отечественного философствования осуществлялось в масштабе всего объема воздействия византийской культуры на русскую, а также всего спектра влияния византийской философской мысли на русскую, в том числе – через посредничество славянского мира. Переводные памятники русской средневековой литературы, содержащие сочинения Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Филиппа Пустынника, свидетельствуют о том, что, получивший значительное развитие в византийской философии, неоплатонизм через переводные тексты становился известен в средневековой Руси. Количество переводов говорит о популярности указанных авторов в среде русских средневековых книжников. Интерес к византийскому неоплатонизму, идеям мыслителей, относящихся к данному направлению, объясняется рядом факторов: развитием русской философской мысли, способной воспринять концепции византийских мыслителей; развитием переводческой практики; потребностью разобраться в философских дис-

---

<sup>1</sup> См.: *Ионайтис О.Б.* Византия и Русь: развитие философских традиций. Екатеринбург, 2002.

куссиях времени; а главное – многие аспекты учения византийских неоплатоников давали теоретическую базу для осмысления фактов истории и действительности Руси.

Славянский мир знакомится с концепциями философов-неоплатоников уже в IX столетии. Неоплатонизм оказал значительное влияние на развитие византийской мысли, был переосмыслен через призму христианского мировидения. Рассматривая воззрения ряда мыслителей Византии, мы можем говорить о развитии византийского неоплатонизма. Такие его представители как Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Филипп Пустынный были авторитетом не только для современников, но и в последующие столетия. Поэтому обращение к их сочинениям в славянском мире и в средневековой Руси было вполне закономерно. Ознакомление с сочинениями византийских неоплатоников вызывало интерес у русских книжников, что подтверждается значительным количеством рукописей, содержащих перевод текстов, авторов данного направления.

В славянском мире имя Дионисия Ареопагита становится известным в период деятельности славянских просветителей Кирилла и Мефодия. В Болгарии сочинения Дионисия Ареопагита начинают изучать и переводить уже в IX в.<sup>1</sup>

В Киевской Руси были знакомы с сочинениями Дионисия Ареопагита, но лишь в сборниках или отдельных фрагментах. В ноябрьской служебной Минее 1097 года мы можем видеть последование Михаилу архангелу<sup>2</sup>. Составитель указанного текста воспроизводит перечень чинов небесной иерархии, явно заимствованный из Дионисия Ареопагита. Е. М. Верещагин предполагает, что автором текста является славянский просветитель Мефодий<sup>3</sup>. Это вполне реально, так как известно, что его брат – Кирилл выступал с апологией Ареопагитик перед римскими священниками. Об этом мы можем прочесть в письме к Карлу Лысому Анастасия Библиотекаря. Это письмо предвзяло перевод *Cognus Aereopagiticum*, выполненный Иоанном Скоттом Эриугеной. Анастасий Библиотекарь указывает, что Кирилл имел в своем распоряжении и изучал сочинения Дионисия Ареопагита. Так же мы можем видеть отражение почитания авторитета Ареопагитик Кириллом в его предисловии к перево-

---

<sup>1</sup> См.: Андрушко В.А. Ареопагитики в отечественной культуре XV–XVIII вв. // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 67–78.

<sup>2</sup> См.: РГАДА, собр. Синод. типогр., ф. 381, № 91.

<sup>3</sup> См.: Верещагин Е.М. Церковнославянская книжность на Руси. М., 2001.

ду Евангелия<sup>1</sup>. Таким образом, мы можем считать, что Ареопагитики оказали определенное влияние на кирилло-мефодиевскую традицию, а через нее и на формирование русской средневековой философской мысли.

Дионисий Ареопагит цитируется в таком раннем тексте, как «Изборник Святослава 1073 года». Здесь мы можем видеть, например, заимствование из седьмой главы «О Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита<sup>2</sup>. Особенно часто составитель сборника обращается к авторитету Дионисия Ареопагита при рассмотрении вопроса о соотношении добра и зла.

Знакомство русских книжников с «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского и сочинениями Иоанна Дамаскина, в которых содержится значительное количество скрытых и явных цитат и заимствований из Дионисия Ареопагита, также было хорошей подготовкой к освоению всего комплекса Ареопагитик<sup>3</sup>.

Московская Русь обращается к изучению комплекса сочинений Дионисия Ареопагита во всем объеме. Объясняется это тем, что, во-первых, к XIV столетию русская философия была во многом подготовлена к восприятию сложных конструкций размышлений о бытии, познании и человеке Дионисия Ареопагита. Интерес к сочинениям Дионисия Ареопагита объясняется также тем, что в них русские книжники встречали разнообразные примеры философского дискурса, позволяющие им самим размышлять над вопросами бытия мира и человека, столь их волновавшими.

Во-вторых, переводческая практика к XIV в. была достаточно высока, что сделала перевод во всем объеме сочинений Дионисия Ареопагита возможным.

В-третьих, популярность в это время такого движения как исихазм также вызвала интерес к неоплатоническим воззрениям Дионисия Ареопагита, которые во многом определили его развитие. Исихазм же был одним из основных направлений византийской мысли, оказавших влияния на развитие русской средневековой философии. Поэтому не удивительно то, что тексты Дионисия Ареопа-

---

<sup>1</sup> См. так называемый «Македонский листок» (БАН, 24.4.16, л. 1а).

<sup>2</sup> См.: Изборник Святослава 1073 года. Факс. изд. / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983. Л. 47а–47б.

<sup>3</sup> См.: Мильков В.В. Ареопагитики: древнерусская традиция бытования // Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. С. 9–34.

гита заинтересовали русских книжников, что их переводили и переписывали в самых разных культурных центрах страны<sup>1</sup>.

В-четвертых, отечественные мыслители стремились разобраться в философских и богословских дискуссиях времени, а разобраться в них было невозможно, минуя учение Дионисия Ареопагита, вокруг идей которого разворачивались самые активные споры.

В целом, обращаясь к культурной, религиозной ситуации времени, мы можем согласиться с мнением, что «...среди причин, обусловивших необходимость перевода на славянский язык сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, называют причины внешние и внутренние. К внешним причинам можно отнести высокую развитость и навыки техники перевода школы болгарского патриарха Евфимия, разработанность сложнейших философских понятий и терминов. Проникновение на Балканы исихастского движения можно отнести к кругу причин внутренних»<sup>2</sup>.

В 1371 г. сербский инок Исаяя, видный церковно-общественный деятель и игумен русского Пантелеймоновского монастыря на Афоне, завершил свой глобальный двадцатилетний труд по переводу на славянский язык корпуса сочинений Дионисия Ареопагита с комментариями Максима Исповедника и предпослал переводу свое предисловие<sup>3</sup>. В своем предисловии Исаяя пишет: «Бою же ся рещи, яко аз преложих святаго Дионисиа», пишет о «тяжести преложения» с греческого «в наш язык», вспоминает о тех временах, «егда боженствя убо церкви и Святая Гора раеви подобне цветяху, яко же некий сад при источницех присно напаяем» (это те времена, когда он начинал перевод) и что сейчас, когда он заканчивает свое «преложение», наступили «злейшего всех злых времен» (речь идет о завоевании Сербии турками)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Например, указание на то, что было переписано в 1584 г. сочинение Дионисия Ареопагита (51 тетрадь), мы можем увидеть в приходно-расходных книгах даже такого маленького монастыря как Николо-Карельский монастырь (в разные годы здесь жило всего от 12 до 60 монахов). См.: *Кукушкина М.В.* Книга в России XVI в. СПб., 1999. С. 96–97.

<sup>2</sup> *Абрамов С.И., Андрушко В.А., Бычваров М. и др.* Русско-болгарские филологические связи (X–XVII вв.). М., 1989. С. 224.

<sup>3</sup> Список, выполненный самим Исаяей или близким к нему копиистом, хранится в РНБ (Гильф. собр., № 46). См. о нем: *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987. С. 42–59.

<sup>4</sup> См.: Памятники славяно-русской письменности, изданные Археографическою комиссией. I Великие Минеи Четьи, октябрь 1–3. СПб., 1870. Стлб. 263–266.

В XIV–XV вв. перевод Исаяи уже становится известным на Руси. Мы можем указать на древнейший из сохранившихся русских списков<sup>1</sup>. Этот список выполнен рукой митрополита Киприана, то есть до 1406 г. Хотя в этом списке отсутствует предисловие Исаяи, но текст именно его. Нужно отметить, что митрополит Киприан и сам занимался переводами Дионисия Ареопагита, и внес большой вклад в дело распространения идей византийского мыслителя среди русских книжников<sup>2</sup>. В указанной рукописи текст Дионисия Ареопагита выделяется колонкой «запятых» на полях и словом «Лежащее». Текст чередуется комментариями Максима Исповедника, которые помечаются словами «Толкование». В рукописи встречаются чертежи, которые иллюстрируют мысль.

Перевод Исаяи попал на Русь двумя путями: с Афона в Новгород и с Афона в Москву. Эти две рукописи на Руси перешли в две традиции перевода Дионисия Ареопагита и существовали параллельно, иногда можно было в одних текстах встретить их сопоставление.

Русские книжники имели возможность сравнивать переводы, так как на Руси присутствовали различные варианты рукописей. Например, в Российской национальной библиотеке хранится еще более древний список, чем список Киприана. Это сербская рукопись XIV столетия из монастыря архангелов Михаила и Гавриила в г. Калашине<sup>3</sup>. Видимо это ближайший список к переводу Исаяи был сделан вскоре же. В этой рукописи очень четко разделены тексты Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника.

Мы можем видеть список Дионисия Ареопагита в переводе Исаяи в Харьковской научной библиотеке им. В. Г. Короленко<sup>4</sup>. Данная рукопись, скорее всего, – последняя четверть XV столетия.

---

<sup>1</sup> См.: РГБ, МДА ф. (ф. 173), № 144, 429.

<sup>2</sup> Увлечение митрополита Киприана воззрениями Дионисия Ареопагита вполне объяснимо. Киприан был выходцем из тырновской семьи Цамблаков, получил хорошее образование в Византии, являлся выдвинутым патриарха Филофея и единомышленником Григория Паламы. Митрополит Киприан входил в круг Евфимия Тырновского и сам дух идей, пропагандируемых Вторым Южнославянским влиянием был для него близок.

<sup>3</sup> См.: РНБ, Гильф. собр., № 46, 368 л.

<sup>4</sup> См.: ХГНБ, № 819168. Об этой рукописи, см.: *Жинкин Н.П.* Рукописное собрание Харьковской научной библиотеки им. В. Г. Короленко // ТОДРЛ. Т. 13. М.; Л., 1957. С. 577; Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР // Археографический ежегодник за 1965 год. М., 1966. С. 218.

Текст Дионисия Ареопагита вошел в знаменитые Великие Минеи четьи митрополита Макария, но сделан он по спискам XVI века, с комментариями Максима Исповедника<sup>1</sup>.

Несмотря на всю сложность понимания сочинений Дионисия Ареопагита, в особенности в переводе, интерес к ним постоянно возрастал. Собрание рукописей Российской национальной библиотеки, Государственного исторического музея и Библиотеки Академии наук насчитывают 4 списка XV в.<sup>2</sup>, 11 списков XVI в.<sup>3</sup>, 23 списка XVII в.<sup>4</sup> Всего известно более шестидесяти славяноязычных текстов Ареопагитик<sup>5</sup>. В 1675 г. к печати был подготовлен новый перевод Дионисия Ареопагита монахом Евфимием Чудовским (напечатан не был – текст хранится в Синодальном собрании рукописей Государственного исторического музея).

Вследствие признания церковью авторитета Дионисия Ареопагита текстов с его именем было много. Можно, судя по рукописям, говорить о достаточно глубоком освоении русскими книжниками наследия Дионисия Ареопагита. Например, рукопись XVII столетия содержит: «О Небесной иерархии» (лл. 5 об.–64), «О Божественных именах» (лл. 64–194), «О церковной иерархии» (лл. 195–208 об., 224–265 об.), «Первое послание Гайю рабу» (л. 210), «Второе послание Гайю рабу» (л. 211), «Третье послание Гайю рабу» (л. 212), «Четвертое послание Гайю рабу» (лл. 212–213), «Дорофею служителю сиречь диакону» (л. 213 об.), «Сопатру» (л. 214), «Поликарпу» (214 об.–218 об.), «Димофилу рабу о своедействии и благости» (лл. 219–223, 272–276), «О таинственном богословии» (лл. 265 об.–271

---

<sup>1</sup> См.: ГИМ, Синод. собр., № 175, 987; РНБ, Соф. собр., № 1318.

<sup>2</sup> См.: ГИМ, Воскр. собр., № 75 и № 76; Увар. собр., № 264 (162); РГБ, ф. 256, № 93 (1491 г.).

<sup>3</sup> См.: ГИМ, Барс. собр., № 211; Муз. собр., № 3457 и № 3465; Увар. собр., № 263 (163, 47), 520 (165); Чуд. собр., № 203; РГБ, ф. 304, № 123; ф. 310, № 178; БАН, Устюжск. собр., № 7, № 9; № 31.6.24.

<sup>4</sup> См.: ГИМ, Един. собр., № 4 (1637 г.); Увар. собр., № 368 (164, 49), № 50 (169); Барс. собр., № 212, № 213; Синод. собр., № 54, № 55; Усп. собр., № 10, № 11; Чуд. собр., № 204; Хлуд. собр., № 51; РГБ, Опт. собр., № 478; Муз. собр., № 479, № 480, № 4437, № 9190, № 1345, № 9069, № 4842; БАН, Арх. собр., № 435; Устюжск. собр., № 8; Арх.-С. собр., № 126.

<sup>5</sup> См.: Мильков В.В. Ареопагитики: древнерусская традиция бытования. С. 15–16; Прохоров Г.М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: Проблемы и задачи изучения // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 351–361.

об.), «Послание к Титу-иерарху» (лл. 276 об.–285), «Иоанну Бого-слову» (л. 285 об.)<sup>1</sup>.

Дионисия Ареопагита почитали и еретики. В послании новгородского епископа Геннадия ростовскому архиепископу Иосафу Ареопагитики упоминаются как наиболее пользующиеся почтением у русских средневековых еретиков<sup>2</sup>.

Гурий Тушин был одним из организаторов книгописного центра в Кирилло-Белозерском монастыре в конце XV – начале XVI в. Его перу принадлежит достаточно большое число рукописей<sup>3</sup>. Среди них сборник религиозно-нравственного содержания, в который входят произведения Дионисия Ареопагита<sup>4</sup>.

Идеи Дионисия Ареопагита распространялись и через косвенное влияние. Например, «Шестоднев» Георгия Писидского, византийского автора VII в. Переведен текст был в 1385 г. Дмитрием Зографом. В переводе «Шестоднев» получил название «Похвала к Богу о сотворении всеа твари»<sup>5</sup>. Текст вошел в Великие Миней четьи. Георгий Писида восторженно восхваляет мир, созданный Богом, красоту и гармонию мироздания во всех его проявлениях и на всех ступенях. В сочинении Георгия Писиды достаточно много ссылок на Дионисия Ареопагита. В XV и XVI вв. списки с этого «Шестоднева» были достаточно распространены на Руси, что также давало возможность знакомиться с различными аспектами мировоззрения Дионисия Ареопагита русским книжникам.

Имя Дионисия Ареопагита, изложение отдельных аспектов его учения мы можем встретить в большинстве текстов русских мыслителей: Нила Сорского, Максима Грека, Иосифа Волоцкого, Сильвестра Медведева, др. Причем рассуждения о различных аспектах учения Дионисия Ареопагита постоянно используются, а характер упоминаний и комментирования свидетельствует о том, что русские книжники хорошо знали сочинения этого византийского мыслителя<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: ГИМ, Увар. собр., № 264.

<sup>2</sup> См.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 320.

<sup>3</sup> См.: Жукушкина М.В. Книга в России XVI в. С. 104–106.

<sup>4</sup> См.: РНБ, Соф. собр., № 1447.

<sup>5</sup> См.: «Шестоднев» Георгия Писиды в славянском переводе 1385 г. // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1882.

<sup>6</sup> См.: Житие протопопа Аввакума // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1997. С. 61–198.

Мы можем сказать, и это не будет преувеличением, что Ареопагитики – это во многом новая эпоха освоения философского наследия в средневековой Руси. Благодаря переводам сочинений Дионисия Ареопагита, освоению их содержания в русских философских текстах появляются и закрепляются новые термины и понятия: «вещь» (материя), «приказания» (прообразы), «мера» (аналогия, пропорция), «отнудь» (совершенно, вообще, совсем), «отнудный» (абсолютный, законченный, неограниченный), «свесма» (совершенно), «отпущенне» (безотносительно, абсолютно), «конеченство» (цельность, целостность), «рачительство» (любовь, эрос), «утварь» (порядок), «небытьство» (несуществование, отсутствие), «сглавизньство» (подведение итога), «позори» (виды), «неприличный» (лишенный образа, бесформенный), «наньглаголательне» (утвердительно), «имство» (устойчивое состояние, свойство) и др.<sup>1</sup>. Ареопагитики обогатили отечественную философскую мысль, развивали ее понятийный аппарат. И обращение к *Corpus Areopagiticum* – этому памятнику мировой философской мысли – было важной вехой в истории русской средневековой философии.

В целом, мы можем сказать, что Ареопагитики являются единым комплексом текстов, воспроизводящих цельную мировоззренческую концепцию, включающую онтологический, гносеологический, антропологический, этический, эстетический компоненты. И опыт перевода и изучения подобного текста значим для русской средневековой мысли. Разумеется, вхождение этого текста в русскую культуру было значительным явлением, обогатившим русскую мысль и давшим ей новые импульсы. Рассматривая учение Дионисия Ареопагита, мы можем согласиться с оценкой А. Ф. Loseва: «Ареопагитики как раз и являются произведением... христианского строго ортодоксального неоплатонизма, в его... византийской форме»<sup>2</sup>. Разумеется, знакомство с сочинениями Дионисия Ареопагита вводило русских книжников в традицию, определившую во многом развитие всей средневековой философии, – византийский неоплатонизм.

Сочинения Дионисия Ареопагита в Московской Руси читали и изучали параллельно с самыми популярными в Средние века комментариями к его трактатам, написанными его учеником – Макси-

---

<sup>1</sup> См.: Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 15.

<sup>2</sup> Losev A.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 71.

мом Исповедником. Нужно сразу же отметить, что и произведения самого Максима Исповедника были популярны в средневековой Руси и оказали значительное влияние на процесс развития традиций неоплатонизма в отечественной философской мысли.

«Диоптра» Филиппа Пустынника появляется в то же самое время, когда на Руси получает распространение знаменитый корпус сочинений под именем Дионисия Ареопагита, о котором мы уже говорили. И это не случайно. Вторая половина XIV столетия знаменуется новым движением в культурной жизни страны, новыми веяниями в интеллектуальной атмосфере исканий русских книжников. И Ареопагитики и «Диоптра» имеют общее. Они демонстрируют возможное развитие неоплатонических идей в христианской культуре. Как Михаил Пселл должен был «оправдать» влияние неоплатонизма на сочинение Филиппа Пустынника, так и Максим Исповедник, без комментариев которого Ареопагитики фактически и не существовали, стремился к синтезу Аристотеля и неоплатонизма в пределах христианского мировоззрения. Эти сочинения демонстрировали русскому средневековому мыслителю возможность поиска гармонии между античной и христианской философскими культурами. И, конечно же, это был значимый опыт для русских книжников<sup>1</sup>.

Обращаясь к наследию Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Филиппа Пустынника, мы можем сказать, что, конечно же, христианство подвергало критике и пересмотру идеи античной философской мысли, и неоплатонизма – в том числе. Но создать свою философскую систему без опыта прошлого было невозможно. И в целом христианские мыслители сказали «да» философским традициям античности, дали им новое развитие через призму христианского мировоззрения. И тем самым средневековые мыслители расширили горизонт европейской культуры и философии, а так же и русской.

Переводные памятники русской средневековой литературы, содержащие сочинения Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Филиппа Пустынника, свидетельствуют о том, что получивший развитие в византийской философии неоплатонизм становился известен в средневековой Руси. Количество переводов говорит о популярности указанных авторов в среде русских средневековых мыслителей.

---

<sup>1</sup> См.: *Ионайтис О.Б.* Неоплатонизм в русской средневековой философии. Екатеринбург, 2003.

Знакомство с идеями, содержащимися в сочинениях византийских неоплатоников (Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Филиппа Пустынника), расширяло проблемное поле русской философии, сосредотачивая внимание на поиске гармонии духовного и материального начал бытия, на возможностях и направленности познавательной деятельности человека, на устремленности человека к самосовершенствованию. Понимание византийскими неоплатониками философии как синтеза истинного знания и соответствующего образа жизни находило отклик у русских средневековых книжников, трактующих философию как жизнестроительное учение.

*А. А. Исаков*

## ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: НАКАНУНЕ ФИЛОСОФИИ

Изменения в самосознании русского общества позднего средневековья описываются рядом очень разных теоретических моделей. Наиболее распространены аналогии с Предвозрождением и Препредреформацией, в последнее время применяется модель византийского православного ренессанса. Нам хотелось бы представить несколько иную модель, основанную на концепции генезиса философии, предложенной А. Н. Чанышевым. А. Н. Чанышев разработывал свою модель на материале философии Древнего мира, но основные ее положения имеют более общий характер, описывая смену типов мировоззрения вообще. Становление философии как типа мировоззрения он объясняет демифологизацией общественного сознания и шире – кризисом мифа, который имеет внутренние причины, но связан также с развитием преднаучного знания, обобщением жизненного опыта и здравого смысла<sup>1</sup>.

Исходя из этого, мы полагаем не вполне корректным возводить становление отечественной философии к киевскому периоду, поскольку явные признаки кризиса мифологического мировоззрения в то время еще не регистрируются, несмотря на принятие христианства. Более того, Б. А. Рыбаков отмечал, что возрождение язычества (а значит и мифологического мышления) в верхах древнерусского общества начинается уже во второй половине XII в., а в XIII в. оно

---

<sup>1</sup> Чанышев А.Н. Начало философии. М.: МГУ, 1982.

становится одной из форм эмансипации от греческой церкви<sup>1</sup>. О кризисе религиозно-мифологического мировоззрения можно говорить применительно к Московской Руси (XIV–XV вв.) Тогда христианство стало определяющим фактором культурной самоидентификации, поскольку население приняло самоназвание «крестьяне». Но при этом оно вобрало основные элементы мифологического мировоззрения и этим обрекло его на кризис, связанный с обостренными ожиданиями конца света, которые в язычестве либо отсутствовали, либо не играли большой роли.

Мифологизация христианского мировоззрения проявилась в тот период в синкретизме картины мира и практическом синкретизме, которому соответствовали техники воздействия на потусторонний мир с помощью молитвенных ритуалов и святых-покровителей. Именно его и разрушали эсхатологические ожидания, прежде всего, нанося удар по традиционным представлениям о рае, аде и посмертном воздаянии. Конец мира означал уничтожение его пространственной организации, а с ней – ада и рая как реальных топов. В XIV веке эта коллизия столкнула двух русских иерархов – Василия Новгородского и Феодора Тверского. Василий защищал синкретические представления о рае, ссылаясь при этом не только на Ветхий Завет, но и на мифологические сюжеты, бытовавшие среди новгородского купечества. Феодор же предложил схему, позволявшую сочетать указания Ветхого Завета на существование рая на земле и невозможность его сохранения в таком же виде после Страшного Суда: земной рай погиб после изгнания из него Адама и с тех пор существует только духовно<sup>2</sup>. Тверской епископ одним из первых показал пример дуалистического мышления, соответствующего развитому религиозному мировоззрению.

Процесс демифологизации сознания русского средневекового общества определялся эсхатологическими ожиданиями не только напрямую, но и через отношение к заупокойно-поминальному культу или метопе. Метопы с точки зрения практического синкретизма являлась техникой влияния на судьбу души человека после его смерти. Это применение мифологической в своей основе техники вызвало кризис самосознания некоторых сословий, в первую очередь, черного духовенства, отвечавшего за метопу, а также тех со-

---

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 2001. С. 732–739.

<sup>2</sup> Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6: XIV – первая половина XV века / подг. текста, пер. и ком. Н. С. Демковой. СПб.: Наука, 1999. С. 41–49.

словий, которые не могли ее оплатить. Решающую роль играл феодальный характер заупокойно-поминального культа: он требовал «поминания до скончания века» и постоянной материальной поддержки, которой могла быть только вотчина. Монастыри стали крупнейшими феодалами страны, что привело к кризису самосознания монашества, основанного на обете отречения от мира, который вотчинновладением неизбежно нарушался.

Тем слоям средневекового русского общества, которые не имели средств на метопу, оставалось либо смириться, либо изменить мировоззрение. Второй путь был выбран рационалистическими ересями стригольников, тверских антитринитариев и жидовствующих, отражавшими чаяния горожан. Рационально-еретическая стратегия демифологизации сознания основывалась на обобщении жизненного опыта. Ее целью было обоснование ценности земной жизни, для чего нужно было отказаться от идеи конечности мира и, наоборот, осознать конечность всего человеческого существа, включая душу. Дальше всех в этом направлении пошли жидовствующие, которым, согласно Иосифу Волоцкому, было известно, что «ни Царства Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мертвых нет, если кто умер, значит – совсем умер, до той поры только и был жив»<sup>1</sup>.

Несостоявшийся конец света обострил проблему, продемонстрировав неадекватность мифологической картины мира, бытовавшей в средневековой Руси. Однако рационально-еретическая стратегия демифологизации была обречена, поскольку угрожала уже сложившейся в главном культурной идентичности великорусской народности. Великие князья после непродолжительного сотрудничества перешли к борьбе с жидовствующими.

Гораздо большее значение в результате приобрела мистико-аскетическая стратегия демифологизации. Ключевую роль в ее складывании сыграло движение за воплощение нестяжательского идеала, по сути – за сословное самоопределение монашества. Лидеры этого движения, получившие впоследствии имя нестяжателей, отталкивались от обета отречения от мира. Выступая против метопы, Нил Сорский и его последователи стали участниками процесса демифологизации общественного сознания русского общества, и следы этого процесса хорошо заметны в текстах, которые приписываются сорскому старцу.

---

<sup>1</sup> *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 30–31.

Нил смотрел на мир уже не синкретически, а дуалистически, подчеркивая инаковость загробной жизни и сознания человека миру: «И понеже Писанию глаголющу, “яко пришелци есмы zde и преселницы”, тамо же – вечная жизнь и непроходимо житие, еже по смерти». Судьба человеческой души после смерти определяется в первую очередь в сфере духа: «Борение против сим уставляют отци равномошную против борющагося силу, волею или побежающа, или побежение приемлюща *умно* (курсив мой. – *А.И.*)». Предполагается, что «умное» познание должно быть направлено не на внешний мир, а на само человеческое существо – «сердце» (в смысле внутренней реальности личности). Главным условием «умного» познания является устранение образов и понятий, связанных с предметами окружающего мира, в «умном» познании неприемлемы никакие формы отражения предметной реальности – ни чувственные, ни понятийные. Об этом свидетельствует, например, такое определение: «Прилогъ убо... *помысль* простъ, или *образ* (курсив мой. – *А.И.*) прилучшагося, новоявлене въ сердце вносимомъ и уму обявляюща». Устранить образы мира можно, только если «умь блюсти въ сердци кроме всехъ помысль»<sup>1</sup>. В целом, сочинения Нила – настоящий гимн рефлексии, без которой никакая философия не возможна. Такая тенденция, связанная с антиритуализмом и иконоклазмом, универсальна при переходе от мифа к религии или философии.

Однако мистико-аскетическая стратегия демифологизации не позволяла развивать дискурсивное знание (монах обязан был устранять из сферы сознания любые помыслы) и поэтому сама требовала своего дополнения, которое происходило в том числе и за счет заимствования европейских форм философствования. Востребованность «дополнений» не могла быть осознана сразу. Поэтому нестяжатели первого поколения, скорее всего, разделяли негативное мнение Григория Паламы по поводу «безумной мудрости» Сократа, Платона и идущей от них традиции<sup>2</sup>. Однако нестяжатели второго поколения уже познакомились с античной философией благодаря работам Максима Грека. Об этом свидетельствуют обвинения в адрес лидера нестяжателей тех лет Вассиана Патрикеева на соборе 1531 г. Митрополит Даниил сформулировал их так: «А ты ныне во

---

<sup>1</sup> Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 82, 108, 116, 102.

<sup>2</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2007. С. 26–28.

своих правилех еллинских мудрецов учение написал, Ористотеля, Омира, Филиппа, Александра, Платона». Вассиан этого факта не отрицал<sup>1</sup>.

Политическое поражение нестяжателей замедлило процесс становления отечественного любомудрия, и в итоге обе стратегии демифологизации – и мистико-аскетическая, и рационально-еретическая – лишь расчистили почву для нового мировоззрения. Рост же его был связан с процессом создания централизованного государства, благодаря которому в русском обществе стала крепнуть новая форма общественного сознания – право, которое всегда способствовало развитию философии. Одним из показателей готовности к философскому мышлению был постепенный отказ от сословных представлений о человеке и его месте в мире. Этот процесс в позднем Средневековье и раннем Новом времени был связан с преодолением феодализма, формированием централизованного государства и борьбой государства с церковью. Существует значительный корпус текстов, отражающих основные колебания русского общества по поводу централизации и ее последствий – так называемая дворянская публицистика. Традиционно она оценивается исследователями как разновидность сословной идеологии, однако нужно заметить, что политическая философия века Просвещения также первоначально была разновидностью сословной идеологии, только не дворянства, а горожан (буржуа). Тем не менее, она смогла преодолеть свою сословную ограниченность, присвоив себе, как заметил Ролан Барт, право говорить от имени всех сословий. Русская дворянская публицистика XVI в. находилась в подобном положении, и поэтому мы можем рассматривать ее с точки зрения возможного превращения в социально-философскую парадигму, подобную просветительской. К сожалению, у нас нет возможности разбирать в рамках данной статьи политико-правовые идеи Ф. В. Курицына, Ф. И. Карпова, И. С. Пересветова и близкого к ним Ермолая-Еразма. Однако следует отметить, что, несмотря на всю их склонность к рациональному мышлению, мировоззрение этих авторов по-прежнему было проникнуто и эсхатологическими чаяниями, и мифологическими мотивами. Кроме того, через сочинения всех названных писателей, кроме Карпова, проходит образ вымышленного в той или иной степени правителя (Дракула, Магмет-салтан, князь Петр).

---

<sup>1</sup> Судное дело Вассиана Патрикеева // Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 292.

Сочетание мифологического и философского было характерно не столько для дворянских писателей, сколько для представителей монашества. Прежде всего, стоит вспомнить о Филофее и его мифологической по происхождению идее «Москва – третий Рим». Она представляет собой явное порождение кризиса религиозно-мифологического мировоззрения, поскольку ее основой являются актуальные эсхатологические ожидания. Первые тексты, содержавшие эту идею, писались Филофеем в условиях внешнеполитических поражений Василия III и предоставляли великому князю своеобразную альтернативу: либо перейти вместе со своими подданными в тысячулетнее царство праведников, либо пасть жертвой антихриста. Послание к Василию III выглядит как ультиматум, но явно рисует лишь одну альтернативу («светлый образ эсхатологизма», как ее определила вслед за С. Н. Булгаковым Н. В. Сеницына)<sup>1</sup>, ради которой нужно исправить три существеннейших недостатка: неправильное крестное знамение, недостаток епископов и широкое распространение гомосексуализма. В послании к Мисюрю-Мунехину уже появляется ссылка на текст видения Иоанна Богослова, вторая альтернатива становится более ощутимой, а побеждает она в анонимном сочинении «Об обидах церкви», которое явно продолжает эволюцию концепции Филофея. В итоге Н. В. Сеницына пришла к выводу, что к середине XVI века идея «Москва – третий Рим» эволюционировала в апокалиптическом ключе и уже не обещала последнему православному царству превращения в тысячулетнее царство праведников<sup>2</sup>. Эта эволюция показывает, что в развитии общественного сознания средневековой Руси постепенно окрепла регрессивная тенденция, связанная с возвращением к религиозно-мифологическим представлениям.

Противоположное направление в развитии монашеской идеологии представляет Максим Грек. Его часто относят к движению нестяжателей, но вопрос о нестяжательском характере его идей является спорным. Мы разделяем точку зрения А. В. Карташева, который показал, что центральное звено нестяжательской концепции – обет отречения от мира – заменялся у Максима гуманистическим требованием служения миру<sup>3</sup>. В силу этого Максим стал проводником европейской философской культуры в русском обществе, кото-

---

<sup>1</sup> Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.) М.: Индик, 1998. С. 249.

<sup>2</sup> Там же. С. 279–280.

<sup>3</sup> Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. В 2 т. Т.1. М.: ЭКСМО, 2000. С. 576–577.

рое в целом было уже подготовлено к ее восприятию. Конкуренцию ему составлял лишь врач Василия III Николай Немчин (Булев), однако его мировоззрение страдало явным эклектизмом. Из полемических сочинений Максима Грека, который неоднократно выступал против Булева письменно, нам известно, что тот знакомил придворных как с началами схоластического богословия, так и с астрологией.

Точкой, в которой пересечение их взглядов давало философскую искру, стал, разумеется, вопрос о «скончании времен». Максим Грек, как и все его корреспонденты, жил в условиях актуального ожидания апокалиптических событий, сам прогнозировал их в связи с успехами турок («измаилтян») в Европе. Однако при этом он был далек от попыток точного предсказания, которые как раз и предпринимал Николай Немчин. Именно в связи с проблемой астрологии афонец раскрывает свой взгляд на философию. Для него характерно понимание современной философии как конфессионального, преимущественного католического явления. Схоластов Максим порицает за то, что те не могут принять никакой, в том числе догматической, истины без ее проверки аристотелевскими силлогизмами. Гуманизм – за то, что его приверженцы фактически отрекаются от христианства и склоняются к античным представлениям о загробной жизни. Максим не приемлет этих крайностей, но саму по себе философию оценивает высоко. Он сходу отвергает возможность включения астрологического знания в состав философского. Астрология для него – разновидность чародейства, «философия бо вещь священна вельми есть». Затем, Максим все же по-разному оценивает разные философские системы. Сократ, Платон и Аристотель – «истиннолюбнейшие» философы, атеисты Эпикур и Диагор Мелосский – лжецы, негативная оценка дается и софистам<sup>1</sup>.

Но главное – афонец требует соблюдать принцип обоснованности в философских спекуляциях. Это хорошо заметно в его критике одного из аргументов Николая Булева в пользу католической версии тринитарного догмата. Николай использует знакомую и Максиму пифагорейскую методологию – представляет Троицу в виде числа и фигуры. Троица выглядит как прямоугольный треугольник, лежащий на гипотенузе, причем гипотенуза оказывается наглядным выражением «filioque», исхождения Святого Духа не только от От-

---

<sup>1</sup> Сочинения преподобнаго Максима Грека, издавныя при Казанской духовной академіи. Кн. I. Казань: Типография губернскаго правленія, 1860. С. 198, 369–370, 285, 334, 172–173.

ца, но и от Сына. Максим в критике этой схемы подмечает, во-первых, необоснованность переноса знаний, полученных из землемерия в богословие, а во-вторых, ее пространственную разнесенность. Лица Троицы неслиянны и неразделимы, а в треугольнике Булева стороны можно понимать не как связь ипостасей, а как дистанцию между ними.

Впрочем, следует заметить, что фигура Николая Немчина так же важна для становления философствования на Руси, как и фигура афонца. Как бы ни был далек от настоящей науки порыв Булева точно предсказать конец света, как бы ни был поверхностен его «геометрический» подход к тринитарному догмату, в этих особенностях его мировоззрения мы видим влияние того самого преднаучного знания, без которого одного кризиса мифа оказывается недостаточно для полноценного генезиса философии. Ни Максим Грек, ни Николай Немчин, как его называли современники, не стали первыми русскими мыслителями. Но они стали их учителями, и переоценить это их значение невозможно.

Первым русским философом в полном смысле этого слова можно назвать лишь Зиновия Отенского, автора полемических сочинений против ересиарха середины XVI века Феодосия Косого. Типично предреформационное учение Косого было нацелено на резкое упрощение догматики и обрядности. Само по себе оно не заключало положительных предпосылок для формирования философского мышления, так как было нацелено преимущественно на отрицание прежнего мировоззрения. В историографии, однако, философский статус феодосианства редко подвергается сомнению. Это связано, прежде всего, с его антисословной направленностью, а также с тем, что идеи, критикуемые Зиновием Отенским, автоматически экстраполируются на учение Феодосия Косого. Однако еще в 1987 г. А. Ф. Замалеев отметил, что положения, которые оспаривает Зиновий, можно лишь гипотетически атрибутировать как феодосианские<sup>1</sup>. Так, Зиновий спорит с тезисом о несотворенности стихий, но нигде не указывает, что это тезис Феодосия. Непосредственно отвергаемое положение ересиарха – небытие Бога – противоречит другим опровергаемым тезисам. Поэтому с немалой долей вероятности можно предположить, что в полемических целях Зиновий подменял некоторые тезисы оппонента, и тогда их опровержение отражало взгляды не еретиков, а самого борца с ересью. В таком

---

<sup>1</sup> Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.) / под ред. М. Г. Макарова. Л.: Наука, 1987. С. 198–199.

случае философское значение имеют именно взгляды Зиновия, а не Феодосия.

Зиновию знакома античная философия, он относится к ней снисходительно. Даже борьбу «эллинских философов» с христианством он готов извинить их приверженностью родной религии, а участие философов в движении одного из первых ересиархов Ария он рассматривает как признак серьезности, определенной моральной и интеллектуальной высоты этой ереси. Однако в то же время он полагает, что рациональное мышление не может быть «самобытным мудрованием», а должно иметь основу вне самого себя<sup>1</sup>. Что это за основа – становится ясно, когда русский мыслитель впервые в истории отечественной философии формулирует доказательства бытия Бога.

Одно из них – традиционная отсылка к факту всеобщности религии, но два других стоит разобрать подробнее. Первое представляет собой оригинальную переработку аристотелева доказательства *ex cause efficiens*. Зиновий отмечает, что все живые существа требуют для продолжения рода либо наличия промежуточной стадии (яйцо, икринка), либо полового различия особей. Вопрос о первичности птицы или яйца, мужского или женского организма естественным для того уровня знаний образом приводит Зиновия к выводу о том, что ни что из перечисленного не может возникнуть само по себе и не может быть достаточной производящей причиной, так как тогда следовало бы допустить существование бесконечных цепей причинения. Вслед за Аристотелем Зиновий считает, что настоящей причиной может стать лишь то, что имеет достаточное основание в себе самом – в наблюдаемых существах его нет, следовательно, они не являются производящими причинами, а, значит, могут быть только сотворены Богом. Однако среди аргументов этой рациональной по природе конструкции большое место занимает легенда о Фениксе, возрождающемся из собственного праха<sup>2</sup>. Философское и мифологическое начало в этом аргументе у Зиновия связаны воедино.

Второе доказательство опять же отсылает нас к Аристотелю, а именно к аристотелевой критике стихийного материализма. Зиновий говорит о том, что ни одна из четырех стихий (вода, воздух, земля, огонь) не может рассматриваться в качестве источника всего

---

<sup>1</sup> Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инокa Зиновия. Казань: Унив. тип., 1863. С. 45, 52.

<sup>2</sup> Там же. С. 52–57.

существующего. Во-первых, не ясно, какая стихия из четырех собственно первична. Во-вторых, эти стихии губительны друг для друга и сами по себе должны исчезнуть. В-третьих, и это главное, они, как и все живые существа, находятся в постоянном движении, а источник этого движения, раз стихии меняются, не может заключаться в них самих. Стихии «стражут», то есть испытывают на себе действие более могущественной силы, которой может быть только Творец<sup>1</sup>. В пользу философского мышления здесь говорит не только рациональность схемы, но и обращение к природе, а также применение к стихиям атрибутивных названий (мокрота, суша, горячина, студень). Против – то обстоятельство, что знания о природе часто заимствуются не из наблюдений, а из Библии. Так положение о том, что воздух не порождает воду, а лишь участвует в ее круговороте, подкрепляется ссылками на библейские сюжеты (дождь из лягушек и т. п.). Философское и мифологическое вновь переплетаются между собой.

Тем не менее, труды Зиновия Отенского однозначно свидетельствовали о сформированности предпосылок возникновения собственной философской традиции. Рационалистические ереси и мистическое движение в монашестве обеспечили существенную, хотя и не полную, демифологизацию общественного сознания. Дворянские публицисты, подобно просветителям, поставили на повестку дня вопрос о рациональной этике и праве. Максим Грек и Николай Немчин познакомили своих современников с достижениями западной философии. Вершиной этого процесса стал Зиновий Отенский, первый оригинальный русский мыслитель. Но как феномен философия в Московском государстве не сложилась. Причиной тому могла стать отмеченная при анализе концепции «Москва – третий Рим» регрессивная тенденция, неспособность преодолеть эсхатологический кризис и апокалиптические настроения в условиях тяжелого внешнеполитического положения и связанного с ним процесса закрепощения сословий. В этой ситуации общество не смогло в заметном масштабе отказаться от мифа как формы общественного сознания, и философия осталась маргинальной. Действительно, выше мы видели, что ни одна из религиозно-философских концепций не была свободна от эсхатологических и мифологических черт. В таких условиях завершение процесса обмирщения русской культуры и общественного сознания было невозможным.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 57–59, 63–64, 65.

## ФИЛОСОФСКАЯ ЦЕННОСТЬ «РУССКОЙ ПРАВДЫ» ПАВЛА ПЕСТЕЛЯ

Одной из особенностей декабристского движения в России в первой четверти XIX в. было повышенное внимание его организаторов и руководителей к разработке программных документов тайных декабристских обществ. Они разные по объему и содержанию. Не все из них сохранились. Два материала вызывают особый интерес у исследователей – «Проект Конституции» Н. Муравьева (программа деятельности Северного общества декабристов) и «Русская Правда» П. Пестеля (программа деятельности Южного общества декабристов). Более зрелым в идейном плане и теоретически определенным образом аргументированным является программный документ Южного общества.

Его автор – руководитель этого общества полковник Павел Иванович Пестель (1793–1826). «Русская Правда» – сравнительно большая по объему и разноплановая по содержанию работа, в которой, с одной стороны, осуществлен довольно глубокий анализ проблем и противоречий, существовавших в разных сферах тогдашней российской империи, а с другой – намечены пути их преодоления. Автор «Русской Правды» и все, кто разделял его идеологические взгляды, рассматривали ее как *наказ* и одновременно *программу деятельности* для будущего временного верховного правления в России, которое, по их мнению, должно было утвердиться в стране после декабристского переворота. Эти моменты зафиксированы в полном (развернутом) названии документа: «Русская Правда или Заповедная Государственная Грамота Великого Народа Российского служащая Заветом для Усовершенствования Государственного Устройства России и Содержащая Верный Наказ как для Народа так и для Временного Верховного Правления» (сохранена орфография первоисточника).

По утверждению самого Пестеля, изначально он рассчитывал, что его сочинение будет состоять из 10 глав. Однако полностью реализовать задуманное не смог. Удалось написать лишь *половину* из планировавшегося. «Последние пять (глав. – В.Л.) состояли в разных отрывках»<sup>1</sup>. Следует помнить, что современные исследова-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Нечкина М.В.* «Русская Правда» и движение декабристов // *Восстание декабристов. Документы.* Т. 7. М., 1958. С. 11.

тели располагают *двумя редакциями* «Русской Правды» – первой и второй. Был еще исходный вариант документа, но до нас он не дошел. Текст *первой редакции* состоит двух вариантов оглавления работы и трех глав: неполной 3-й главы, глав 4-й и 5-й. К нему при- мыкают трактат «Конституция Государственный Завет» и небольшо- й фрагмент «Дележ земель». Текст *второй редакции* включает оглавление и три первых главы (последняя – неполная). Вторая ре- дакция «Русской Правды» – переработанный и во многом изменен- ный вариант первой редакции, над которой Пестель работал в 1822– 1823 г. Он обсуждался членами как Южного, так и Северного об- ществ декабристов. Высказывавшиеся пожелания учитывались, по мере возможности, автором и нашли отражение во второй редакции текста. К тому же, все более идеологически зрелым ставал и сам Пестель. Его взгляды на многие вопросы жизни общества и госу- дарства эволюционировали, а по некоторым позициям изменились кардинально. Над второй редакцией «Русской Правды» руководи- тель Южного общества работал в 1824 г., а в 1825 г. вносил в текст незначительные правки. Та часть первой редакции, которая была критически переработана автором и в этом обновленном виде по- пала в текст второй редакции, была, как считают специалисты, уни- чтожена. Все оставшееся (в варианте первой редакции) – свидетель- ство взглядов Пестеля на пути преобразования российской действительности в тот период, когда он работал над первым вариантом своего сочинения.

\* \* \*

«Русская Правда» интересна для представителей разных форм знания: историков, экономистов, юристов, политологов, специали- стов в области государственного строительства и др. Задача на- стоящей статьи – проанализировать программный документ Южно- го общества декабристов с позиций философии, выделить собствен- но философский срез мыслей Пестеля, показать философскую цен- ность данного сочинения.

Философские взгляды Пестеля – результат своеобразного син- теза положений концепции естественных прав человека и установок объективного идеализма. Он утверждал, что «люди все рождены во благо» и «они суть все творение Всевышняго»<sup>1</sup>. При обосновании выводов о необходимости преобразования российской социальной

---

<sup>1</sup> Пестель П.И. Русская Правда. II редакция // Восстание декабристов. До- кументы. Т. 7. С. 158.

действительности обращался как к вышеназванной концепции, так и к аргументам религиозно-идеалистического плана. Довольно часто использовал также положения и выводы, имеющие непосредственное отношение к морали и нравственности.

Сам того не желая, автор «Русской Правды» в центр своей работы поставил главную философскую проблему – *«отношение “человек – мир”»*. Много внимания уделял вопросу ценности человеческой жизни. Считал, что «первоначальная обязанность человека... состоит в сохранении своего бытия»<sup>1</sup>. Вторая половина означенного отношения в данном сочинении («мир») – это общество и государство. Именно взаимосвязь человека, общества и государства является содержательным полем произведения Пестеля. При этом доминантными сторонами здесь выступают государство и общество. А во взаимосвязи государства и общества ведущим рассматривается государство.

Текст «Русской Правды» свидетельствует об определенном уровне теоретической и философской культуры ее автора. Соответственно полученному образованию и довольно обширному объему знаний о специфике функционирования разных сфер общества, Пестель, там, где считал возможным и необходимым, обращался к истории рассматриваемых вопросов, оперировал дефинициями, к сожалению, не всегда отличающихся логической строгостью, нередко обосновывал собственные предложения и выводы путем обращения к теории и практике. Примечательно, что Введение, с которого начинается вторая редакции программного документа Южного общества декабристов, посвящено содержанию основных понятий, используемых в данном сочинении.

Одно из центральных среди них – *«общество»*. Согласно Пестелю, общество – это «всякое соединение нескольких человек *для достижения какой-либо цели*»<sup>2</sup>. И хотя такое определение далеко от совершенства, Павел Иванович небезосновательно подчеркивал, что общество помогает индивидам, живущим в нем, удовлетворять потребности, имеющие как частный, так и общий характер («общие нужды»). Одновременно обращал внимание на непростую связь между целями, которые люди ставят перед собой, и средствами, используемыми для их достижения. Даже будучи единомышленниками относительно целей, они, как правило, расходятся во взглядах на пути их реализации. Решить проблему, по автору, можно лишь че-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 114–115.

<sup>2</sup> Там же. С. 113.

рез компромисс: «каждый... должен уступить часть своего мнения и собственных мыслей, дабы составить только *одно* мнение»<sup>1</sup>.

В «Русской Правде» используется также термин «*гражданское общество*», хотя четкого определения автор ему не дал. Это понятие здесь имеет совершенно иное содержание, чем в работах философов XVIII – перв. четв. XIX в. (Т. Гоббса, Д. Локка, Ш. Монтескье, И. Канта, Г. Гегеля и др.). По сути, Пестель сводил гражданское общество к народу. Иными словами, гражданское общество – это народ. Он писал: «Народ есть совокупность всех тех людей, которые, принадлежа к одному и тому же государству, *составляют гражданской общество*... (выделено мною. – В.П.)»<sup>2</sup>. Насколько можно судить из текста, декабрист использовал данное понятие, в том числе, когда у него существовала потребность подчеркнуть, что общество прошло определенные этапы своего развития и соответствующим образом структурировано.

Значительное число страниц «Русской Правды» посвящено тщательному исследованию *социальной структуры* российского общества. Этот вопрос представлял для Пестеля как теоретический, так и практический интерес. Он справедливо считал глубоко несправедливым сословное членение социума и выступал за его уничтожение. Обращал внимание на сложность социальной структуры в тогдашней России: «Много существует различных сословий, состояний или классов людей в России»<sup>3</sup>. Правда, данные понятия использовал нестрого и совершенно не пытался дать им определение. В первой редакции «Русской Правды» сформулировал 3 критерия, на основе которых структурировал население России: социальные сословия; распределение людей по отраслям хозяйства; место жительства. Если в первой редакции документа выделил всего 4 сословия (называл их еще классами) – духовенство, дворянство, среднее состояние и крестьяне, то во второй редакции – уже 12. Руководитель Южного общества декабристов довольно детально проанализировал особенности каждого социального сословия и возможные пути интеграции его членов в единый общественный организм после уничтожения в России сословного членения.

К сожалению, Павел Иванович весьма расплывчато объяснял феномен *государства*, а также причины его возникновения. По этому поводу писал, что гражданские общества, «будучи устроены и в

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 150.

порядок приведены, получают название *государства*<sup>1</sup>. Главные составляющие государства, по Пестелю, – это правительство и народ. Налицо упрощенческий, метафизический подход к трактовке данного органа управления.

Автор «Русской Правды» существенное внимания уделял вопросам государственного строительства. Работал в этом направлении активно и целеустремленно. Многие его выводы относительно кардинальной реорганизации российского государства весьма убедительны и заслуживают положительной оценки. Есть и такие, с которыми согласиться категорически невозможно. *Во-первых*, исходя из абстрактного аргумента целесообразности, а также отстаивая великодержавные интересы России, безопасность ее границ, следуя провозглашенному им же «праву благоудобства», и совершенно не принимая во внимание потребности и интересы других стран и народов, Пестель заявил о необходимости включения в будущем в состав российского государства ряда территорий, имевших в то время статус самостоятельных образований (Молдавия, часть Кавказа, Киргизии и Монголии). Провозглашал: «Сила и могущество России позволяют ей так откровенно (об этом. – *В.П.*) говорить»<sup>2</sup>. *Во-вторых*, объявил многие народы такими, которые никогда не смогут иметь собственной государственности. К ним отнес этносы, проживавшие в то время в Финляндии, Эстляндии, Белоруссии, Новороссии, Малороссии, Бессарабии, Крыму, Сибири и в других регионах. Писал об их «слабости» и включении на «вечные времена» в состав российского государства.

Одновременно Павел Иванович говорил о праве народов на создание независимых государств. Противореча озвученным выше собственным суждениям, размышляя о границах российского государства и многочисленности этносов («племен»), проживающих на его территории, делал вполне разумный вывод: «Не число их нужно умножать, не о распространении пределов помышлять, но единственно стараться о водворении благоденствия в сих обширных владениях»<sup>3</sup>.

В «Русской Правде» последовательно проводится идея о тесной *взаимосвязи* природного (естественного), общественного, государственного и божественного. Во многих исследованиях советских ученых, посвященных жизни и творчеству Пестеля, отстаивалась

---

<sup>1</sup> Там же. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. С. 126.

<sup>3</sup> Там же. С. 121.

мысль о его атеистической позиции. Но текст «Русской Правды» свидетельствует об ином. Естественное, общественное и божественное у автора этой работы не противоречат друг другу, а взаимодополняют, иногда сосуществуют в виде гармонии. Нарушать закон, поступать несправедливо, ущемлять свободу другого – значит идти одновременно и против природы человека, и против божественной воли. Он считал, что «Бог творец вселенная есть и творец законов природы, нужд естественных»<sup>1</sup>.

«Русская Правда» декларирует четкую позицию относительно статуса религии и церкви в обществе, а также отношения в стране к разным видам религиозных верований. Пестель всецело на стороне православия. Одновременно демонстрировал религиозную толерантность. Считал, что в России имеют право на функционирование и другие религии («законы духовные»). Правда, при условии, что они не «противны духу законов христианских»<sup>2</sup>. Естественно, государство должно активно поддерживать и защищать православную веру. Он обращал внимание на необходимость создания благоприятных условий для перехода в христианство представителей иных конфессий.

Везде, где это было возможно, руководитель Южного общества декабристов говорил о преимуществе общественного перед личным («частным»). У него и благоденствие общественное важнее благоденствия личного, и государственное дело стократ значимее всех индивидуальных дел, и реформы в стране в целом необходимее реформ в какой-то отдельной отрасли хозяйства. Пестель считал, что в ситуациях, когда нужно выбирать между личным и общественным, предпочтение обязательно следует отдавать общественному. Единственная область, в которой личное выше общественного, – сфера *свободы*.

К феномену свободы Пестель обращался постоянно. Рассматривал это образование как одну из важнейших ценностей человеческой жизни. Понимал, что без подлинной свободы жизнь индивида превращается в существование, а общество лишается могучего стимула собственного развития. «Лутчий способ для достижения народному богатству возможности процветать состоит в даровании *свободы*»<sup>3</sup>, – отмечал он. Именно ее и была лишена львиная доля населения современной Пестелю России. Борьба за обретение про-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 115.

<sup>2</sup> Там же. С. 137.

<sup>3</sup> Там же. С. 160.

стыми людьми свободы и свободное развитие российского социума стала смыслом жизни этой неординарной личности. Более или менее детально декабрист писал о самых разных ее проявлениях – свободе личной, политической, экономической, свободе слова, вероисповедания, книгопечатания и др. Отмечал, что человек, удовлетворяя свои потребности и интересы, не должен нарушать силовое поле свободы другого человека. Павел Иванович – один из немногих декабристов, кого в значительной мере интересовал вопрос экономической свободы.

Одна из проблем, представленная на многих страницах «Русской Правды», и имеющая выраженный философский характер, – *проблема основания*. И хотя в «обнаженной» форме ее собственно философский смысл Пестелем не заявлен (у него были другие задачи), сама проблема обнаруживает себя при рассмотрении им самых разных вопросов. Выделю лишь некоторые: почему и на каком основании следует осуществлять замену монархической формы правления в России на республиканскую; что должно быть положено в основу нового административного членения российского государства; на каких базовых принципах можно разрабатывать для страны новый свод законов; какими аргументами необходимо пользоваться при определении внешних границ России; как совместить централизацию власти со спецификой управления регионами; на каких основах может и должна быть выстроена новая социальная структура российского общества; что положить в фундамент национальной политики и др. Довольно хорошо проблема основания представлена в критике Пестелем особого положения дворян в российском обществе. На мой взгляд, единственный пример из «Русской Правды», свидетельствующий об обращении ее автора к основанию, имеющему метафизический (общефилософский) характер, – это попытка обосновать необходимость уничтожения в России крепостничества ссылками на дух времени<sup>1</sup>.

Содержание «Русской Правды» и ее объем свидетельствуют, что ее автор хорошо понимал масштабность, сложность и глубину тех изменений, которые следует осуществить в российском социуме, чтобы он мог прогрессивно развиваться в будущем. Поэтому не мог обойти вниманием вопрос, имеющий в философии статус проблемы, – *соотношение постепенности и скачка в развитии*. Проблема довольно сложная. Осознавая роль и значение предлагаемых программным документом Южного общества декабристов качест-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 174.

венных скачков в изменении российского общества и государства, уклада жизни огромного количества людей, Павел Иванович постоянно подчеркивал важность *постепенности* действий. Во многом аргументировал свою позицию примерами из истории человечества, когда поспешность приводила к нежелаемым результатам, а также ссылками на масштабность ожидаемых изменений и чрезмерную запущенность состояния дел во многих сферах общественной и государственной жизни России. В связи с этим писал: «Предполагаемый новый порядок, по обширности государства и многочисленности статей и предметов, преобразованию подлежащих, не может быть введен вдруг одним разом», необходимо «приступить к преобразованию государства постепенными мероприятиями»<sup>1</sup>.

В «Русской Правде» соответствующую интерпретацию получила еще одна философская проблема – *соотношение целого и части*. Спектр вопросов, рассматриваемых в данном документе, чрезвычайно широк: территориальная и политическая целостность России как страны и административное членение государства на губернии, уезды, округа, области, волости; необходимость существования в государстве единого, непротиворечивого по своей сути свода законов и особенности законодательной базы для конкретных сфер жизни общества и функционирования хозяйства; обязательный характер действующих в государстве законов и специфика многочисленных административных единиц; этническое разнообразие народов, населяющих Россию, и стремление Пестеля к этнической унификации, а также другое. В каждом конкретном случае Павел Иванович предлагал собственное видение путей решения поднимаемых им вопросов. При этом, как правило, подчеркивал приоритет целого перед частью. Одновременно везде, где считал нужным и важным, подчеркивал необходимость учитывать специфику конкретных проявлений целого, пространственные и временные особенности функционирования соответствующих сфер действительности. Отмечал, что положительных изменений в жизни и статусе крестьян в стране нельзя достичь без учета «временных обстоятельств, частных случаев и местных положений»<sup>2</sup>.

Не мог обойти вниманием Пестель и состояние *национального вопроса* в России. Он предложил собственный, далеко не прогрессивный способ его решения: ратовал за *отказ* от этнического многообразия и переход различных этносов (называл их племенами) и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 118.

<sup>2</sup> Там же. С. 173.

народов в единую российскую народность. При этом нередко необоснованно смешивал этнический признак и разделение людей на группы в зависимости от места рождения, проживания и других характеристик. Один из параграфов второй редакции «Русской Правды» имеет название «Все племена должны слиты быть в один народ». Такая формулировка – закономерное следствие мировоззренческих установок автора работы относительно национальной политики в российском государстве после декабристского переворота.

*Н. И. Безлепкин*

### ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Т. Н. ГРАНОВСКОГО<sup>1</sup>

Становление отечественной философии истории неразрывно связано с именем Т. Н. Грановского (1813–1855), выпускника юридического факультета Санкт-Петербургского университета и профессора Московского университета, на протяжении 15 лет занимавшего там кафедру всеобщей истории. Своей деятельностью на кафедре Грановский положил начало не только серьезному изучению всеобщей истории в России, но и был, по оценке Н. И. Кареева, «первым на кафедре всеобщей истории, который отрешался от взгляда на этот предмет, как на механическое соединение частных историй отдельных стран и народов, для того, чтобы возвыситься до всемирно-исторической точки зрения, до представления истории человечества, в недрах которой совершается единый по существу и по своей цели процесс духовного и общественного развития»<sup>2</sup>.

Проблемы философии истории, определение ее места и роли в развитии всеобщей истории всегда интересовали Грановского. Уже первый его университетский курс 1839 г. содержит общие рассуждения о взаимоотношениях истории с философией и другими науками. Достижение цельного взгляда на историю возможно, считал он, только в связи с философией. Во вступлении в свой первый университетский курс ученый уделяет внимание философии истории Дж. Вико, Кондорсе, Гердера, Лессинга, Канта. А «Философия истории» Гегеля, считал он, открыла ему путь к постижению смысла человеческой истории, «давала именно высшую объединяющую

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ №15-03-00488.

<sup>2</sup> *Кареев Н.* Историческое мирозерцание Т. Н. Грановского. СПб., 1905. С. 2–3.

мысль»<sup>1</sup>. Однако ее понимание Грановским не совпадало с гегелевским понятием «всеобщей истории», как первым типом «рефлексивной истории», которая стремится обозреть всю историю какого-либо народа или даже мира и склонна к абстрактным обобщениям.

Ученый видел недостатки современной ему философии истории, отмечая, что «слабая сторона философии истории в том виде, в каком она существует в настоящее время, заключается, по нашему мнению, в приложении логических законов к отдельным периодам всеобщей истории. Осуществление этих законов может быть показано только в целом, а не в частях, как бы они ни были значительны»<sup>2</sup>. Не принимая схематизма философии истории Гегеля, ученый считал, что исторический процесс не может вписаться в рамки априорных логических построений.

В университетской актовой речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (1852) Грановский в наиболее концентрированном виде излагает свое видение всеобщей истории и философии истории, где подчеркивает, что «ни одна наука не подвергается в такой степени влиянию господствующих философских систем, как история»<sup>3</sup>. Высказав идею единства философии истории и всеобщей истории, ученый одновременно не принимает логицизм философии истории Гегеля, считая, что исторический процесс не может вписаться в рамки априорных логических построений. Проводя разграничение понятий всемирной истории и всеобщей истории, он ставил последнюю выше всемирной истории именно по причине того, что в отличие от всемирной истории, ориентированной на изучение истории отдельных стран и народов мира, всеобщая история имеет своим предметом не весь род человеческий, а только общее, существенное в истории отдельных народов, поэтому всеобщая история не ограничивается эмпирическим описанием материала, но должна восходить от отдельных явлений к общему, к исторической закономерности. Методологическое основание такого восхождения от частного к общему Грановский видел во взаимосвязи всеобщей истории с философией. «Теперь философия стала необходимым пособием для истории, она дала ей направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиться»<sup>4</sup>. Ученый убедительно по-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 16–17.

<sup>2</sup> Сочинения Т. Н. Грановского. Т. I. М., 1892. С. 18.

<sup>3</sup> Грановский Т. О современном состоянии и значении всеобщей истории. М., 1852. С. 20.

<sup>4</sup> Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 42.

казал, что само понятие всеобщей истории стало возможным лишь по мере культурного развития человечества и прежде всего философии, а также сближения отдельных наций.

Подчеркивая взаимосвязь философии истории и всеобщей истории, ученый в то же время проводит четкую разграничительную линию между ними. Философия истории не может претендовать на главенствующую роль в сфере истории. Ее роль заключается в определении общих законов, которым подчинена земная жизнь человечества и цели исторического развития. Всякое покушение с ее стороны подчинить случайность необходимости может привести к существенным ошибкам, придав истории фатальный характер. Но ученый-историк также хорошо понимал, что отказ от систематического мышления, к которому предрасполагает философия, превращает историю в простое «летописание».

Философия истории Грановского свободна от схематизма, свойственного последователям Гегеля. Схема у него никогда не подавляла исторический материал. По справедливой оценке А. И. Герцена, «принимая историю за правильно развивающийся организм, он нигде не подчинял события формальному закону необходимости... Необходимость являлась в его рассказе какою-то сокровенной мыслью, она ощущалась издали, как некий *Deus implicitus* [скрытое божество], предоставляющий полную волю и полный разгул жизни»<sup>1</sup>. Такое органичное сочетание всеобщей истории и философско-исторических обобщений в университетских лекциях открывало перед слушателями Грановского новое видение исторического процесса, помогало «угадывать под оболочкой современных событий аналогии с прошедшим и постигать смысл современных явлений»<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что проблемы всеобщей истории обсуждались преимущественно представителями идейно-теоретического течения западников, в силу присутствия в них историософских вопросов о прошлом и будущем России, ее месте в европейской цивилизации, философия истории Грановского получила широкое признание в разных кругах российского общества. Публичные лекции, с которыми выступал Грановский, были успешной попыткой приобщить русское общество к западноевропейской истории и через нее подойти к осмыслению российской истории, чрезвычайно затрудненное в условиях николаевской России. Будучи убежден в универсальном характере исторического процесса, Грановский призывал искать

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собр. соч. Т. 2. М., 1954. С. 122–123.

<sup>2</sup> Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. С. 313.

ключ к труднообъяснимым, «загадочным явлениям» российской истории в «великих вопросах» западноевропейской истории. Четко выраженная им линия истолкования специфики всемирной истории как всеобъемлющей и взаимосвязанной, а также то внимание, которое он уделял осмыслению закономерностей истории и судеб России с учетом опыта исторического развития других стран, не могли не привлекать прогрессивную часть общества. Это признание «в нем не только ученого, имевшего огромное значение для Московского университета, русской литературы, русского просвещения вообще», признание «в нем не только первого из немногочисленного круга ученых, занимающихся у нас всеобщей историей», давало полное право, по определению Н. Г. Чернышевского, признать в нем «и одного из замечательнейших между современными европейскими учеными по обширности и современности знания, по широте и верности взгляда и по самобытности воззрения»<sup>1</sup>.

Философия истории Грановского, выступая мировоззренческой и методологической основой всеобщей истории, разительно отличалась от принятых среди современных ему отечественных и европейских историков концепций исторического процесса, которые преимущественно подчинялись исторической гносеологии, ориентированной на философские установки западноевропейского происхождения. Ученый отстаивает необходимость отказаться от самодостаточной, «всеобъясняющей» концепции истории, проявить большее внимание к материальным факторам в историческом процессе, использовать методы, подобные тем, которыми оперируют ученые-естественники. В его философии истории эпистемологические аспекты всеобщей истории рассматриваются на вполне определенном онтологическом основании, в качестве которых, по словам самого историка, выступает «живая действительность». Понимание всеобщей истории, которая своим предметом имеет жизнь человечества во всем его многообразии и многосторонности, позволяла ученому всегда твердо стоять на конкретной исторической почве и не поступаться жизненностью конкретных фактов ради отвлеченных схем. В своих лекциях историк подчеркивает, что если всемирная история имеет дело с событиями в их связи между собой и носит эмпирический характер, то всеобщая история – это «биография человечества», а философия истории своим предметом име-

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Сочинения Т. Н. Грановского // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. Т. 3. М., 1947. С. 362.

ет историческое измерение человеческого бытия, включающее историческое познание «бытия», настоящего и будущего.

Органичное соединение гносеологических и онтологических оснований в философско-историческом подходе к истории позволила Грановскому подойти к решению важных методологических проблем всеобщей истории и прежде всего к вопросу о методе, что открывало возможность для обоснования статуса истории как науки. Отчетливо понимая ограниченность истории, связанную с тем, что она долгое время оперировала лишь методами гуманитарных наук, он связывал ее дальнейшее развитие с выходом «на обширное поприще наук естественных». Их влияние на историю виделось ученому в ориентации на факты, а также в учете культурно-антропологических, географических, политико-экономических факторов и статистических, философски осмысленных в связи с исторической жизнью народа. Не будучи знакомым с позитивистской философией О. Конта, которая достигла России в конце 60-х гг. XIX в., Грановский, по словам Кареева, чувствовал приближение того времени, «когда так широко был поставлен вопрос о значении естествознания для общественных наук»<sup>1</sup>. В актовой речи в Московском университете Грановский отмечал, что «историческая наука еще далека от совершенства, но причины этого лежат не в бессилии историков, а гораздо глубже: они заключаются в отсутствии строгого метода и в недостаточно ясном сознании целей нашей науки... Пока история не усвоит себе надлежащего метода, ее нельзя будет назвать опытной наукой»<sup>2</sup>. В качестве таких научных методов, используемых всеобщей историей, ученый видел критический метод и метод сравнения, которые он считал наиболее важными для научного исследования.

Обосновывая статус истории как науки, Грановский отмечает, что «при настоящем состоянии истории она должна отказаться от притязаний на художественную оконченность формы, возможной только при строгой определенности содержания, и стремиться к другой цели, то есть к приведению разнородных стихий своих под одно единство науки»<sup>3</sup>. Более того, он полагал, что история «должна выступить из круга наук филолого-юридических, в котором она так долго была заключена, на обширное поприще естественных на-

---

<sup>1</sup> Кареев Н. Историческое мирозерцание Т.Н.Грановского. С. 31–32.

<sup>2</sup> Сочинения Т. Н. Грановского. Т. I. М., 1892. С. 19, 23.

<sup>3</sup> Грановский Т. О современном состоянии и значении всеобщей истории. С. 7.

ук. Ей нельзя более уклоняться от решения вопросов, с которыми связаны не только тайны прошедшего, но и доступное человеку понимание будущего. Действуя заодно с антропологией, она должна обозначить границы, до которых достигали в развитии своем породы человечества, и показать нам их отличительные, данные природою и проявленные в движении свойства. Каков бы ни был окончательный вывод этих исследований, имеющих, может быть, обнаружить историческое бессилие целых пород, не призванных к благороднейшим формам гражданской жизни, он принесет несомненную пользу науке, ибо сообщит ей большую положительность и точность»<sup>1</sup>. Усилиями Грановского и его преемников и учеников по кафедре всеобщей истории П. Н. Кудрявцева, С. В. Ешевского, а также С. М. Соловьева, Б. Н. Чичерина, В. И. Герье история обрела прочный статус академической науки, а философия истории была внедрена в систему университетского образования в России, внимание которой было сосредоточено на разработке теоретико-методологических и эпистемологических аспектов истории как науки.

*В. М. Соловьев*

## В. О. КЛЮЧЕВСКИЙ КАК ИСТОРИК И ФИЛОСОФ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Уже тот факт, что сам В. О. Ключевский называл свой подход к истории культурно-историческим, говорит о многом. Сколь бы не приписывали ему тяготение к социально-экономической проблематике, она вовсе не доминирует в его научном наследии и уж тем более не детерминирует взгляды ученого, точно так же, как устойчивый интерес к географии страны и ее природным условиям не превращает его в географа.

Ключевский многогранен, и задача настоящего сообщения – показать, что есть все основания позиционировать его как историка и философа русской культуры, но не преувеличивать и не выпячивать эту линию его научной биографии.

Тем не менее русская культура в трудах Ключевского присутствует объемно и постоянно. Это зарисовки и картины нравов, быта, уклада народной жизни, характеристики общественной мысли, высказывания о движении идей, литературе и искусстве и т. п. Каскад

---

<sup>1</sup> Там же. С. 10.

острых наблюдений и умозаключений сосредоточен в литературно-исторических набросках об интеллигенции, о веровании и мышлении, об искусстве и морали, в историографических этюдах о В. Н. Татищеве, Н. М. Карамзине, М. П. Погодине, К. Н. Бестужеве-Рюмине, И. Е. Забелине, Д. И. Иловайском, Н. И. Костомарове... Целый ряд его публикаций посвящены воспитанию, образованию, конкретным персоналиям, значимым для судеб русской культуры, среди которых Ярослав Мудрый, Владимир Мономах, Сергей Радонежский, М. Ф. Ртищев, Н. И. Новиков, Д. И. Фонвизин, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Н. В. Гоголь, И. А. Гончаров, А. К. Толстой, С. М. Соловьев, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов и десятки других. Он предметно изучал нравственные идеалы народа, глубоко задумывался о понятиях добра и зла, сострадания, любви к ближнему, чувства долга, ответственности потомков перед великими предками, и все это было для него не отвлеченной этикой, а живой историей.

Его мысли о русской культуре не исчерпываются 9-м томом сочинений, где под одной обложкой собраны статьи, письма, дневники, афоризмы, касающиеся этой тематики<sup>1</sup>. Они содержатся в знаменитом «Курсе русской истории», лекциях по методологии истории, по источникам и историографии русской истории, по русской терминологии истории, рассыпаны по работам разных лет<sup>2</sup>, сопутствуя ученому на протяжении всего его научного творчества.

Уже по выразительным названиям сочинений Ключевского по русской культуре можно судить об их оригинальности: «Добрые люди древней Руси», «Евгений Онегин и его предки», «О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица».

Он преподает не только в Московском университете, но и в Духовной академии, Московском училище живописи, ваяния и зодчества общается с мастерами культуры, охотно и много консультирует Н. С. Лескова, Ф. И. Шаляпина, В. А. Серова, В. М. Васнецова и др.

«Чтобы понять быт или человека, – делился Ключевский своими мыслями с художниками, – прежде всего надо быть справедливыми, а для того снисходительно и доброжелательно войти в их чувства и потребности, войти с мыслью, что и мы в этом положении, на той ступени развития жили бы не лучше»<sup>3</sup>. По сути, Ключевский

---

<sup>1</sup> См.: *Ключевский В.О.* Соч. В 9 т. / Под ред. В. Л. Янина; послесл. и коммент. Р. А. Киреевой, В. А. Александрова, В. Г. Зиминной. Т. 9. М.: Мысль, 1990.

<sup>2</sup> См., напр.: *Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения / Сост.: Р. А. Киреева, А. А. Зимин. М.: Наука, 1983.

<sup>3</sup> *Ключевский В.О.* О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица // *Ключевский В.О.* Соч. В 9 т. Т. 9. С. 465.

чевский высказывается здесь в том же духе, что и его современник Вильгельм Дильтей, призывавший в подобных случаях как бы к перенесению себя в целостное душевное состояние другого и его реконструкции на основе эмпатии<sup>1</sup>.

Еще в 1862 г. молодой Ключевский пишет другу: «...мы видим, что не всегда философия идет так независимо от вопросов дня, от нужд ежедневной жизни. Она подчиняется обстановке истории, агентам, чуждым собственно ей, но важным для жизни, следовательно, не всегда повинуетя строго логическим законам, часто зависит от сторонних для нее, следовательно, более и менее случайных обстоятельств. Время не всегда предано исключительно интересам науки, не всегда ставит философию высшей и конечной целью истории. Часто и философия подчиняется чуждым для нее интересам и условиям общественным, нравственным, религиозным и т. д. Этим определяется и прогресс философии. История человечества постоянно идет и развивается в своих формах... Если бы философия была исключительной целью исторических работ человечества, то в ней было бы постоянное движение вперед, но она только маленькая частичка в общем развитии человечества. Так, повторю, нужно знать, чем заинтересована известная эпоха, историей ли философии или вообще историей человечества, в которой история философии составляет только струю в потоке... Развитие философии слишком разнообразно, как и всякой другой стороны жизни человечества, чтобы подвести его под мерку какой-нибудь строго определенной и более или менее узкой системы, теории или мысли»<sup>2</sup>.

Ключевский утверждал, «что философия истории и история – это две различных сферы ведения, которые никогда не сойдутся; здесь господствуют различные начала и различные методы изучения: философия истории есть философия, а не история; история, следовательно, должна быть сама собой, не переходя в философию; это касается, как я сказал, приемов изучения истории: историческое изучение не должно быть философским, если оно хочет оставаться историческим»<sup>3</sup>.

Однако вопреки собственной установке Ключевский не просто описывает, но и осмысливает факты, события, явления истории и культуры, и, хотя сам он не только никогда не претендовал на лавры

---

<sup>1</sup> См.: Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 147.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. П. П. Гвоздеву // Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. 9. С. 194.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Методология русской истории // Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. 6. М.: Мысль, 1989. С. 61.

философа и даже твердо и неуклонно подчеркивал свое служение именно музе Клио, а не Каллиопе, имплицитно как философ заявил о себе вполне однозначно и определенно.

В толковании источников Ключевский, несомненно, сильный герменевтик. Только его интерпретация не замыкается собственно текстами, а распространяется на факты, события, явления, личности, поступки, ситуации, символы, что существенно расширяет горизонты исторического познания и миропонимания тогдашней историографии. Он равно обращается в своих произведениях как к образам, так и к мыслям, совмещая философию и языковые формы искусства.

«Человеческий дух, – писал он, – тяготеет хаотическим разнообразием воспринимаемых им впечатлений, скучает непрерывно льющимся их потоком; они кажутся нам навязчивыми случайностями, и нам хочется уложить их в какое-либо русло, нами самими очерченное, дать им направление, нами указанное. Этого мы достигаем посредством обобщения конкретных явлений. Обобщение бывает двоякое. Кто эти мелочные, разбитые или разорванные явления объединяет отвлеченной мыслью, сводя их в цельное мирозерцание, про того мы говорим, что он философствует. У кого житейские впечатления охватываются воображением или чувством, складываясь в стройное здание образов или в цельное жизненное настроение, того мы называем поэтом»<sup>1</sup>.

Не о самом ли себе им это сказано?

Историк органично уживался в нем с философом, а литературный блеск его публикаций еще при жизни принес ему признание как одному из лучших мастеров изящной словесности<sup>2</sup>. «В обращении со словом, – отмечал Г. П. Федотов, – Ключевский может найти себе равных только среди символистов XX столетия, при всем различии их художественных средств»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Древнерусское житие // Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 238.

<sup>2</sup> См.: Соловьев В.М. Сладостное чувство истории // Тайны истории. М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний: Сборник / Сост., вступ. ст. В. М. Соловьева. М.: Высшая школа, 1994. С. 13.

<sup>3</sup> Федотов Г.П. Россия Ключевского // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. В. Ф. Бойкова. Т.1. СПб.: София, 1991. С. 334.

Философия истории Ключевского не обойдена вниманием современной науки<sup>1</sup>, но не менее важно и интересно было бы предметно и отдельно выяснить роль и место его как философа культуры. Сегодня наблюдается тенденция легко и, что называется, без спроса авторов объявлять философиями культуры или культурологами не только М. М. Бахтина, А. Ф. Loseва, Д. С. Лихачева, Ю. М. Лотмана, А. М. Панченко, С. С. Аверинцева, но и Н. Я. Данилевского, М. П. Погодина, Ф. И. Буслаева и других известных ученых-гуманитариев предшествующих времен. При всей натяжке и условности такой вольности она в известной степени оправдана тем, что проблематика культуры как предмета философского знания их живо интересовала. То же самое правомерно сказать и о Ключевском, потому что к культуре и идее культуры он подходил, мысля философскими категориями, умозрительно отчетливо осознавая, что мир России неотделим от ее неприродного, т. е. культурного бытия.

Культурфилософское мирозерцание Ключевского ждет своего исследователя, и в рамках небольшого доклада позволяет лишь тезисно обозначить его наполнение, не дублируя вышеуказанные и другие труды, затрагивающие взгляд ученого на русскую культуру внутри его философии истории.

Начиная с исследований «Сказания иностранцев о Московском государстве» (1866) и «Жития святых как исторический источник» (1871) и кончая последними трудами, Ключевский убедительно демонстрирует владение философско-историческим анализом. Большая часть его работ по русской культуре приходится на XVIII и XIX столетия, однако общая культурная составляющая в сочинениях историка протяженна, носит сквозной характер и прослежена им во все времена.

Федотов с полным основанием относит Ключевского к художественным гениям, которым было дано «впечатлеть свой образ национального прошлого, заворожить им целый народ»<sup>2</sup>. И объяснение этому приводит более чем резонное: «пером Ключевского древнерус-

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Карагодин А.И.* Философия истории В. О. Ключевского / под ред. С. С. Волк. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1976; *Баранов М.В.* Философия истории В. О. Ключевского: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук, специальность 09.00.03 – «История философии». М.: РУДН, 2007; *Шапошников Л.Е.* Философия истории В. О. Ключевского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Вып. 2. Т. 12. С. 143–149.

<sup>2</sup> *Федотов Г.П.* Россия Ключевского // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т.1. С. 329.

ский человек рисует самого себя». Ретроприставка «древне» обычно отбрасывается, ибо «историческое и художественное вживание в искусственно воскрешенное прошлое» не исключает распространение многого из того, что схвачено историком, на настоящее<sup>1</sup>.

Культуру Ключевский рассматривал как целостность и во внутренней увязке с духовным миром человека: «Исторический процесс вскрывается в явлениях исторической жизни... Явления эти необозримо разнообразны... и... складываются в... известный житейский порядок, строй людских отношений, интересов, понятий, чувств, нравов. Сложившегося порядка люди держатся, пока непрерывное движение исторической драмы не заменит его другим. Во всех этих изменениях историка занимают два основных предмета, которые он старается разглядеть в волнистом потоке исторической жизни... Накопление опытов, знаний, потребностей, привычек, житейских удобств, улучшающих, с одной стороны, частную личную жизнь отдельного человека, а с другой – устанавливающих и совершенствующих общественные отношения между людьми, – словом выработка человека и человеческого общежития... Степень этой выработки, достигнутую тем или другим народом, обыкновенно называют его *культурой*... признаки, по которым историческое изучение определяет эту степень, составляют содержание особой отрасли исторического ведения, *истории культуры*»<sup>2</sup>.

В лаборатории Ключевского – множество опережающих время исследовательских приемов. Так, он свободно применяет «соединение научных сил», обобщение фактуальной информации об объектах, т. е., говоря современным языком, практикует не что иное, как научный синтез. «Научная мысль, – утверждает он, – не может долго выдерживать спорадическое центробежное направление и в себе самой найдет искомый синтез, свой центр тяготения»<sup>3</sup>.

Не пользуясь терминами «межкультурная коммуникация», «диалог культур» или «культурные универсалии», которые придут в научный лексикон позднее, историк оперирует ими понятийно, увязывая их в единый социокультурный контекст, в систему взаимодействия и взаимовлияния субъектов культуры. «Успехи людского общежития, приобретения культуры или цивилизации, которыми пользуются в большей или меньшей степени отдельные народы, –

---

<sup>1</sup> Там же. С. 343.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. Лекция I // Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 34–35.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Задачи научной популяризации // Научное слово. 1903. № 1. С. 7–8, 9–12.

отмечал Ключевский, – не суть плоды только их деятельности, а созданы совместными или преемственными усилиями всех культурных народов, и ход их накопления не может быть изображен в тесных рамках какой-либо местной истории, которая может только указать связь местной цивилизации с общечеловеческой, участие отдельного народа в общей культурной работе человечества или, по крайней мере, в плодах этой работы»<sup>1</sup>.

Привычная форма осмысления истории и культуры для Ключевского – рефлексия. Он постоянно прибегает к ней в своих теоретических исканиях, подходах к истории, культуре, портретных характеристиках с проникновением в духовный мир человека. Поле его профессиональной деятельности одновременно конкретно-чувственно и абстрактно и определяется наряду с жизнью и практикой отвлеченными предметами: философией, религией, наукой, искусством и др. «Мы, – считает он, – не привыкли обращать должного внимания на многие явления, из которых складывается внутренняя история человека, и – именно на те явления, которые возникают из обыкновенных, самых простых причин, производят в нас незаметную, неосознаваемую работу и уж только результат дают нашему сознанию. Удивительно ли, что в нас иногда обнаруживается так много непонятого для нас самих, неожиданного, чудесного. Каждая дума, ощущение, каждая сцена, пронесшаяся перед глазами, оставляет след в душе, не всегда сознаваемый; а из суммы таких следов складывается известное настроение, даже взгляд. Если для образования известного характера необходим выбор подходящих к нему впечатлений, то этот выбор невозможен без предварительного изучения свойств и причин впечатлений, наиболее обыкновенных и часто возникающих, а также и условий, при которых они действуют на человека известным образом»<sup>2</sup>.

В русской культуре Ключевского интересуют ее сущностные черты.

В достопамятной речи о Сергии Радонежском, произнесенной историком на собрании Московской Духовной академии, удивительно точно и тонко передано «сильное и светлое впечатление, произведенное когда-то одним человеком... неуловимыми, бесшумными нравственными средствами... Примером своей жизни, высотой своего духа преподобный Сергей поднял упавший дух

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. Лекция I. С. 35–36.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Дневники и дневниковые записи // Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. 9. С. 280–281.

родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее»<sup>1</sup>. Здесь Ключевский сумел подойти к феномену святости не столько как к предмету научного изучения, сколько как к силе Божией и национальной ценности, стремлению к идеалу – чистоте сердечной, безгрешности и совершенству, стяжанию благодати. «Творя память преподобного Сергия, – сказал Ключевский, – мы проверяем самих себя. Пересматриваем свой нравственный запас, завещанный нам великими строителями нашего нравственного порядка, обновляем его, пополняя произведенные в нем траты. Ворота лавры преподобного Сергия затворятся и лампы погаснут над его гробницей – только тогда, когда мы растратим этот запас без остатка, не пополняя его»<sup>2</sup>. Знаменательно, что эти пророческие слова процитировал в 1924 г. в Париже, говоря о миссии русской эмиграции, И. А. Бунин<sup>3</sup>.

Глубоко двойственное отношение Ключевского к культуре Древней Руси хорошо прокомментировал Федотов, объяснив, что он «высоко ставит ее моральный заказ, хозяйственную крепость, жизненную доброту практического христианства», но не принимает «идейное содержание этой культуры, как и эстетические ее идеалы». Природа указанной контroversы, по мнению Федотова заключается в том, что умом «Ключевский... считал Древнюю Русь глуповатой, но сердцем отдавал предпочтение ей перед культурой своего времени»<sup>4</sup>.

Культурную антиномию различает Ключевский в екатерининской эпохе. Императрица продолжает начатую московскими великими государями линию выстраивания культуры сверху, что противоречило просветительской традиции Запада. «Там, – пишет историк, – общество через литературу поучало правительство; здесь правительство должно было направлять и литературу, и общество»<sup>5</sup>. С одной стороны, признает он, «при Екатерине показались первые искры национального самолюбия, просвещенного патриотизма... при ней родились вкус, общественное мнение, первые понятия о

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. С. 74.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. С. 76.

<sup>3</sup> См.: Бунин И.А. Миссия русской эмиграции // Окаянные дни: Неизвестный Бунин / Сост., предисл. О. Михайлова. М.: Мол. гвардия, 1991. С. 328.

<sup>4</sup> Федотов Г.П. Россия Ключевского. С. 343–344.

<sup>5</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. Лекция LXXXVI. Приложения // Ключевский В.О. Соч. в 9 т. Т. 5. М.: Мысль, 1989. С. 313.

чести, о личной свободе, о власти законов... русские при ней, как бы по собственному внушению, стремились сравняться с народами, опередившими их на много веков»; с другой – радикальных преобразований не последовало – государственный и общественный порядок в России остались прежними ввиду невозможности «перестроить русскую жизнь новыми законами и учреждениями... Екатерина не стеснила пространства власти, но смягчила ее действие... и тем сделала менее ощутительной ее беспредельность, ибо руководящие принципы власти казались ее пределами»<sup>1</sup>. И еще один пассаж на ту же тему: «При Екатерине II когти правительства остались те же волчьи когти, но они стали гладить по народной коже тыльной стороной, и добродушный народ подумал, что его гладит чадолюбивая мать»<sup>2</sup>. Ключевский не адепт самодержавия. Он допускает его необходимость как стихийной силы, «которая своей стихийностью может сдерживать другие стихийные силы, еще худшие»<sup>3</sup> и спешит заявить: «Самовластие само по себе противно; как политический принцип его никогда не признает гражданская совесть. Но, – провозглашает он, явно имея в виду Петра I, – можно мириться с лицом, в котором эта противоестественная сила соединяется с самопожертвованием, когда самовластец, не жалея себя, самоотверженно идет напролом во имя общего блага, рискуя разбиться о неодолимые препятствия и даже о собственное дело. Так мирятся с бурной весенней грозой, которая, ломая вековые деревья, освежает воздух и своим ливнем помогает выходам нового посева»<sup>4</sup>.

Ключевский однозначно уверен, что самодержавие вместе с дорогостоящим приложением к нему – бюрократией – тяжелая ноша, непомерный вес которой неуклонно увеличивается. Во что это, по его мнению, выливается и в какую цену обходится, дает представление ремарка: «В России все элементы культуры парниковые, казенные: все, и даже анархия, воспитано и разведено на казенный счет»<sup>5</sup>.

В русской культуре Ключевский обнаруживает симбиоз Востока и Запада, причем о прогрессивном влиянии последнего говорит с большей или меньшей долей условности: «Чем более сближались мы с Западной Европой, тем труднее становилось у нас проявления

---

<sup>1</sup> Там же. С. 336, 337–338.

<sup>2</sup> *Ключевский В.О.* Афоризмы и мысли об истории // *Ключевский В.О.* Соч. В 9 т. Т. 9. С. 444.

<sup>3</sup> Там же. С. 383–384.

<sup>4</sup> Там же. С. 436.

<sup>5</sup> Там же. С. 416.

народной свободы, потому что средства западноевропейской культуры, попадая в руки немногих тонких слоев общества, обращались на их охрану, не на пользу страны, усиливая социальное неравенство, превращались в орудие разносторонней эксплуатации культурно безоружных народных масс, понижая уровень их общественного сознания и усиливая сословное озлобление, чем подготавливали их к бунту, а не к свободе. Главная доля вины – на бессмысленном управлении»<sup>1</sup>. И в другом месте: «В процессе нашего культурного сближения с Западной Европой надо различать два момента: 1) культура, почувствовавшая себя слабейшей, сближаясь с другой, которую она признала за сильнейшую; 2) при этом сближении мы из-под одного стороннего влияния переходили под другое»<sup>2</sup>.

По Ключевскому, европейское – не значит оптимальное для России. Он против постройки европейского государственного фасада, подчиненного самоохроне династии, потому что это сопровождается небывалым организованным гнетом правительственной опеки и полицейского сыска. Его гражданской позиции претит такой строй вещей, и он выступает против него: «Всякое движение свободного духа, – негодует он, – заподозривается как подкоп под основы существующего порядка»<sup>3</sup>.

Ключевский не был западником, но его причисление в некоторых работах к славянофилам или предъевразийцам<sup>4</sup> тоже вызывает сомнение, т. к. он дистанцировался от любых мало-мальски схематических построений, ограничивавших свободу мысли.

Он исходил из того, что «историческое изучение должно воспроизвести генезис известной культуры», а поскольку «культур в современном человечестве несколько и все они существенно различаются между собою, то и выбор, и самая оценка исторических явлений неизбежно будут различны у историков, принадлежащих к различным культурам. Выбор и оценка явлений у историка-магометанина необходимо должны быть не те, какие встречаем у историка-христианина; приемы изучения историографии азиатской непременно должны отличаться от приемов изучения историографии европейской. Так как предмет исторического изучения служит происхождение и накопление известного культурного запаса, а этот запас по частям рассеян в отдельных умах и редко соединяется, да-

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Дневники и дневниковые записи. С. 360.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Афоризмы и мысли об истории. С. 412–413.

<sup>3</sup> Там же. С. 433.

<sup>4</sup> См., напр.: Баранов М.В. Философия истории В. О. Ключевского. С. 18.

же едва ли когда соединяется весь в одном уме, то, следовательно, полнота исторического изучения неизбежно зависит от широты личного кругозора историка, который обыкновенно рассказывает, да и может рассказать, только то, что знает и понимает сам. Таким образом, историческое изучение превращается в историю индивидуальных мирозерцаний, становится чем-то похожим на культурную автобиографию самого историка, который воспроизводит генезис не всего содержания известной культуры, а только тех ее элементов, которые могли поместиться в его сознании»<sup>1</sup>.

Отсюда понятно, что, как историософ и философ культуры, Ключевский не эклектик, не эпигон известных авторитетов, а вполне самостоятельный и самобытный мыслитель. Не отдавая предпочтение какому-то одному взгляду на прошлое и настоящее, не игнорируя границы исторического познания, он мудро и корректно соразмеряет свою сознательную деятельность с потребностями мыслящего ума, глазомером положения, чутьем минуты, «которые предохраняют... как от косности, так и от торопливости»<sup>2</sup>. Человек Серебряного века, он чутко воспринял лучшие и самые высокие гуманистические идеи и идеалы своего времени и создал художественно-интеллектуальную историю, органично вписывающуюся в сокровищницу русского религиозно-философского ренессанса.

*Е. Е. Михайлова*

## ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ РУССКОГО ПОЗИТИВИЗМА

Позитивизм в общекультурном наследии традиционно видится как направление исследовательской мысли, обладающее рядом общих характеристик, среди которых: сциентизм; распространение естественнонаучного метода познания на изучение социальной сферы бытия; вера в сущность прогресса; стремление достичь «позитивного» знания, предполагающего согласованность между фактами и явлениями.

В этой связи русский позитивизм долгое время рассматривался как философское направление, лишенное гуманистического замыс-

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Методология русской истории. С. 71–72.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. курс русской истории. Лекция II // Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. I. С. 62.

ла. П. С. Гуревич, А. В. Малинов в числе первых обосновали позитивистскую версию понимания человека, его истории, культуры и социума как важную веху в общем историко-философском процессе<sup>1</sup>. Данный посыл получил раскрытие в работах С. П. Бельчевича, Е. Е. Михайловой, Е. О. Ковалевой, Е. С. Косарской, Л. А. Никонова, Л. В. Пьяновой, А. В. Тюлиной, М. М. Шibaевой и других отечественных исследователей<sup>2</sup>.

Если обратиться к истории вопроса, то позитивистская мысль в России эволюционировала от первого упоминания о позитивизме О. Конта (40-е гг. XIX в.) через первичное знакомство с идеями Г. Спенсера, Д. Милля, Т. Бокля (60–70-е гг.) к распространению, а затем и к критическому переосмыслению таковых (80–90-е гг.). С именем К. Д. Кавелина связано проникновение позитивизма в сферу исторического знания, а его широкое распространение отразилось в новых курсах всемирной и отечественной истории, созданных такими авторами, как Н. И. Кареев, В. О. Ключевский, П. Н. Миллюков, Р. Ю. Виппер, Н. А. Рожков. В 1900–1920-х гг. наметившийся кризис позитивистского мышления стимулировал поиск новых путей объяснения истории. Результатом стало углубленное изучение отдельных аспектов социокультурного развития: социологических и психологических (Кареев), экономических (Рожков), культурно-антропологических (Миллюков), а также разработка новой методологической стратегии исследования истории (Ключевский, Виппер).

Распространение позитивизма в проблемное поле русской истории имело несколько особенностей. Во-первых, оно отражало связь науки и общества. Эту связь подметил в свое время Н. Г. Чернышевский, когда говорил, что «русский ученый – служитель не

---

<sup>1</sup> Гуревич П.С. *Философия человека*. Ч. 2. Гл. 6. М., 2001. С. 118–141; Гуревич П.С. *Мировоззренческий ракурс русской философии* // *Философия и культура*. 2012. № 6. С. 128–132; Малинов А.В. *Теория исторического познания* Р. Ю. Виппера // *Клио*. 2009. № 3. С. 3–18; № 4. С. 17–24; Малинов А.В. *Теория исторического процесса* Н. И. Кареева // *Клио*. 2013. № 2 (74). С. 23–27.

<sup>2</sup> См.: Михайлова Е.Е. *Русский позитивизм на рубеже XIX–XX веков: проблема социокультурного развития*. М., 2004; Михайлова Е.Е. *Русский позитивизм на пути понимания человека, его культуры и истории* // *Философия и культура*. 2009. № 7(19). С. 55–61; Рутковский М.А., Рутковская Л.М. *Творчество К. Д. Кавелина в новейших российских диссертационных исследованиях* // *Ярославский педагогический вестник*. 2013. Т. 1. №. 3. С. 41–45; Шibaева М.М. *Особенности русского опыта культурфилософской рефлексии (проблемно-тематическое пространство и полистилистика)*: дисс. ... докт. филос. наук. М.: МГУКИ, 2002.

столько своей чистой науки, сколько просвещения вообще»<sup>1</sup>. Действительно, отечественные историки, будучи преподавателями университетов, чувствовали себя в первую очередь проводниками между наукой, которую они создавали, и обществом, в котором жили. Во-вторых, ускоренная модернизация пореформенного общества способствовала тотальному включению всех слоев населения в политическую жизнь страны. В творчестве историков-позитивистов определенно обнаруживаются общие признаки политической социализации и научной ориентации. Так, решение актуальной для России теоретической проблемы соотношения государства и общества в интерпретации либерально настроенных историков имело свое практическое выражение: мыслители обосновывали необходимость участия интеллигенции в государственном управлении с целью преодоления социально-экономической отсталости страны. Именно в активности образованного слоя общества виделась русским позитивистам возможность реального выхода из «нравственного и социального упадка»<sup>2</sup>, в котором находилась, по их мнению, российское общество в конце XIX столетия. Примечательно, что тексты историков не демонстрируют идеологическую детерминированность научных взглядов. Наоборот, их научная концепция, базирующаяся на поливариантности факторов социокультурного развития, определяла либеральное политическое кредо самих авторов.

Философия истории российского варианта позитивизма формировалась под определенным влиянием западноевропейской мысли, но главный импульс ее развития исходил из особенностей идейных и духовных традиций общества, конкретных проблем развития национальной государственности, интенсивных изменений общественно-политической жизни втор. пол. XIX – нач. XX в. Творчество основных представителей русского позитивизма глубоко укоренено в традиции отечественной мысли славянофилов и западников, представителей народнического мировоззрения и левогегельянства<sup>3</sup>. Так, в многовариантный корпус идей социокультурного развития К. Д. Кавелина, П. Н. Милюкова прочно вошла установка западни-

---

<sup>1</sup> *Bunner P.Ю.* Общественно-исторические взгляды Грановского // Две интеллигенции и другие очерки. Сб. ст. и публ. лекций. 1900–1912. М.: Тип. И. Н. Кушнерев и К., 1912. С. 210–211.

<sup>2</sup> *Bunner P.Ю.* Крушение гордыни века // *Bunner P.Ю.* Гибель европейской культуры: Сб. ст. и публ. лекций 1914–1918 гг. М.: Изд-во «Знание – сила», 1918. С. 102.

<sup>3</sup> *Михайлова Е.Е.* Русский позитивизм на рубеже XIX–XX веков: проблема социокультурного развития. С. 39–113.

ков на включенность России в контекст европейской истории, а славянофилов – на признание национально-культурной самобытности народа. Народническая концепция «социальной личности», «развивающейся личности», вне деятельности которой невозможен общественный прогресс, стала ключевой темой позитивистской рефлексии. Во многом под непосредственным влиянием взглядов Н. К. Михайловского сложилась общая для всех позитивистов установка на поиск гуманистического смысла исторической эволюции<sup>1</sup>.

Авторы, базирующие свои историософские схемы на положительном знании, не ограничивались только критическим анализом творчества западников и славянофилов, ведя конструктивный диалог с представителями новых течений общественно-политической мысли второй половины XIX в. – народниками и марксистами. Работы Н. И. Кареева, В. О. Ключевского, Р. Ю. Виппера, Н. А. Рожкова содержат доказательства несостоятельности народнических попыток обосновать возможность некапиталистического пути развития России. Так, сравнивая славянофилов и народников, К. Д. Кавелин характеризует позицию последних как «заметный шаг вперед» в развитии российского самосознания и положительно оценивает их стремление к решению социальных проблем действительности. Однако от его взора не ускользает факт ограниченности народнического мировоззрения одними лишь социальными и экономическими характеристиками. Он убежден, что без политических, юридических, нравственных и психологических оснований невозможно выразить всю глубину и широту потенциала «народного гения»<sup>2</sup>.

Разработка теории общественного прогресса в сочинениях русских мыслителей середины XIX в. создала платформу для позитивистских конструкций социокультурной преемственности в тональности диалога культур. Так, панорамное видение Д. И. Писаревым «вечного круговращения» природы и человека, базирующегося на идее «приращивания» знаний, нашло свое продолжение в концепциях «социокультурных рядов» П. Н. Милюкова и «культурных кругов» Р. Ю. Виппера. Критика линейного видения социокультурного развития, осуществленная усилиями Н. Г. Чернышевского и В. Г. Белинского, а также смоделированные ими векторные движения истории, стимулировали Н. И. Кареева в его рассуждениях, что прогресс сопряжен не только с совершенствованием форм жизне-

---

<sup>1</sup> Михайлова Е.Е., Бельчевичен С.П. Позитивизм и марксизм в России: Проблема социокультурного развития. Тверь: ТФ МГЭИ, 2012. С. 228–224.

<sup>2</sup> Кавелин К.Д. Злобы дня // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 503.

деятельности, но и с периодами застоя и реакции. Все историки-позитивисты солидаризировались с идеей Н. К. Михайловского о том, что прогресс следует рассматривать двояко: как совершенствование общественного и индивидуального начала.

Сочинения Н. И. Кареева наполнены последовательной и конструктивной критикой экономического материализма и теории культурно-исторических типов. Эта критика оказалась важной для понимания многофакторной типологии исторического прошлого, поскольку время показало односторонность формационного и цивилизационного подходов, базировавшихся, в первом случае, на абсолютизации роли экономического фактора, во втором – культурного. Будучи сторонником поливариантного объяснения прошлого, Н. И. Кареев призывал избегать «односторонних» подходов к изучению истории. В этом контексте под прицел его критики попадает «органическая школа» с ее абсолютизацией естественнонаучного фактора, и «юридическая школа», рассматривающая правовой аспект как единственно верный взгляд на историю<sup>1</sup>.

Русский позитивизм – это особый тип философского мышления. Во-первых, русские историки-позитивисты не были кабинетными учеными, их интересовала история «здесь-и-теперь», как ресурс для преобразования настоящего. Здесь надо учитывать, что русский позитивизм развивался в новой исторической ситуации пореформенной России. Это наложило особый отпечаток на воззрения исследователей прошлого: после долгого отсутствия «уважения к личности» в условиях крепостного права, они испытывали острый интерес к вопросу о свободе личности и о возможности формирования правового государства, в котором бы и народ, и власть смогли существовать в границах зарождающегося в России конституционного строя<sup>2</sup>.

Во-вторых, русские исследователи оказались не просто профессорами и наставниками студентов и аспирантов, но и общественными деятелями, членами кадетской партии, участниками разного рода общественных проектов. Так, сфера приложения жизненной энергии К. Д. Кавелина весьма разнообразна, он – профессор Московского и Санкт-Петербургского университета, Военно-Юридической академии, преподаватель русской истории и гражданского

---

<sup>1</sup> Кареев Н.И. Критика экономического материализма // Кареев Н.И. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. СПб.: Изд-во «Прометей» Н. Н. Михайлова, 1913. С. 9, 14, 212, 219.

<sup>2</sup> Никонов Л.А. Проблема взаимосвязи государства и общества в философии русского позитивизма: автореф... канд. филос. наук: 09.00.03. Тверь, 2010

права у цесаревича, активный участник реформы по освобождению крестьян (именно его проект выхода крестьян из крепостной зависимости был принят за основу), президент Вольного Экономического общества, служащий двух министерств – внутренних дел и юстиции, член кадетской партии.

В-третьих, русские позитивисты выступили в роли своеобразных усмирителей эпох и воззрений, в частности, они «поднялись» над полемикой метафизиков и позитивистов, славянофилов и западников, народников и марксистов, взяв от каждого учения общезначимое, на их взгляд, зерно: у метафизиков – нравственно-практическую ориентацию, принцип диалектики, идею свободы личности, правового и гражданского общества; у западноевропейских позитивистов – научное мышление, доверие фактам, принцип релятивизма, идею статики и динамики общественного развития (Конт), версию закономерности социальной эволюции (Спенсер) и множественности ее вариантов (Гард); у славянофилов – идею национально-культурной самобытности России, необходимости сильной государственной власти; у западников – включенность России в контекст европейской истории, признание самоценности и самостоятельности личности, а также правовое обеспечение ее свободы; у народников – интерес к социальным проблемам; у марксистов – видение личности как части социального организма; в неокантианстве их привлекало рассмотрение полярной противоположности природы и культуры, интерес к проблематике ценности.

Общим посылом всех представителей русской философии истории является то, что разработка проблемы социокультурного развития была сопряжена с дискуссионным по своему характеру поиском национально-исторической идентичности России. Одни мыслители призывали к сохранению и воспроизводству древних традиций, другие – ратовали за скорейшую интеграцию в западноевропейское культурное пространство, третьи – проявляли обостренное чувство переживания по поводу нарастающих социальных проблем, четвертые – рисовали перспективу социокультурного развития через осмысление религиозно-национальных ценностей. Не остались в стороне и сторонники многофакторного развития. Особенно ярко это проявилось в вопросе типологизации истории, культуры и общества<sup>1</sup>, а также в вопросах, связанных с сохранением и преемст-

---

<sup>1</sup> Косарская Е.С. Типология социокультурного развития: междисциплинарный подход // Вестник Тверского государственного технического университета. Сер.: Науки об обществе и гуманитарные науки. 2015. № 2. С. 20–25.

венностью социокультурных традиций<sup>1</sup>. Идеино-теоретические воззрения русских мыслителей послужили смысловыми ориентирами для историков-позитивистов в их обретении новых ценностных представлений о месте и роли России в мировом сообществе. Поэтому процедура типологии культуры и общества рассматривалась ими не только в когнитивном ключе, но и виделась важным ресурсом, способным помочь человеку в поиске ответов на вопросы «Кто я?», «Какой я?», «Где мои корни?», «Чем я отличаюсь от других?». Свой исследовательский потенциал представители позитивистской философии истории использовали как символическую борьбу за идентичность, выраженную через признание важности диалога культур, через рефлексивную самоотнесенность, опосредованную доверием к уже выработанным культурным формам других культур, в первую очередь, западноевропейской. Разрабатывая проблему социокультурного развития, русские позитивисты выражали готовность России приобрести собственную индивидуальность, обрести полноту самой себя.

Русские позитивисты разработали оригинальную версию философии языка, основанную на признании единства текста и его автора, погруженного в определенную среду и в силу этого демонстрирующего через высказывания свои оценки и переживания<sup>2</sup>. В этом смысле историки-позитивисты оказались серьезными и умелыми интерпретаторами текстов. Так, Ключевский и его ученики осуществили громадный прирост конкретного знания, основанного на беспрецедентном по своей точности и критичности исследовании источников. Однако со временем стало понятно, что громадные эмпирические построения без теоретических обобщений опасны утратой смысла. Особенно остро это опасение проявилось в процессе изучения древних летописей. Понимая, что интерпретатор текста любой эпохи всегда находится в рамках своих ожиданий и пристрастий, Ключевский критически оценил и самих редакторов средневековых летописей, и немецких историографов, впервые прочитавших эти рукописи. Первые, на его взгляд, еще не владели техникой изучения письменных артефактов древности, а в своих оценках событий ориентировались на княжеский авторитет. Вторые – уже владели навыками работы с летописями, но при этом проявили свои уче-

---

<sup>1</sup> Ковалева Е.О. Культурная традиция и конфликт поколений в трудах В. О. Ключевского и Н. К. Михайловского // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2014. № 2. С. 175–185.

<sup>2</sup> Рыбас А.Е. Проблемы философии языка в русском позитивизме начала XX века // Философские науки. 2010. № 10. С. 96–109.

ные амбиции. Как сторонник поливариантного анализа текстов, Ключевский охарактеризовал работу и средневековых книжников, и историков XVIII века как пример демонстрации одномерного подхода к исследованию<sup>1</sup>. Он поставил перед собой задачу «достучаться» до автора: с одной стороны, погрузиться в менталитет средневековых редакторов, с другой – реализовать свою собственную исследовательскую ситуацию, в частности, преодолеть «почтенное ученичество» по отношению к немецким историографам. Испытав на себе всю сложность работы интерпретатора текста, Ключевский пришел к выводу о том, что надо стремиться прежде всего к пониманию как способу познания. Сначала интерпретатор должен *объяснить*, т. е. указать источник летописи, восстановить хронологическую связь событий, перепутанную в силу редакционной незрелости древних сводчиков летописей. Далее он должен решать более сложную задачу – задачу *понимания* исторического смысла текста<sup>2</sup>. Такой синтез «объяснения» и «понимания» сам Ключевский называл «исторической критикой летописей». Но, по сути, своими рассуждениями он продемонстрировал герменевтическую установку о том, что, если хочешь понять текст, ты должен быть готов как исследователь «раствориться в нем»<sup>3</sup>.

В качестве обобщения отметим. Восприятие позитивизма в проблемном поле русской истории совпало с процессом становления и оформления социальных и гуманитарных наук. Русские позитивисты, будучи носителями интеллектуального и нравственного духа в науке, яркими индивидуальностями в личной жизни, оказались вовлеченными в дискуссии о перспективах развития страны, развернувшуюся на рубеже XIX–XX вв. на фоне конфликта университетской профессуры и правительственной бюрократии, став в итоге активными общественно-политическими деятелями. В этой связи они рассматривали разработку социокультурного развития не только как важный познавательный ресурс, но и как символический способ выражения своих патриотических переживаний в перспективе поиска национальной идентичности России.

Методологические и мировоззренческие противоречия западноевропейского позитивизма были в полной мере унаследованы и

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Историография. Наброски по варяжскому вопросу // Ключевский В.О. Соч. В 9 т. Т. 7. М.: Мысль, 1989. С. 144.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Источниковедение. Источники русской истории // Ключевский В.О. Соч. в 9 т. Т. 7. С. 16.

<sup>3</sup> Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 291.

российскими авторами, чье творчество являет собой наглядный пример самокритических попыток *вырваться* из тисков так и оставшейся не преодоленной дилеммы эмпирической истории и априорных построений. Их представления о задачах философии истории включали две основные установки: первая – найти факты, провести наблюдение за ними и обобщить их; вторая – определить законы общественного развития. Результатом решения первой задачи стал громадный прирост конкретного исторического знания. Однако решение второй задачи оказалось невыполнимым. В итоге в позитивистском мыслительном пространстве сложилась уникальная ситуация *преодоления* и одновременно *непреодоления* спекулятивной философии истории. С одной стороны, позитивистски настроенные авторы пытались отказаться от глобальных схем, с другой стороны, продолжали держаться мыслительных конструкций всемирно-исторического процесса. Выстроенные ими модели всемирной истории на основе всеобъемлющего эмпирического материала на деле превращались в историю Запада и Востока в лице ее отдельных народов.

Если суммировать сильные и слабые стороны позитивистской интерпретации взаимосвязи истории, культуры и общества, то к несомненным успехам следует отнести признание инвариантности эволюции народов в различных исторических и социокультурных условиях, построение всеобщей и национальной истории на принципах поливариантности. Это не только способствовало уходу от одномерного видения исторического процесса, но и создавало меньше простора для авантюризма мысли. Однако, дальнейшее развитие историософских воззрений обнаружило недостаточность такого методологического подхода к познанию истории. В философию истории XX в. стали проникать новые методы осмысления исторического прошлого, которые раздвинули прежние представления об истории, культуре и социуме.

Поставленная русскими позитивистами проблема социокультурного развития послужила импульсом для поиска корней гуманистического смысла всемирно-исторического развития. Странники многофакторного видения истории проявляли повышенное внимание к проблеме духовно-нравственного и психологического содержания социокультурного развития. С признанием истории как *диалога* прошлого с настоящим они вплотную подошли к вопросу о преодолении стереотипов позитивистской методологии. В своих поисках смысла истории русские позитивисты-историки двигались в направлении напряженности исследовательской мысли представителей философской антропологии и, по сути, *остановились* в поис-

ках понимания сущности человека, его культуры и истории на пороге герменевтической стратегии.

*В. В. Кравченко*

## К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНЫХ ОСНОВ НАУКИ: СПОРЫ СОВРЕМЕННЫХ УЧЕНЫХ В СВЕТЕ ТВОРЧЕСТВА В. С. СОЛОВЬЕВА

Несколько лет тому назад на поверхность социальной жизни Запада вышел глубинный и, в определенном смысле, традиционный спор о взаимоотношении науки и религии. Парадоксальность ситуации заключалась в том, что верующими и атеистами являлись сами ученые, причем выдающиеся, признанные в профессиональной среде и своими достижениями известные самой широкой публике.

В этом споре философия религии занимает исторически странную и небывалую для себя позицию наблюдателя и комментатора острых дискуссий о вере в Бога между профессионалами в естественных науках. Достаточно вспомнить относительно недавние споры генетиков Ричарда Докинза, написавшего бестселлер «Бог как иллюзия»<sup>1</sup>, и Фрэнсиса Коллинза, опубликовавшего сенсационную книгу «Доказательство Бога. Аргументы ученого»<sup>2</sup>. Свои доводы ученые представляли в циклах публичных лекций, открытых дебатах, газетных и журнальных статьях, в интервью уважаемым изданиям.

На Западе, где в течение веков существовала официально признанная религия, а в современную демократическую эпоху на фоне распространяющегося атеизма никакая религия не запрещалась и не преследовалась (и более того, на инаугурации американский президент до сих пор держит руку на Библии), – отношения науки и религии всегда были достаточно сложны и неоднозначны.

Коснемся некоторых современных аспектов взаимоотношений науки и религии.

1) Достаточно много известных ученых открыто придерживаются религиозных взглядов, что не мешает им успешно продвигать-

---

<sup>1</sup> Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2008.

<sup>2</sup> Коллинз Ф. Доказательство Бога. Аргументы ученого. М.: Альпина нон-фикшн, 2009.

ся в наиболее передовых направлениях современной науки. И существует многолетняя традиция открытых дискуссий по проблемам соотношения веры и знания, науки и религии. Ф. Коллинз, глубоко верующий христианин-евангелист, возглавлял уникальный проект по расшифровке генома человека. Другие генетики ошеломили мир сообщениями о том, что они обнаружили «ген Бога» у человека. Физики выдвигают рабочую гипотезу реального существования Бога, как творца Вселенной. Физиологи научными методами ищут местоположение души в человеческом теле...

2) Хотя большинство западных верующих ученых придерживаются традиционных конфессий и деноминаций, некоторые ученые создают особые «неорелигиозные» группы, формируя активно развивающиеся общественные организации, а также течения в самой научной среде, проводя широкую и активную пропаганду своих идей. Так, исследователи, занимающиеся клонированием, оказываются адептами новых религиозных культов. Наиболее известной фигурой в этом плане является выдающийся ученый и одновременно епископ церкви разлитов Брижжит Буаселье, в течение многих лет успешно занимающаяся клонированием животных и, по сенсационным слухам, людей. В целом ряде современных сект (сайентологи, иеговисты и др.) прямо используются новейшие научные достижения и открытия, привлекаются известные ученые для пропаганды нетрадиционных идей синтеза веры и знания.

3) Начиная с середины XX в., когда Запад заполонила волна «псевдовосточных культов», ряд ученых стали исследовать мощное духовно-религиозное и мистическое наследие Востока, используя в своих научно-теоретических построениях брахманистские, буддистские и дзэнские, даосские, суфийские и другие идеи и концепции.

4) Наконец, укажу на те научные поиски, которые всегда вызывают особенно бурные споры и в научной среде, и в религиозных кругах, и в широкой публике. Это изучение паранормальных явлений, оккультных и так называемых мистических феноменов. В этом направлении особенно ярко выявляются современные представления о вере, критериях и сущности самого научного знания и познания, о возможности или необходимости синтеза науки и мистицизма.

Сегодня целая плеяда ведущих психологов, нейропсихологов и нейрофизиологов с помощью новейшей научной аппаратуры исследует тайны человеческого мозга в процессе переживания религиозных и мистических состояний.

Совершенно очевидно, что современная наука, религия (традиционная и новая) и философия находятся в поиске новой парадигмы для выявления взаимодействия науки и религии, осмысления духовно-религиозного значения достижений современной науки, роли религиозной веры в научной деятельности и т. д.

И здесь философия религии может напомнить о непреходящей классике – русской религиозно-философской мысли, которая до сих пор неизвестна большинству западных ученых. В то время как она может дать им если не ответы, то перспективные направления для решения многих проблем соотношения веры и знания.

Так, выдающийся религиозный философ В. С. Соловьев дал четкие определения центральным понятиям философии религии – вере, религии, религиозности. Именно он в мировой философской литературе дал определения «мистике» и «мистицизму». Целый ряд работ он посвятил проблеме возможного синтеза религиозной веры, научного знания и философии.

По Соловьеву, не может быть реальной борьбы между разумом и верой, как таковыми, поскольку они, говоря современным математизированным языком, находятся в разных плоскостях. «Заменить веру разумом или наукой так же невозможно, как заменить математику историей или музыку скульптурой»<sup>1</sup>.

По мысли Соловьева, разум, не внося ничего нового в те факты, которые даются в чувственном опыте, только пытается выводить общие законы и закономерности в происходящем. Отрицая случайное и частное, разум утверждает всеобщее и необходимое в данных обыденного опыта.

В отличие от «отрицательной» деятельности разума, вера, по Соловьеву, имеет «положительное» значение.

По Соловьеву, «именно вера и основанная на ней религия говорят нам о том, что не только бывает, или является, но истинно есть само по себе и должно быть, а следовательно, вера и религия, дающие или имеющие задачей дать то, чего по существу своему не могут дать ни разум, ни опыт, – и не могут быть заменены ни основанною на разуме философиею, дающею только отвлеченные понятия и законы, ни основанною на опыте наукой, познающей только явления»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 367.

<sup>2</sup> Там же. С. 369.

Итак, вера дает «цельные и положительные начала» жизни, ее духовные основы. Это те фундаментальные принципы жизни человека, которые не могут быть опровергнуты ни обычным опытом, ни ограниченным разумом, а поверяются только истинной верой. Из этого следует, что для неверующих спор с верующими принципиально бессмыслен, поскольку те, кто не имеет веры, не имеют, соответственно, и оснований для рассуждения о том, чего не получили в особом опыте, выходящем за рамки обыденных чувств.

Подчеркну, что Соловьев в исходные понятия «веры», «разума» и «духовного опыта» вкладывал современный смысл, в отличие от того, что обычно предполагалось и богословами, с одной стороны, и учеными, с другой. На основе собственного глубокого религиозно-мистического опыта он, в первую очередь, подчеркивал исходно-личный, субъективный подход к вере, ее укорененность в самую сущность человеческого существа, как собственно человеческого. Именно такая установка определяет научные исследования тех вышеупомянутых нейрофизиологов и нейропсихологов, которые в работе мозга находят и подтверждают неискоренимость веры в человеке, ее необходимость для формирования и нормального функционирования сознания.

Строго индивидуальный, даже генетический характер религиозной веры подчеркивает и современный генетик Ф. Коллинз. Он выдвинул предположение, а другие генетики доказали, что действительно в человеческом геноме существуют гены, способствующие формированию веры.

Замечу, что взгляды Коллинза чрезвычайно близки взглядам Соловьева на веру и ее соотношение с научным знанием. Это не удивительно. Будучи христианином-евангелистом, Коллинз неоднократно отмечал в положительном ключе православные взгляды, например, известного биолога XX в. Федора Добржанского. Кроме того, и Коллинз и Соловьев согласно подчеркивают в христианской вере ее нравственную составляющую, при этом оба часто ссылаются на «Исповедь» Августина Блаженного.

Иначе говоря, если бы Коллинз ознакомился с работами Соловьева, скорее всего, он бы согласился со многими положениями русского религиозного философа.

Так, Коллинз пишет: «Если Бог создал всю Вселенную, имея при этом определенный план, связанный с появлением человека, если Он стремится к общению с нами – людьми и вложил в нас Нравственный закон как свидетельство Своего присутствия, вряд ли для Него опасны попытки наших слабых умов понять величие Его

творения. В этом контексте наука может быть формой почитания Бога»<sup>1</sup>.

«Нравственный закон» Коллинза – это, по существу, естественное и органичное, можно сказать, естественнонаучное развитие призыва русского философа Соловьева к «оправданию добра» в любой человеческой деятельности, с точки зрения православного христианина.

Здесь я хотела бы остановиться подробнее на современном звучании философско-религиозно-нравственного учения Соловьева, подробно изложенного в «Оправдании добра». Во-первых, философ четко охарактеризовал три основных принципа нравственности: стыд, жалость и благоговение<sup>2</sup>. И это невероятно созвучно религиозно-нравственной позиции Коллинза. Во-вторых, у Соловьева подход к нравственности не теоретический, а жизненно-практический, основанный на глубочайших традициях святоотеческого и старческого духовного делания. Об этом подробнее можно посмотреть в моей монографии<sup>3</sup>.

Читая Коллинза, его рассуждения о «Нравственном законе» в научной деятельности и понимании ее самой как со-творчества человека и бога, осознаешь, что для него, как и многих западных ученых и верующих христиан, работа Соловьева «Духовные основы жизни» была бы близка и понятна. А главное – полезна, поскольку в ней конкретно изложены основы духовного делания, непосредственно приложимого к современной науке, как специфической форме индивидуально-творческой, инновационной, непредсказуемой и часто социально-рискованной деятельности.

Предложу свое прочтение «духовных (религиозных) основ» научной деятельности, опираясь на идеи Соловьева о «духовных основах жизни».

1) Постоянное духовное бодрствование и главное – осознание, по словам философа, «стояния на краю». Любому настоящему ученому, опережающему в своей работе других, это чувство хорошо знакомо. Однако он, увлеченный ученый, не должен терять связь с актуальными проблемами самой науки, с конкретной культурно-исторической и социальной ситуацией, четко определяя тот ее нравственный «край», на котором он находится. По этому поводу Со-

---

<sup>1</sup> Коллинз Ф. Доказательство Бога. Аргументы ученого. С. 118.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 61 и сл.

<sup>3</sup> Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – нач. XX ст. М.: Издатцентр, 1997. С. 120.

ловьев писал: «Мы верим в добро, но знаем, что в нас самих нет добра. Итак, мы должны обратиться к существу добру, должны отдать ему свою волю, принести ему духовную жертву... Не верить в добро есть нравственная смерть, верить в самого себя самого как в источник добра – есть безумие»<sup>1</sup>.

2) Непрестанное вопрошание (Бога, глубинного «Я», вселенной и т. д.) о правильности того направления, в котором ученый движется, как развивающийся человек. Это могут быть знаменитые Кантовские вопросы (кто мы? куда идем? на что можем надеяться?). Это может быть постоянное самоисследование по образцу современного святого Рамана Махарши (кто есть «Я»?) Это может быть буддийская или дзэнская медитация. Вариантов бесконечно много. Основная идея – отрешиться от многоликого эгоизма, самовозвеличивания, научной и человеческой гордыни.

Одновременно с процессами, описанными в первых двух пунктах, должно постоянно происходить непосредственное соотнесение конкретным ученым плодов своей деятельности с высшими идеалами (Истины, Добра и Красоты). Так, Коллинз в своей книге обозначил собственную позицию с точки зрения «Нравственного закона» по многим проблемам своей профессии, генетики. Любопытно было узнать его взгляд, в частности, на возможные природные корни альтруизма в среде живых существ («муравьиный альтруизм»), сравнив с воззрениями Р. Докинза об укорененности эгоизма в биологических истоках человека, начиная с «эгоистичного гена». Как и Соловьев, Коллинз считает, что знание добра и зла является отличительным качеством человека, как человека. Он пишет: «Ученые обычно включают умение различать добро и зло в перечень отличительных признаков *Homo sapiens*, наряду с такими особенностями, как членораздельная речь, осознание себя и наличие представления о будущем»<sup>2</sup>.

3) Неукоснительная личная ответственность ученого в первую очередь за свои намерения, затем – за программы действий и методы и, конечно, за результаты исследований. Подчеркну, мы следуем за мыслью Соловьева о том, что уже на этапе замыслов и проектов ученый должен быть готов принимать на себя личную ответственность за очевидные и прогнозируемые последствия своей работы.

Часто встречаются в научной сфере разговоры о том, что «чистая наука» стоит «по ту сторону добра и зла». Известно много слу-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Духовные основы жизни. М., 1982. С. 315–316.

<sup>2</sup> Коллинз Ф. Доказательство Бога. Аргументы ученого. С. 16.

чаев, когда полученные безнравственными способами научные данные (скажем, результаты изуверских опытов над людьми в концлагерях и т. п.) способствовали резкому ускорению науки. Но эти аргументы, в действительности, несостоятельны для людей, которые сами хотят быть и оставаться людьми и существовать в подлинно человеческом обществе. У человека всегда есть проблема выбора, и в науке, как любой творческой деятельности, перед ним возникает целый ряд самых искусительных, формально возможных, но человечески недопустимых путей достижения новых результатов. Но на то и дан человеку разум, чтобы, избежав негодных методов, суметь достичь нужных результатов, при этом сохранив самоуважение и чистую совесть.

Как известно, опубликованная первоначально книга «Духовные основы жизни» была в последующих изданиях переименована в «Религиозные основы жизни». Очевидно, это во многом диктовалось тем, что русский философ сознательно излагал в ней христианские взгляды. Как указывал Соловьев, для любого христианина, а значит, и ученого, основами деятельности должны стать молитва, пост и благодеяние. Заметим, что Коллинз откровенно пишет о своем постоянном обращении к молитве в сложных ситуациях своей научной деятельности.

В более широком смысле, к современной научной деятельности, видимо, применимы такие духовные основы, как постоянное соотнесение себя и своих действий с высшими идеалами (иначе говоря, признание своей исходной ограниченности и невсесильности); необходимые самоограничения и отказ от заведомо опасных для общества экспериментов; признание своей основной целью – благо людей или, по крайней мере, соблюдение принципа «не навреди».

Сегодня можно и нужно говорить именно о духовных основах науки, поскольку независимо от конфессиональной принадлежности ученых (а среди них, наряду с христианами, много иудеев, буддистов, индуистов и представителей нетрадиционных религиозных направлений) или их атеистической позиции, они обязаны осознать свою ответственность перед собой и обществом. Современные разговоры об экологической катастрофе, реальной угрозе уничтожения человечества оружием массового уничтожения, других глобальных проблемах являются не теоретическим, а насущным обсуждением актуальных угроз существования жизни на нашей планете. И эти угрозы в значительной мере в своем возникновении связаны именно с развитием современной науки.

В творческом наследии Соловьева современные ученые найдут созвучные им исследования древневосточной мысли и религиозно-мистического опыта, в частности, самостоятельные попытки русского философа и его единомышленников научно исследовать и философски охарактеризовать оккультные феномены<sup>1</sup>. Личный религиозно-мистический опыт Соловьева может представлять особый научный интерес на передовых позициях современной нейробиологии и нейропсихологии<sup>2</sup>.

Главная идея Соловьева, пронизывавшая его работы, состояла в том, что необходимо не противостояние религиозной веры и научного разума, а их плодотворное соединение на основе новой философии. Конечно, нужно признать, что наш гениальный философ не успел создать свою новую «теоретическую философию», а только заложил ее основы. Но современным ученым вполне достаточно того непреходящего религиозно-нравственного и практически-делательного наследия Соловьева, которое призвано к реальному «оправданию добра» в непрестанном научном поиске.

Таким образом, уже полтора века тому назад русский философ осознал неизбежность того, что даже наиболее материалистически настроенные ученые столкнутся с общечеловеческими проблемами, в частности, соотношения веры и разума. И он провидчески обозначил те пути решения этих проблем, чтобы религия и философия не мешали друг другу, а попытались обрести синтез, знаменующий новый уровень в духовном развитии человечества.

*Н. В. Снетова*

## ИССЛЕДОВАНИЯ И ОЦЕНКИ ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА Н. Н. СТРАХОВА

Исследования и оценки творчества петербургского философа Н. Н. Страхова (1828–1896) в истории отечественной философской мысли имеют свою историю. При жизни он играл заметную роль в развитии отечественной культуры второй половины XIX в. Это подтверждается хотя бы тем, что в 1894 г. он вместе с Л. Н. Толстым

---

<sup>1</sup> Об исследованиях Соловьевым «психургии» см. подр.: *Кравченко В.В.* Мистицизм в русской философской мысли XIX – нач. XX ст. С. 82–109.

<sup>2</sup> О мистицизме Соловьева см. подр.: *Кравченко В.В.* Мистицизм в русской философской мысли XIX – нач. XX ст. С. 109–155.

избирается почетным членом Московского психологического общества, которое одновременно было и философским обществом. При принятии Страхову была дана следующая характеристика: «Человек разносторонне и широко образованный, мыслитель тонкий и глубокий, замечательный психолог и эстетик, Страхов представляет и как личность выдающиеся черты – стойкостью своих убеждений, тем, что никогда не боялся идти против господствующих в науке и литературе течений, восставать против увлечений минуты и выступать на защиту тех крупных философских и литературных явлений, которые в данную минуту подвергались гонению и осмеянию»<sup>1</sup>. Данную характеристику можно признать объективной. Однако далее философ позиционируется как представитель левого гегельянства, с чем вряд ли можно согласиться.

При изучении страховских философских взглядов становится ясно, что его отношение к Гегелю и разработанному им диалектическому методу нельзя назвать однозначным. Сам себя мыслитель называл приверженцем Гегеля. В предисловии к своей лучшей книге «Мир как целое» он утверждает, что источником своих взглядов считает, во-первых, математические и естественные науки, во-вторых, гегелевскую философию, именно ее «методу», которую признает «полным выражением научного духа»<sup>2</sup>.

Русский философ понимает диалектику как анализ понятий, как логику. Но понимает своеобразно. Основным приемом диалектического метода, по его мнению, является триада: положение, противоположение и примирение в синтезе. Однако Страхов тут же оговаривается, что это, собственно говоря, «одни слова, незаконные отвлечения». С его точки зрения, определить, что такое диалектический способ рассмотрения категорий, то есть, согласно Страхову, подвести приемы диалектики под какие-либо категории невозможно, так как логика Гегеля включает в себе всевозможные категории. Диалектический подход у него во многом – результат «органического взгляда» на действительность и познание. Страхов нигде не упоминает о законах диалектики; фактически, при анализе не пользуется диалектическими гегелевскими категориями: противоположность, внутреннее противоречие, тождество, различие, единство и борьба противоположностей, диалектическое отрицание и т. д. Тем не менее, судя по отдельным замечаниям, он знаком с ними.

---

<sup>1</sup> Вопросы философии и психологии. 1896. Март – апрель. С. 302.

<sup>2</sup> См.: *Страхов Н.Н.* Мир как целое. СПб., 1892. С. V, VI.

К тому же отношение к гегелевскому учению у Страхова менялось. В письме к Л. Н. Толстому от 8 января 1873 г. читаем признание: «В статье о Дарвине и о Парижской Коммуне я уже отрекся от Гегеля, уже отрицаю тот непреременный, строго-законный прогресс, который он находил в умственном движении человечества, отрицаю и то, что ум руководит историей, что она есть развитие идеи»<sup>1</sup>. Тем не менее, во многих работах, посвященных философу, авторы не критично следуют страховской самооценке, характеризуя его как гегельянца. Если о влиянии немецкого мыслителя на его философское творчество можно говорить, то причислить к представителям левого гегельянства невозможно. Страхов, например, дал сокрушительную критику Фейербаху-левогегельянцу<sup>2</sup>.

Творчество петербургского мыслителя проходило в сложную переходную эпоху, для которой было характерно обострение социальных противоречий, появление новых идейных направлений, политических объединений и движений. Он принимал активное участие, как отмечалось в выше приведенной характеристике, в острой полемике между славянофилами и западниками, твердо занимая славянофильскую позицию. В 60–70-е гг. им велась полемика с Писаревым, Лавровым, Антоновичем, Чернышевским, в 80–90-е гг. он выступал против спиритизма, полемизировал с дарвинистами, Соловьевым, противниками Л. Толстого. Понятно, что в публицистике того времени оценки его взглядов были часто противоположными, что определялось взглядами дававших оценку. Философ посчитал необходимым «прямо признать себя славянофилом, когда признаешь существенные начала этого учения»<sup>3</sup>. Однако следует иметь в виду, что он в данном случае широко трактовал славянофильство – как убеждение в самобытности России и необходимости развивать ее самобытные начала. Он считал, что славянофильство не выдуманная и оторванная от жизни теория, а «естественное явление, с положительной стороны – как консерватизм, то есть приверженность к давнишним началам русской жизни, с отрицательной – как реакция, то есть желание сбросить умственное и нравственное иго, налагаемое на нас Западом»<sup>4</sup>. Вероятно, правильнее было бы на-

---

<sup>1</sup> Л. Н. Толстой – Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки. Т. 1–2. Оттава, 2003. С. 93.

<sup>2</sup> См.: *Снетова Н.В.* Николай Страхов: западная и русская философия в интерпретации органициста. Пермь, 2013. С. 58–101.

<sup>3</sup> *Страхов Н.Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1883. С. 205.

<sup>4</sup> Там же. С. 204.

звать и Страхова, и других представителей почвенничества – Достоевского, и Григорьева – неославянофилами, как это и принято в отечественной историко-философской литературе.

В леворадикальной среде он оценивался как реакционер, консерватор. По своим социально-политическим воззрениям Страхов может быть назван умеренным консерватором. Михаил Протопопов в статье, посвященной критическому анализу книги «Борьба с Западом», охарактеризовал страховскую философию как кладбищенскую по своему духу. В книге Страхов выразил свое отрицательное отношение к идее социального прогресса. Вера в прогресс называется им верой религиозной. Протопопов отвечает, что вся история есть история сплошной борьбы, которая совершенно невозможна «без веры в те или другие благотворные результаты ее, т. е. в прогресс». «Признать законность и целесообразность борьбы г. Страхов, как чистокровный Филарет, решительно не в состоянии»<sup>1</sup>. Без борьбы невозможно добиться каких-либо изменений в жизни к лучшему. Будучи человеком честным, согласно Протопопову, философ играет на руку обскурантам. Философские взгляды Страхова подвергались критике при его жизни не только со стороны противоположного идейного лагеря, но и со стороны, например, Соловьева, ведшего полемику со Страховым по поводу книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа».

После смерти философа о его творчестве появились как сугубо положительные, так и отрицательные отзывы, что является свидетельством того, что страховское философское наследие представляет трудность для объективного исследования и таких же объективных оценок. Так, В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона Страхову были посвящены две статьи, одна – как литературному критику. Ее автором был С. Венгеров. Другая статья характеризует его как философа. Она написана товарищем Страхова, коллегой по работе – Э. Радловым. В статье Венгерова фактически дается негативная оценка страховской литературно-критической деятельности: «В общем значительная часть критических статей Страхова производит впечатление листков из записной книжки или программы будущих статей»<sup>2</sup>. С нашей точки зрения, оценку Венгерова опровергло время. Венгеров утверждает также, что ряд поклонников философа – Говоруха-Отрок (Ю. Николаев), В. В. Розанов, Ф. Э. Шперк,

---

<sup>1</sup> Протопопов М. Кладбищенская философия // Дело. 1882. № 6. С. 6.

<sup>2</sup> Венгеров С. Страхов // Энциклопедический словарь / Брокгауз и Эфрон. Т. 62. СПб., 1900. С. 784.

Б. В. Никольский и др. – стараются создать Страхову репутацию одного из крупнейших русских мыслителей. Согласно Венгеру, получается, что фигура Страхова совершенно «дутая».

Товарищ, коллега по работе Э. Радлов в этом же энциклопедическом словаре дает менее жесткую, но не слишком высокую оценку Страхову как философу. «В Страхове, – предполагал он, – по-видимому, соединились все данные для того, чтобы написать крупное философское произведение: обширное и разностороннее образование, критическое дарование, вдумчивость и методическое мышление, которое он чрезвычайно высоко ценил; ему не хватало лишь истинного творчества, благодаря которому создается новое. Поэтому именно с точки зрения философии, к которой Страхов чувствовал всегда склонность, труднее всего характеризовать его: слишком разнообразны влияния, отразившиеся на мышлении Страхова и вызывавшие в нем сочувствие»<sup>1</sup>. В статье Радлов четко формулирует основные принципы, которые отстаивались Страховым. Специалисту, по мнению Радлова, не за чем обращаться к его философскому наследию с целью поучения. Оно имеет лишь педагогическое значение: «для введения в круг философских понятий, для обучения правильному методическому мышлению, анализу понятий, книги Страхова могут оказать весьма существенную помощь». На наш взгляд, во-первых, и это уже немало, во-вторых, значимость именно его философского творчества Радловым явно недооценена.

Резкое несогласие с такой оценкой выразил В. В. Розанов, которого Страхов ввел в отечественную литературу. В книге «Литературные изгнанники», почти полностью посвященной мыслителю, дается очень высокая оценка философу. Он, с точки зрения Розанова, является недооцененным мыслителем, «литературным изгнанником». Николай Грот также высоко оценивал страховское философское наследие. В статье, посвященной памяти умершего философа, утверждалось: «несомненно, что философские произведения Страхова останутся одним из самых прочных и прекрасных памятников русского философского писательства в XIX веке»<sup>2</sup>. По мнению Грота, заслуга Страхова в том, что он одним из первых особенно энергично призывал русских людей мыслить самостоятельно, но при этом не был узким славянофилом. Б. В. Никольский в биогра-

---

<sup>1</sup> Радлов Э.Л. Страхов // Энциклопедический словарь / Брокгауз и Эфрон. Т. 62. С. 785.

<sup>2</sup> Грот Н. Памяти Страхова // Вопросы философии и психологии. 1896. Март-апрель. Кн. 2. С. 308.

фическом очерке, посвященном Страхову, называет философа человеком, «вполне равным своему веку просвещением и далеко превосходящим его шириной и глубиной взгляда»<sup>1</sup>.

Но и Николай Грот, и Борис Никольский, Александр и Алексей Введенские в своих статьях, посвященных памяти ушедшего философа, отмечали, что Страховым не было создано философской системы, что он был в основном критиком, но не творцом. Как отмечал В. В. Зеньковский, русская мысль во время, когда проходила его творческая деятельность, была на «пороге» систем. Можно целиком согласиться с замечанием известного историка отечественной философии, который писал: «если Чернышевский и Лавров, Михайловский и Страхов не создали настоящей системы, то причину этого надо видеть не в недостатке дарования, а в том, что философское дарование «распылилось», уходило в конкретную жизнь и злобу дня. Сколько философского раздумья и подлинного философского творчества уходило, например, в публицистику»<sup>2</sup>.

Затем на несколько десятилетий в нашей стране мыслитель оказался забыт. За рубежом вышло две публикации, представляющие интерес для изучающих философское наследие Страхова. В книге Д. И. Чижевского «Гегель в России» (Париж, 1939) обращалось внимание, в частности, на влияние философа на Ф. М. Достоевского. Он высказал мысль, что раньше других в России развивал идею вечного возвращения Страхов, а Достоевский ее от него перенял<sup>3</sup>. Известный автор выражал удивление, что русская интеллигенция так мало интересовалась Страховым. Он писал о намерении написать книгу о Страхове. Намерение так и не было реализовано. Страхову посвятил отдельную статью историк русской философии С. Левицкий. Страхов не был гением, согласен со всеми предыдущими авторами Левитский, «но он был «учитель» в лучшем смысле этого слова». На наш взгляд, к его оценке отечественного мыслителя стоит прислушаться, ибо он определил место Страхова в истории нашей философской мысли. По его мнению, «Страхов явился одним из деятелей конца прошлого века, которые подготовили и расчистили почву для расцвета русской религиозно-философской мысли в

---

<sup>1</sup> *Никольский Б.В.* Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк. СПб., 1896. С. 56.

<sup>2</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 7.

<sup>3</sup> *Chizhevsky D.I.* Literarische Lesefruchte (IV). Dostoevskiy und Strachov // Zeitschrift fur Slawische Philologie. Leipzig. 1936. Bd. XIII. S. 70.

начале двадцатого века»<sup>1</sup>. Успеху Страхова, можно в данном случае присоединиться к Левитскому, мешало то, что он был чересчур сложен для одних и казался чересчур прост для других.

Советские историки философии если и уделяли внимание Страхову, то ориентировались прежде всего на оценки идейных противников мыслителя, которые давались в леворадикальной публицистике XIX в. В. Я. Кирпотин, исследователь творчества Достоевского, зачислял Страхова в то направление, которое стояло в оппозиции к разуму (имеется в виду, вероятно, религиозное мировоззрение). При этом литературовед писал: «Страхов переводит Куно Фишера и в известной мере становится одним из проводников неокантианства, сочетавшегося у него с интуитивизмом Шеллинга»<sup>2</sup>. Оценка, на наш взгляд, неадекватная, вероятно, простительная для человека, не имевшего профессионального отношения к философии и не занимавшегося изучением страховского наследия. Как это часто бывает, к сожалению, при интерпретации философских воззрений мыслителя оценки даются без обоснования, серьезной аргументации, предполагающей опору на источники. В учебниках по истории русской философии (далеко не во всех) ему в лучшем случае отводилось две-три странички, в которых оценки давались на основе анализа его предисловия к книге «Мир как целое» и основной идеи работы «Об основных понятиях психологии и физиологии». Вместе с тем в советской критической литературе можно отметить в целом объективную оценку философского творчества мыслителя в интересной работе литературоведа А. С. Долинина «Ф. М. Достоевский и Н. Н. Страхов»<sup>3</sup>.

Если до начала 90-х гг. прошлого века можно было говорить о Страхове как о фактически забытом философе, то начиная с 90-х гг. появляется все больше работ, в которых упоминается его имя. Однако эти статьи часто юбилейного характера или взгляды Страхова рассматриваются в связи с проблемой, которая является предметом анализа автора. Следует отметить, что интерес к мыслителю в настоящее время связан в основном с его разработкой проблемы самобытности России, русской идеи. В настоящем он известен читающей публике, историкам и философам как почвенник, славянофил, представитель русского консерватизма. Об идеологизации его

---

<sup>1</sup> *Левитский С. Н.* Н. Страхов. (Очерк его философского пути) // Новый журнал. № 54. Нью-Йорк, 1958. С. 184.

<sup>2</sup> *Кирпотин В.Я.* Достоевский в шестидесятые годы. М., 1966. С. 428.

<sup>3</sup> См.: *Долинин А.С.* Ф. М. Достоевский и Н. Н. Страхов // Шестидесятые годы. М.; Л., 1940.

творчества свидетельствует то, что Лигой консервативной журналистики вручается премия имени Николая Страхова. В публицистике мыслитель представляется как сугубо религиозный защитник устоев православия. На наш взгляд, наиболее оригинальные, глубокие идеи были представлены им в философских работах. Но именно его философское наследие оказалось недостаточно изученным. Среди исследований по философии можно отметить работы Н. П. Ильина и Е. А. Антонова.

Историки философии отмечают, что исследование творчества мыслителя представляет определенную сложность. Сложность и существующие ошибки в его анализе вызваны рядом причин. Одна из них в том, что фактически одновременно с трудами петербургского философа Страхова, о котором в данном случае идет речь, выходили труды его полного тезки, младшего современника Николая Николаевича Страхова (1852–1928), преподавателя Харьковской духовной семинарии. Несмотря на то, что в словаре Брокгауза и Эфрона дается библиография «младшего» Страхова, исследователи (при поверхностном знакомстве с творчеством петербургского философа) часто приписывают его труды по философии «старшему» Страхову. Так, в библиографию работ последнего очень часто включают работу его младшего современника «Учение о Боге по началам разума». В частности, это произошло в библиографии к статье «Страхов» в словаре «Русская философия», в словаре «Философы России XIX–XX столетий (М., 1999). В словаре «Русские философы», автором которого является С.В. Корнилов, Страхову в библиографию попала работа «Опыт систематического изложения начальных оснований философии»<sup>1</sup>. В недавней статье (в связи с очередным юбилеем мыслителя) в перечне его основных работ фигурируют три статьи однофамильца: «Философское учение о познании и достоверности познаваемого», «Опыт систематического изложения начальных оснований философии» и «Учение о Боге по началам разума»<sup>2</sup>. (Попутно отметим, что, к сожалению, в данной публикации в перечне трудов Страхова сделана еще ошибка: ему приписаны 1–3 тома «Славянского сборника», хотя Страховым написано только предисловие к первому тому данного издания.

Вероятно, при жизни философа происходила такая же путаница произведений двух Страховых, что вынудило его, человека извест-

---

<sup>1</sup> Корнилов С.В. Русские философы: Словарь. СПб., 2001. С. 327.

<sup>2</sup> Маслобоева О.Д. Н. Н. Страхов и отечественная философия науки // Вопросы философии. 2009. №5. С. 107.

ного среди образованной публики, специально написать статью «О задачах истории философии. “Очерк истории философии” Н. Страхова”. Харьков. 1893; “Чтение о Боге по началам разума” Н. Страхова”. М., 1893» по поводу работ своего тезки<sup>1</sup>. В каталогах всех библиотек работы обоих Страховых обычно не вычленяются, что вводит читателей и писателей в заблуждение. На ошибки в оценках философии петербургского философа, являвшихся следствием смешения работ однофамильцев обращалось внимание в публикациях Н. В. Снетовой<sup>2</sup>.

У Страхова, которому посвящена данная работа, в отличие от «младшего» однофамильца, более сложные отношения с религией. Вспомним оценку Э. Радлова, который хорошо знал своего сослуживца. Радлов писал: «Не всегда легко установить основные понятия в мирозерцании Н. Н. Страхова и это потому, что о религиозных своих убеждениях, занимающих весьма видное место в его мышлении, он не говорил или говорил лишь попутно, *ad hoc*»<sup>3</sup>. Солидарен с ним В. В. Розанов, писавший, что Страхов скорее подводит к религии, нежели ее проповедует, обосновывает.

Мыслителя, на наш взгляд, нельзя однозначно назвать религиозным философом, хотя он, безусловно, религиозный человек по семейному воспитанию и начальному образованию. Можно согласиться с самим Страховым, который характеризовал свои взгляды в онтологии как пантеизм. В письме к Л. Н. Толстому от 8 января 1873 г. он с сожалением констатировал: «До сих пор, однако же, я приписываю пантеизму величайшую важность, как прямо противохристианскому движению, которым воодушевлено все умственное [движение] развитие Запада, которое составляет душу немецкой литературы, которое дало немцам силу, недавно ими обнаруженную, и произведет еще огромные последствия. Корень пантеизма глубок неизмеримо. Нам неизвестна другая наука, кроме науки пан-

---

<sup>1</sup> *Страхов Н.Н.* О задачах истории философии. Очерк истории философии. Харьков, 1893; Чтение о Боге по началам разума. М., 1893.

<sup>2</sup> *Снетова Н.В.* Н. Н. Страхов как предтеча философии Серебряного века // XXI век: будущее России в философском измерении. Материалы второго Российского философского конгресса (7–11 июня 1999 г.). В 4 т. Т. 4. Ч. 1. Екатеринбург, 1999. С. 183–184; *Снетова Н.В.* Ошибки в исследовании творчества Н. Н. Страхова // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Ростов-на-Дону, 2002. Т. 2. С. 110–111.

<sup>3</sup> *Радлов Э.Л.* Несколько замечаний о философии Н. Н. Страхова. СПб., 1900. С. 6.

теистической. Все привычки нашего ума сложились в этом направлении, и я не вижу выхода, – тут моя беда»<sup>1</sup>.

Отметим еще одну проблему, с которой сталкиваются исследователи – стиль мыслителя. Этот «уклончивый стиль» Страхова, его манеру «сначала как будто вполне сочувственно изложить критикуемую систему с тем, чтобы потом ее тем вернее разбить», отмечал С. Венгеров в статье в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона. Причем тонкий переход от сочувственного изложения к собственному противоположному подходу (при уклончивости в изложении своей точки зрения) оказывается часто почти незаметным, что может привести читающего к ошибочным выводам относительно взглядов русского мыслителя.

О сложности историко-философского анализа творчества русского мыслителя свидетельствует существующее среди специалистов в области истории русской философии мнение, что Страхова как философа вообще нельзя отнести к какому-либо направлению. Так, например, в словаре «Русская философия» утверждается, что «Страхова нельзя безоговорочно зачислить ни в какой философский или мировоззренческий лагерь»<sup>2</sup>. Подобная точка зрения высказывается А. Н. Арининым и В. М. Михеевым в книге «Прошлое. Настоящее. Будущее. (Историко-философская мысль России XIX–XX вв.)». По их мнению, «нельзя категорически относить Страхова к какой-либо школе (например, славянофилов) или направлению общественно-политической мысли (почвенничество), хотя родственного с ними у философа достаточно. Однако, на наш взгляд, проблематика Страхова гораздо шире, глубже и разнообразнее»<sup>3</sup>. Думается, с такой оценкой можно согласиться. Но, как справедливо замечает Е. А. Антонов, «вопрос продолжает оставаться и сегодня на повестке дня, поскольку от его решения зависит соответствующая оценка философии Н. Н. Страхова»<sup>4</sup>.

По нашему мнению, несмотря на разнообразие проблематики, отрывочность в изложении идей, некоторую эволюцию взглядов и оценок, в его философии можно заметить *целостность*. Состоит она в предлагаемом Страховым *органическом понимании* всех явле-

---

<sup>1</sup> Л. Н. Толстой – Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки. Т. 1–2. С. 93.

<sup>2</sup> Русская философия: Словарь / Под ред. М. А. Маслина. М., 1999. С. 489.

<sup>3</sup> Аринин А.Н., Михеев В.Н. Прошлое. Настоящее. Будущее. (Историко-философская мысль России XIX–XX вв.) М., 1995. С. 19.

<sup>4</sup> Антонов Е.А. Н. Н. Страхов и русская философия XXI столетия // Творческое наследие Н. Н. Страхова и современная социально-гуманитарная мысль. Материалы всероссийской научной конференции. Белгород, 2003. С. 5.

ний, существующих в мире. В 1860 г. свое мировоззренческое, методологическое кредо Страхов высказал в небольшой статье «Органические категории». Таки образом, его философское творчество вполне вписывается в то сквозное направление в русской философии, на которое первым обратил внимание А. А. Галактионов, верно констатируя: «органическая теория в России имеет длинную историю, захватив весь XIX в. – от Д. Велланского до В. Вернадского в философии и науке, от Н. Надеждина до М. Ковалевского в истории, социологии, эстетике. Варианты этой теории многообразны, порой неожиданны»<sup>1</sup>. Это органическое понимание, «идея организма» проводится мыслителем фактически во всех разделах философского знания, к которым он обращается.

О. Э. Душин

## COINCIDENTIA OPPOSITORUM И РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ: НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, С. Л. ФРАНК, ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

*Coincidentia oppositorum* – принцип, который стал ключевым не только в учении Николая из Кузы, но приобрел весомое значение во всей истории европейской мысли (вплоть до Гегеля и марксизма)<sup>2</sup>. Как известно, в «Диалектике природы» Ф. Энгельс сформулировал закон единства и борьбы противоположностей и считал его одним из основных в марксистской теории диалектики.

---

<sup>1</sup> Галактионов А.А. «Организмизм» и социализм М. В. Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. Л., 1989. С. 110.

<sup>2</sup> О средневековых предшественниках и терминологических истоках концепции “*coincidentia oppositorum*” у Кузанца см.: Гайденко П.П. Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 131–142; *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву / Отв. ред. О. Э. Душин. СПб., 2010; Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли / Отв. ред.: О. Э. Душин, М. В. Семиколенных. СПб., 2011; Райнхардт К. Отрицательная теология и совпадение противоположностей у Николая Кузанского и в рейнской мистике (Генрих Сузо) // Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования. СПб., 2007. С. 6–18; Хорьков М.Л. О некоторых истоках концепции *coincidentia oppositorum*: Майстер Экхарт или Геймерик ван де Вельде? // Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования. СПб., 2007. С. 40–54.

Но есть и иная версия понимания и развития данного принципа, которая связана с традициями русской религиозной философии. Примечательно, что уже В. С. Соловьев, провозвестник интеллектуального движения русского религиозного ренессанса, обращался к наследию Николая Кузанского. По крайней мере, он знал общее содержание его учения, написав соответствующую статью для Энциклопедии Брокгауза и Эфрона, но, по всей видимости, не был знаком с оригинальными трудами ренессансного философа, скорее всего при написании статьи он основывался лишь на вторичных источниках. Тем не менее, обращение Соловьева к идеям немецкого мыслителя, как и все, что он делал, впоследствии обрело особый символический смысл для его многочисленных последователей и оппонентов. В этой связи показательным, что в труде «Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи» (1914) П. А. Флоренский обращается к принципу *coincidentia oppositorum* и называет Кардинала из Кузы «глубоким и творчески-мощным представителем антиномизма»<sup>1</sup>. При этом он указывает на трактат «Приложение математики к богословию» (на самом деле «Теологические дополнения»), ссылаясь на соответствующие издания (1514 г. в Париже и 1565 г. в Базеле). Это позволяет определенно утверждать, что он был знаком с оригинальным текстом данного сочинения.

Почти в то же время была опубликована работа С. Л. Франка «Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания», его магистерская диссертация, написанная по результатам стажировки в Германии в 1913–1914 гг. и защищенная в 1915 г. на историко-филологическом факультете Петроградского университета. На первых страницах своего исследования Франк обращается к идеям Николая Кузанского и цитирует его тексты. Как и Флоренский, он пользовался парижским изданием 1514 г. В истории европейской философии он выделил двух главных мыслителей – Плотина, завершившего античную традицию мысли, и Кузанца, который, как пишет Франк, «не только зачинатель и предвозвестник всей новой философии, но вместе с тем и лучший в ней выразитель ее вечного фундамента в лице античного наследия»<sup>2</sup>. При этом себя Франк также причисляет к «секте *платоников*», «истинно вселенскому течению европейской мысли»<sup>3</sup>. Глубоко символично, что привержен-

---

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 156–157.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. СПб., 1995. С. 40.

<sup>3</sup> Там же.

ность идеям немецкого богослова Франк сохранил на всю жизнь<sup>1</sup>. Кроме того, в 1917 г. появилась работа С. Н. Булгакова «Свет Невечерний», где он также обращается к принципу *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского. Развернутые интерпретации и просто упоминания концепции *coincidentia oppositorum* встречаются в сочинениях Н. А. Бердяева, Л. Шестова, А. Ф. Лосева. Все это позволяет говорить о том, что в русской мысли начала XX в. сложилась определенная традиция осмысления идейного наследия немецкого богослова и принципа *coincidentia oppositorum*.

Русские религиозные философы воспринимали Кузанца в качестве представителя традиций христианского неоплатонизма и апофатического богословия, а не средневековой схоластической учености, ориентированной на логический дискурс Аристотеля. В этой связи антиномизм, который одновременно утверждается и преодолевается в принципе *coincidentia oppositorum*, с одной стороны, отражает стремление ренессансного философа продемонстрировать широкие возможности человеческого познания, с другой стороны, показать пределы и границы нашего разума. Это оказалось достаточно востребовано в интерпретациях русских философов. При этом необходимо отметить влияние представителей Марбургской школы неокантианства (Г. Когена, Э. Кассирера), которые развернули в данный период специальную программу историко-философских исследований учения Кузанца.

Обращение русских философов к принципу *coincidentia oppositorum* имело глубокое значение. Развитие в России на рубеже XIX – XX вв. религиозно-философского движения, сформировавшегося в пику различного рода общественно-политическим идеологиям революционного толка, определялось поисками новых стратегий мысли, обуславливалось стремлением разрешить актуальные проблемы социума, найти и эксплицировать онтологические принципы и перспективы познания на почве фундаментальных христианских оснований. В этом контексте в российской культуре в данный период активно осваивались самые разные области научно-гуманитарных исследований духовного наследия Европы – от Византии и православного богословия до западной медиевистики и Рейнской мистики. Например, в 1912 г. были переведены и изданы «Духовные про-

---

<sup>1</sup> В позднем сочинении «Непостижимое» Франк называет Кузанца своим «единственным учителем философии», а собственный трактат представляет в качестве систематического развития «вселенской христианской истины» Кардинала из Кузы. См.: *Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 184.*

поведи и рассуждения» Майстера Экхарта. В этом мощном потоке интереса русских мыслителей к разнообразным традициям христианства свое особое место обрел и Николай из Кузы.

### *Николай Кузанский*

Принцип *coincidentia oppositorum* сквозной нитью пронизывает учение Кузанца, выступая в роли исходного основания его понимания Божественного начала как бесконечного и абсолютного единства. В трактате «О видении Бога» он пишет, что «противоречие в бесконечности пребывает без противоречивости, раз это бесконечность»<sup>1</sup>. Именно в перспективе бесконечного божественного начала все противоположности (абсолютный максимум и абсолютный минимум) совпадают в единстве, разрешаются в гносеологическом смысле и преодолеваются в экзистенциальном значении. В этом смысле и человек есть своего рода *coincidentia oppositorum*. Он представляет собой единство света (собственно человеческую природу) и инаковость телесной тьмы. Тем самым, человеческая потенция охватывает Бога и мир. В духе философии Возрождения Кузанец определяет существо человеческой природы как *humanus deus*, микрокосм и т. д. Для него человечность есть одновременно единство и бесконечность, ибо «человечность определяется причастностью к абсолютнейшему единству»<sup>2</sup>. И именно в силу причастности к данному бесконечному единству человек способен развертывать из себя весь мир. Но экспликация познавательных возможностей человека в творческом познании мира одновременно является его complication к самому себе. Развертывая весь мир из себя, он приходит к себе. В этом смысле *explicatio* оборачивается *complicatio*, а прогресс одновременно предстает регрессом, и в целом все контрадикторные оппозиции и противоположности совмещаются в перспективе бесконечного божественного единства. Сама инаковость познается только через единство. Именно единство является условием всех онтологических оснований и гносеологических горизонтов познания. И человек, и весь Универсум – это порядок в единстве. При этом нельзя забывать, что Николай Кузанский, обретя в истории философии статус одного из родоначальников новоевропейской научной парадигмы мысли, прежде всего, был христианским

---

<sup>1</sup> *Николай Кузанский. О видении Бога / пер. В. В. Библихина // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 61.*

<sup>2</sup> *Николай Кузанский. О предположениях / пер. В. В. Библихина // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 274.*

мистическим богословом. И в этом плане для него интеллектуальное познание – это не просто процесс объективного изучения природы, но экспликация причастности к любви. Познание – это утверждение любви.

В его гносеологической теории структура познавательных способностей человека предстает в качестве реализации концепции *coincidentia oppositorum*. Единство ума – интеллигенция – есть основа разума человека. В пределе это единство есть *coincidentia oppositorum*: «Созерцай же единство своего ума посредством этого освобождения от всякого множества, и ты увидишь, что жизнь ума в его абсолютном единстве, в котором он есть все, нетленна»<sup>1</sup>; «первое, будучи бесконечным, предшествует всякой противоположности и ему не может подходить ничто из того, что не есть оно само»<sup>2</sup>. Таким образом, разум человека устремлен к своему собственному единству как условию всякой мысли и бесконечному горизонту познания.

Рассудок включает в себя наличие единства, но ему присуще и наличие противоположностей: «противоположности не предшествуют ему и оно не происходит из них как предшествующих, но противоположности возникают одновременно с ним»<sup>3</sup>. Осуществление доказательств в математике, согласно Кузанцу, предполагает принцип совпадения противоположностей, ибо только таким образом, ориентируясь на причастность к интеллигенции, рассудок способен развернуть свою силу познания. В этом и состоит рациональность в математике. При этом наличие противоположностей составляет основу самого рассудка: «непостижимость совпадения противоположностей для рассудка и есть корень всех его утверждений»<sup>4</sup>. Тем самым, возникает антиномия: совпадение противоположностей в пределе является необходимым условием интеллектуальной деятельности рассудка, но в то же время согласно логике как силе рассудка недопустимо совпадение противоречивого.

В душе осуществляется познание многообразия индивидуального в единстве общего. Основанием является то, что в каждой индивидуальности реализуется определенность единства: в церкви все вместе и каждый в отдельности. И это относится ко всему Универсуму, ко всякой сотворенной вещи, Бог и видит, и слышит всех и

---

<sup>1</sup> Николай Кузанский. О предположениях. Ч. I / пер. З. А. Тажуризиной // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 195.

<sup>2</sup> Там же. С. 196.

<sup>3</sup> Там же. С. 197.

<sup>4</sup> Николай Кузанский. О предположениях. Ч. II / пер. В. В. Бибихина. С. 224.

каждого в отдельности, в уникальной единичности. В чувственном познании, в свою очередь, господствует многообразие и различие. Таким образом, познание приобретает двунаправленное круговое движение: *explicatio* есть движение от Бога как бесконечного единства противоположностей к интеллигенции как объективному единству разума, от разума к рассудку, а от рассудка к чувственности и внешнему миру; *complicatio* есть движение от мира чувственности к рассудку, от рассудка к разуму, а от него – к Богу.

*С. Л. Франк*

Как известно, Франк поэтапно и последовательно эксплицировал понимание основных сфер философского знания. Так, в его первой монографии «Предмет знания» представлена гносеологическая теория, тогда как в позднем трактате «Непостижимое» онтологическая концепция и т. д. Причем оба сочинения содержат многочисленные отсылки к учению Николая из Кузы. Франк, как и многие западноевропейские мыслители того времени (представители Марбургской школы, Венского кружка и т. д.), стремился эксплицировать целостную систему знания, в которой соединились бы различные науки.

Используя понятие Соловьева «всеединство», Франк рассматривает его в качестве всеохватывающей совокупности, которая ассоциируется с *coincidentia oppositorum* Кузанца. Это сверхрациональное единство примиряет все противоположности. При этом познание всеединства – это акт интуиции, когда бытие касается нас, открывается нам, а не мы познаем бытие. Франк признает наличие трансцендентно-имманентного сверхвременного единства как необходимого условия нашего сознания. Смыкаясь в единой точке, оно являет собой пучок бесконечных лучей, потенциально охватывающих все. Осознание этого единства позволяет нам постичь, что «*мы пребываем в нем и оно в нас*»<sup>1</sup>. Тем самым преодолевается оппозиция субъекта и объекта, в рамках которой «познающий» как бы обладал независимой онтологической диспозицией.

Стоит отметить, что данное понимание в целом характерно для всей русской религиозной метафизики, что, возможно, является своеобразным отголоском «онтологизма» традиции византийского православного богословия и отражает специфику отечественного любомудрия. Так или иначе, этот подход был вполне оригинален. С одной стороны, он демонстрирует преемственную связь концепции

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 156.

Франка с учением Николая Кузанского, с другой стороны, сближает его поиски с онтологическими изысканиями М. Хайдеггера.

В трактате «Непостижимое» тема познания трансцендентно-имманентного сверхвременного единства приобретает дальнейшее развитие. Франк приходит к признанию торжества жесткого антиномизма: мы не способны высказаться логически определенно о содержании непостижимого, но мы все же высказываемся в суждениях, предполагающих одновременно утверждение и отрицание. Тем самым, нам остается только перспектива некоторого «свободного витания между и над» контрадикторными принципами<sup>1</sup>.

Однако подлинная трансрациональная позиция заключается в единстве противоположностей. Здесь Франк напрямую ссылается на высказывание Кузанского: «Magnum est posse se stabiliter figere in coniunctione oppositorum». Примирение осуществляется в религиозном опыте смирения и молчания. В философском плане Франк называет эту стратегию «антиномистическим монодуализмом»<sup>2</sup>. Этот принцип имеет онтологическое измерение, он соединяет сферу самобытия и предметную реальность. Таким образом, Франк отрицает нравственную дилемму сущего и должного.

Согласно его концепции, антиномистический монодуализм пронизывает все отношения людей, взаимодействие между «Я» и «Ты» характеризуется единством раздельности и взаимопроникновения, осуществляясь в любви. Динамика духовной жизни, противоположность между внутренним миром личности и нашим внешним окружением разрешается в понимании единства как первоосновы бытия и в переживании Божества как Святыни. Оппозиция Бога как «Ты» и «Я» как самостоятельной реальности примиряется в жизни с Богом на основе любви и завершается в богочеловеческом процессе.

Таким образом, концепция *coincidentia oppositorum* приобрела в учении Франка не менее важное и действенное значение, чем в наследии самого ее родоначальника. При этом русский философ рассматривает данный принцип не только в перспективе гносеологических и онтологических интерпретаций, но и через призму экзистенциально-психологических переживаний. В этом смысле его интересует не столько задача логического разрешения противоречий, сколько религиозный опыт примирения антиномичности мироздания в горизонте его трансцендентно-имманентного единства. По-

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 312.

<sup>2</sup> Там же. С. 315.

добная проблема была свойственна и размышлениям П. Флоренского, но он решал ее в ином ключе.

*П. А. Флоренский*

Как уже отмечалось, Флоренский был знаком с оригинальными сочинениями Николая Кузанского и также высоко ценил его принцип *coincidentia oppositorum*. Как известно, мыслитель выступил против философии всеединства Соловьева, в которой все противоречия примирялись в перспективе экспликации вселенского богочеловеческого процесса. «Все наше сочинение, – пишет Флоренский, имея в виду «Столп и утверждение истины», – по духу стоит против примирительной философии В. С. Соловьева»<sup>1</sup>.

Отвергая теократические и синкретические построения Соловьева, Флоренский утверждает антиномию в качестве приоритетного начала человеческого разума. При этом антиномизм в его понимании – это не просто торжество абсурда, а осознание противоречивой природы нашего мышления. Признавая выдающееся значение Канта в качестве мыслителя, который впервые в новоевропейской философии дерзнул поставить вопрос об антиномичности человеческого разума, Флоренский, тем не менее, активно критикует учение немецкого философа.

Для русского богослова в антиномиях заключена не столько проблема рационального познания, сколько трагическое переживание ограниченности нашего мышления. Антиномия указывает на особую реальность духа. Подобно иконам, которые в конкретном художественном образе, созданном человеком, воплощают бесконечное содержание божественной святости, антиномии открывают возможность живого религиозного опыта. В этом контексте Флоренский предложил известное доказательство существования Бога от наличия иконы «Троица» Андрея Рублева, что демонстрирует его стремление найти стратегии познания, не обусловленные лишь рассудочными логико-дедуктивными определениями и дистинкциями, но одновременно включают в себя математическую упорядоченность, чувственно-эмоциональное переживание, художественно-эстетическое видение. В этом смысле он был близок к Кузанцу.

Флоренский, как отмечает один из современных российских исследователей, не считает противоречие сущностным свойством Истины. Напротив, для Флоренского, «в Истине, в Боге нет противоречия, противоречие в знании об Истине. Цельная Истина не мо-

---

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 612.

жет быть охвачена мышлением человека – в этом выражение догмата Церкви о непознаваемости сущности Бога»<sup>1</sup>. В такой перспективе основной проблемой познания для русского философа является несовершенство логического мышления и неадекватность дискурсивного языка для выражения бесконечного божественного содержания. Отсюда, в процедуре познания антиномии приобретают важную положительную роль, демонстрируя границы и пределы нашего разума. Согласно Флоренскому, рассудок стремится к полноте тождественной и непротиворечивой истины, но вопреки своим стремлениям впадает в противоречия. Вера же изначально утверждает Истину как догмат.

В работе «Задача Льюиса Кэрролла и вопрос о догмате» философ пишет: «...то, что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, – то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием; не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии духовного просветления, противоречий нет. Поэтому, на рационалиста нечего натаскивать сознание, что нет противоречий: они имеются; да, они несомненны. Но рационалист должен поверить мистику, что эти противоречия оказываются высшим единством в свете Незаходимого Солнца, и тогда они-то именно и показывают, что Священное Писание и догматы – выше плотской рассудительности и, значит, не могли бы быть придуманы человеком, т. е. – божественны»<sup>2</sup>.

Таким образом, антиномия лежит в основании веры, так как она составляет существо догмата. Догмат как антиномия открывает перспективу подлинной свободы, которая выходит за рамки объективных законов мира и заключена в субъективном переживании веры. Законы мира эмпирически несомненны и объективны, но субъективная сила веры позволяет совершать такие чудеса и подвиги, которые превосходят несомненную объективность этого мира. Отличительная особенность религиозного познания состоит именно в том, что оно неразрывно связано с духовной практикой, с подвигом веры и с памятью сердца. Это не просто накопление суммы внешних знаний, а опыт глубоко личных переживаний. В данном плане собственная жизнь Флоренского является примером такого рода духовного подвига веры.

---

<sup>1</sup> Астапов С.Н. Отрицательная диалектика как методологическая основа русской религиозной философии XX века // URL: [www.edit.muh.ru/content/mag/trudy/11\\_2009/12.pdf](http://www.edit.muh.ru/content/mag/trudy/11_2009/12.pdf), 01.05.2015.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Задача Льюиса Кэрролла и вопрос о догмате // Флоренский П.А. Соч. В 2 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1990. С. 505.

Однако обнаружение антиномий в ходе процесса познания определяется не столько недостатками и несовершенством познавательных способностей человека, сколько тем, что они отражают объективную противоречивость мира. В основании бытия русский мыслитель признает наличие своеобразных онтологических «разломов» и «трещин». В своем фундаментальном сочинении «Столп и утверждение истины» Флоренский апеллирует к опыту истории философии, который определенно свидетельствует и убедительно доказывает несомненное торжество противоречий в основании мироздания. При этом он ссылается на учения Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, других мыслителей, приводит в качестве примера ветхозаветную библейскую историю Иова, ссылается на Послания «К римлянам», которые называет «разрывной бомбой против рассудка, заряженной антиномиями»<sup>1</sup>, упоминает размышления Ф. М. Достоевского. Флоренский утверждает, что противоречивость мира неизбежна в сем веке, поэтому истина является лишь в виде многочисленных малых и относительных истин.

Согласно мыслителю, тайну религиозной жизни составляют «невыразимые, несказанные, неописуемые *переживания*, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз – и “да” и “нет”»<sup>2</sup>. Ключевое слово в данном случае – это «переживание». Таким образом, познание антиномий является своеобразным опытом переживания противоречий. Поэтому по поводу кантовских антиномий Флоренский пишет: «Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело – в переживании антиномичности»<sup>3</sup>. Таким образом, антиномия как противоречие в сфере разумного познания преодолевается в опыте религиозных переживаний. Однако это не означает, что религиозные практики способны быстро и легко привести к примирению и разрешению всех многочисленных контрадикторных оппозиций нашего разума и преодолеть мыслительные и жизненные противоречия в существовании человека. Как раз наоборот, движение к Богу предстает как усиление данных противоречий. «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия», – пишет Флоренский<sup>4</sup>. Но «отчетливость» подразумевает прояснение содержания существа антиномий. По мере продви-

---

<sup>1</sup> Флоренский П. Столп и утверждение Истины. С. 164.

<sup>2</sup> Там же. С. 158.

<sup>3</sup> Там же. С. 159.

<sup>4</sup> Там же. С. 158.

жения по пути религиозного опыта открываются новые перспективы понимания онтологических противоречий и антиномий нашего сознания, но только в святых подвижниках «болезнь бытия, как утверждает Флоренский, залечивается»<sup>1</sup>. Тем самым, «примирение же и единство – выше рассудка»<sup>2</sup>. Антиномии нашего мышления производны от дробности бытия, рассудок же есть часть этого бытия, поэтому он не способен разрешить складывающиеся противоречия. Именно с точки зрения рассудка антиномии воспринимаются в качестве «конститутивных элементов религии», сплетают «ткань религиозного переживания». И в этом смысле без антиномий нет веры. Но религиозное переживание не замыкается лишь на данном мыслительно-рассудочном определении, его подлинная суть заключается в реализации и утверждении любви. «Из Я любовь делает не-Я, ибо истинная любовь – в отказе от рассудка», – пишет Флоренский<sup>3</sup>. Любовь к Другому требует отказа от основного закона рассудочного мышления – закона тождества, так как «каждое Я есть не-Я, т. е. Ты, в силу отказа от себя ради другого и – Я, в силу отказа от себя другого Я ради первого. Вместо отдельных, разрозненных, само-упорствующих Я получается двоица»<sup>4</sup>.

Таким образом, антиномии как существо веры и выражение содержания догмата имеют, согласно Флоренскому, личное и сокровенное значение. Это то, что переживается нами внутренне, а не познается внешним образом. Этот опыт постижения реализуется не в формальной логике, а в глубинной психологической основе переживаний личности, где примиряются противоречия. Для Флоренского это подвиг веры (святость). Для него было принципиально важно, что антиномии преодолеваются в любви, в творчестве, их нельзя разрешить логически на основании процедур и правил дискурсивного мышления, но их можно преодолеть и пережить в опыте религиозной жизни. Тем самым, человек как Я выходит за рамки тождества с собой. Если бы в мире господствовал только принцип непротиворечия, то никакое познание, творчество, никакая любовь и вера были бы невозможны, ибо в каждом таком акте человек выходит за рамки самотождества, обращаясь к внешнему миру, к другому Я, к Богу и достигая единства противоречий (*coincidentia oppositorum*).

---

<sup>1</sup> Там же. С. 159.

<sup>2</sup> Там же. С. 160.

<sup>3</sup> Там же. С. 163.

<sup>4</sup> Там же. С. 93.

### *Заключение*

Заключая, необходимо еще раз подчеркнуть, что принцип *coincidentia oppositorum* сыграл важную роль в учении Николая Кузанского и получил дальнейшее развитие в последующей истории европейской мысли, включая русскую религиозную метафизику XIX – XX вв. Для Франка, как последователя Соловьева, принцип *coincidentia oppositorum* в определенном смысле ассоциируется с философским концептом «всеединства». Его интересует стратегия онтологического единства и социального примирения. Флоренский исходит из торжества антиномий в основании нашего разума. Для него разрешение противоречий осуществляется не в перспективе философских построений и интеллектуального познания, а в опыте религиозных переживаний, в исключительном подвиге веры, выходящем за рамки возможностей рассудка.

*Л. И. Мозговой*

### КОНЦЕПТ «НЕПОСТИЖИМОЕ» С. Л. ФРАНКА В СТАНОВЛЕНИИ АНТРОПОМИСТИКИ

В эволюции антропомистических идей в общей системе отечественной культуры особого внимания заслуживает эпоха «Серебряного века», когда значительно повысился интерес к поискам новых форм философской проблематизации духовного бытия человека в текущих координатах истории. Вектор этих поисков определился необходимостью самоидентификации. «Российской философии, – по мнению А. Ф. Лосева, – в отличие от европейской, более всего немецкой философии, не присуще влечение к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой внутреннее, интуитивное, мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не благодаря сведению к логическим понятиям, а лишь в символе, в образе, благодаря силе воображения и внутренней жизненной живости»<sup>1</sup>.

В философских сочинениях В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, С. Л. Франка прослеживается тематизация указанного вектора идентификации отечественного фило-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 213.

софствования в фигурах синтеза категорий западноевропейской традиции с аутентичными формами мировоззрения религиозного и мифологического характера. Именно эти мыслители могут быть названы «наиболее выдающимися русскими мыслителями излома двух веков», которые, по мнению В. В. Зеньковского, «довели до предельной четкости учение о человеке в рамках системы всеединства»<sup>1</sup>.

Начало ХХI в. характеризуется значительным расширением философского мышления, которое охватывает как новые горизонты актуализации предметностей и значений, представленных в фокусе философского взгляда, так и совокупности инструментального обеспечения философской аналитики. Философия чувствительна к традиционно нефилософским дискурсам, об этом свидетельствует усиление внимания к маргинальным нарративным практикам.

Как отмечается российскими учеными, целесообразно рассматривать разновидности мистики в соответствии с ее историческим генезисом, формами ее опредмечивания, проанализировать типичные схемы имманентной и трансцендентной направленности путей мистического совершенствования.

Элементы мистицизма можно обнаружить на всех уровнях общественного сознания: от обыденного мышления и мифологического мироощущения до научных гипотез и философской спекуляции. Если путь эволюции мышления определяет дифференциация, то мистицизм возникает необходимым реактивным результатом такой эволюции, в которой поиск обобщенных характеристик и критериев для категоризации мистики является созданием универсальной типологии различных видов трансцендентных состояний сознания в практиках религиозного сознания. Надо отметить, что предметное поле антропомистики присуще каждому человеку, но в одних оно носит спонтанное проявление, без всякой непосредственной причины, а в других является результатом специальной, целенаправленной религиозно-практической деятельности.

Цель философского обобщения концептуального содержания мистицизма заключается в том, чтобы создать общее эпистемологическое основание для исследования конкретных парадигм религиозно-мистического способа познания, определить систему общетеоретических критериев категориального формирования антропомистического гнозиса.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.

Концептуализация термина «антропомистика» основывается на определении мистики как «науки и искусства духовной жизни... выражении врожденного стремления человеческого духа к полной гармонии с трансцендентным порядком, независимо от того, как теологической формулой этот порядок выражается, стремлением, которое постепенно охватывает всю сферу сознания и овладевает жизнью в переживании мистического союза»<sup>1</sup>.

В развитии антропомистики в России значительную роль сыграли работы Франка, в которых он разрабатывал идею «непостижимого». Проблема «непостижимого» в контексте реконструкции антропомистического модуса мировоззрения предстает коррелятом рефлексии многих отечественных философов, которые сформировали мощный слой эзотерической философии, а именно: философия жизни, психоанализа, космизма. Фигуры «гениальности» и «психических расстройств» коррелируют с философемой трансценденции, которая в отечественной традиции связана с понятием «непостижимого». Это понятие ставит вопрос об адекватной перенормировке параметров, применения нестандартных подходов к идентификации оценки парадигмальной структурно-семантической специфики категории всеединства в системе мировоззрения. В терминологическом определении непостижимого Франк сосредотачивается не на интенционалах недостижимости и абсолютной непознаваемости, атрибутах кантовского концепта «вещь в себе», а наоборот, – на скалярном измерении непостижимого как достижимого для мышления и нашего опыта. Ведь если бы в нашем опыте не было предварительного понимания непостижимого, мы, очевидно, не имели бы такого понятия, не было бы самого слова «непостижимое».

Франк опирается на предположение, что в опыте нашего сознания уже содержится представление о чем-то непостижимом, непознаваемом, что нельзя аналитически разложить на совокупность признаков и качеств, а можно обобщить в терминах восприятия или наличия, которое удерживается бытием как повторением.

В определении критериев философской системы Франка оцутима религиозно-мистическая направленность, в которой систематически разработана теория «гносеологической онтологии» как учение о смысле человеческой жизни. Согласно этой теории, интуиция является формой познания бытия и не зависит от сознания. Такой

---

<sup>1</sup> *Андерхилл Э.* Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Под ред. В. Г. Трилиса, М. Неволлина. К.: София, 2000. С. 15.

конститутивный статус интуиции обуславливается тем, что индивидуальное существование человека укоренено во всеединстве Абсолютного, т. е. любое сущее является непосредственно близким к нам, к любому знанию о сущем, потому что мы имманентно соединены с порядком сущего не средствами сознания, а укоренены в нем самым способом нашего существования, в котором любая форма знания возникает только из горизонта интуиции всеединства.

Аналитика понятия «непостижимое» позволяет осуществить реконструкцию антропомистических идей в архитектонике философской системы Франка. В поисках форм перенормировки классического философствования относительно понимания проблем и антагонизмов общественного бытия актуализируется потребность в разработке альтернативной группы параметров и подходов к определению функционирования идейных форм парадигмы «непостижимого» в этом процессе. Концепт «непостижимое» русский философ определил не в качестве абсолютной трансценденции, не в качестве коррелята кантовской «вещи в себе», а в качестве герменевтического прецедента, данного в определенной ясности и определенности порядка сущего как мира.

Франк опирается на предположение, что в опыте нашего сознания непостижимое или непознаваемое может появляться как то, что не сопротивляется аналитическому разделению на признаки, картезианским требованиям четкости, очевидности и последовательности. Человек встречается с непостижимым как с очевидностью другого рода, как с вторжением другого, трансцендентного порядка в план общепринятого, герменевтически освоенного мира, когда остро ощущается ограниченность и конечность человеческого существования, шаткость онтологической основы жизни человека.

Понимание Франком характера собственной философской системы в позднем периоде творчества приобретает более выразительную антропомистическую направленность. В частности, философ разрабатывает оригинальную концепцию познания – «гносеологическую онтологию». Эта теория должна была разъяснить сущностную природу человеческой души, выявить основы целостной аналитики социальной, культурной и моральной проблематики, определить горизонты понимания смысла жизни человека.

По мнению философа, интуиция имеет независимый от сознания гносеологический статус, поскольку прямо коррелирует с абсолютным смысловым горизонтом всеединства.

Итак, сознание по аналогии с феноменологической теорией возникает живым знанием, в котором имманентный мистицизм не

редуцируется, а раскрывается в возможностях собственного осуществления.

Однако полное, исчерпывающее понимание бытия, по мнению Франка, невозможно, поскольку человек погружен в непостижимое, которое постигается человеком в экзистенциалах тайного, когда сущее неожиданно исчезает в непостижимой дали или всплывает из глубин непостижимости.

Можно отметить, что отечественная философия – это настоящая философия духовности, которая возвеличивает человека и направляет его во всеединство человечества. Франк был одним из тех русских философов, которые нашли в христианстве основные принципы духовности человека и общества. Источником плодотворного философского синтеза для мыслителя предстает именно христианский мистицизм, ведь мистическое знание абсолютно необходимо для философии: без него последовательный эмпиризм в такой же мере, как и последовательный рационализм, приходит к абсурду.

Именно антропный модус мистического мировоззрения выражает диалектику идеи трансцендентного, которая всегда имплицитно указывает на аналогию между путем индивидуального единения с Абсолютом и движением Вселенной к воплощению в Божестве.

*Н. В. Николина*

## ПРОБЛЕМА ПРЕДПОСЫЛОЧНОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ С. Л. ФРАНКА

Проблема возникновения знания является одной из фундаментальных проблем теории познания, попытки найти решения которой можно обнаружить еще в древнегреческой философии. В современной гносеологии условия, при которых возникает знание, оформились в понятие «предпосылочное знание». Первым исторически сложилось представление об абсолютных предпосылках познания. Если рассматривать классификацию типов рациональности, предложенную В. С. Степиным, то поиском абсолютных начал, абсолютных предпосылок познания занимались философы классического типа рациональности. В. И. Моисеев пишет, что классическая картина мира «представляется как бы в сознании некоторого всемогущего существа (Абсолютного Субъекта), в его разуме. Мысленно это существо как бы может заглянуть в любую точку бесконечного пространства и времени, повернуть время вспять, попасть в любое

прошлое и будущее, увидеть за всяким процессом его «скелет», состоящий из атомов. Возможно абсолютно точное знание одновременно обо всех параметрах познаваемого объекта. Предполагается, что процесс познания может быть сделан совершенно нейтральным по отношению к познаваемому объекту»<sup>1</sup>.

В рамках классического типа рациональности, в соответствии с традицией объяснения реальности с позиции абсолютных пространства и времени происходит поиск абсолютных начал познания. Абсолютизация всех форм представления реальности привела к формированию объективного знания за счет постепенного исключения субъекта из процесса познания, которым управляет некая сущность, неподвластная раскрытию человеческим сознанием. Анализ идей, включенных в классический тип рациональности, представляет исторический интерес в исследованиях форм предпосылочного знания.

В рамках классического типа рациональности философами были предложены источники познания и способы развития мыслительной активности субъекта познания. Их можно назвать «абсолютными предпосылками познания», так как они являются условиями развития всякого знания, и исключают субъекта в роли «руководителя» процессом познания.

На этапе возникновения рациональности в античной культуре обнаруживается зарождение идей абсолютных предпосылок познания, которые выражаются еще в форме рассуждения, но не доказательства. В рамках рациональности Нового времени философы занимались поиском абсолютных предпосылок познания, которые могли бы доказать истинность и объективность знания.

В то время как в западноевропейской философии произошел переход к неклассической рациональности, в русской философии наблюдается возврат к прежним метафизическим построениям в философии и теории познания. Франк, следуя концепции Декарта, предложил вариант абсолютного источника знания и добавил характерные для русской философии идеи. Он пишет: «Жизнь знания, которая есть органическая связность его содержаний, возможна только, если у него есть живая творческая глубина, из которой берутся отдельные содержания и в которой дано их исконное единство»<sup>2</sup>. Сначала образуются отдельные содержания знания, затем они

---

<sup>1</sup> Моисеев В.И. Философия и методология науки. Воронеж, 2003. С. 223.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 192.

образуют некое единство, и в этом единстве обнаруживается такая черта знания, которая не входит в совокупность содержаний знания, а является его основой, первичным знанием. Если пытаться познать содержание какого-либо знания, то нужно определить его как часть целого, как некоторого места в единстве бытия. Но существует соотношение мест, и нужно понять, какое содержание знания является особым и входит в состав всеединства. Всеединство есть система идеальных мест. И теперь необходимо разобрать металогическую природу всеединства.

«Всеединство не есть нечто, что имело бы вне себя многообразие отдельных частных содержаний; оно есть именно единство самого этого многообразия, то целое, в отношении к которому только и мыслима часть, как особая часть, и которое, следовательно, есть условие самого многообразия частей. Поэтому иметь всеединство не значит потерять своеобразие частных содержаний, как бы потопить их в хаосе безразличного тождества, а, напротив, значит иметь сразу основу всех своеобразий содержаний»<sup>1</sup>. Всеединство можно рассматривать как единство единств и, следовательно, как систему систем, но при этом, как утверждает Франк, содержание потеряло бы своеобразие. Всеединство есть первичное целое, оно есть единство и части и целого. Поэтому часть не теряет своеобразия, так как является частью целого, а значит, занимает особое место в целом. Если бы каждое частное содержание было бы замкнутым в себе, отделенным и потому открытым, то мы бы либо имели, либо не имели его. Например, проанализируем такое суждение как: «Все люди ходят вниз ногами». Интуитивно мы понимаем, что суждение верно. Но для того, чтобы его доказать, потребуется рассмотрение всех людей, действительно ли все ходят вниз ногами или чья-то походка отличается. И мы понимаем здесь, что суждение не может существовать отдельно, оно входит в какую-либо цепочку других суждений.

Существует апория, в которой сказано, что невозможно познать то, что уже знаешь, и то, чего еще не знаешь. В первом случае познание будет излишним, во втором ты и сам не знаешь, что именно хочешь познать. И такая апория, по мнению Франка, разрешается только тогда, когда первоначальное, исходное знание уже имеет в себе задачу на движение познания.

Таким образом, Франк выделяет два рода познания: вторичное – абстрактное познание понятий и суждений и первичное – непосред-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 232.

ственная интуиция объекта в его металогической цельности. Первичное интуитивное знание лежит в основе отвлеченного, обыденного знания и определяет его. И для того, чтобы проникнуть в суть самого суждения, нужно сначала постичь исходное, начальное знание. Понятие «Бог» также входит во всеединство, так как является «первоосновой», «Творцом». Всеединство не может мыслиться – оно дано нам, доступно в другой, металогической форме. «Первой основой всякого знания является интуиция всеединства, непосредственное усмотрение отношения частного содержания к целостности всего иного – отношения, в силу которого впервые вообще конституируется частное содержание, как некоторое своеобразное «такое-то» содержание. Этим свойством: исходной точки знания определена вся природа знания, т. е. как конечный идеал знания, так и путь его постепенного осуществления»<sup>1</sup>. Первоосновой всякого познания выступает интуиция, непосредственное умозрение, созерцание. Между двумя содержаниями существует металогическая связь, которую мы можем постигать только при помощи интуиции. Каждый человек может постичь любое знание, так как при рождении ему дано интуитивное знание. В нас заложена первооснова любого познания, поскольку всеединство включает в себя мир и Абсолют. Достигнув интуиции всеединства, субъект сможет проникнуть во все тайны мира и мыслить те вещи, которые были не доступны отвлеченному знанию.

Предпосылкой всякого знания Франк считает интуицию всеединства. Он выделяет ее как первооснову любой мыслительной деятельности, потому что она включает все существующие понятия и содержания знания. Однако не было еще такого человека, который смог воспользоваться и понять его в полной мере. Субъект не сможет осознать то, что знание, которым он располагает, то есть вторичное знание, было изначально постигнуто им интуитивно.

Концепция Франка является синтетической, так как объединяет идеи Платона, Ф. Бэкона и Декарта. Идеи интуитивного постижения знания коррелируют с предположением Платона о существовании «мира идей». Обоснование первичного и вторичного познания предложено было Декартом. Синтезируя концепции философов классического типа рациональности, возвращаясь к метафизическому методу выявления источников знания, Франк вводит новый аспект – интуицию всеединства.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 238.

Немецкая классическая философия внесла изменения в представления философов Нового времени об абсолютных предпосылках познания. Кант и Гегель занимались поиском абсолютного источника знания в самом знании, исходя из внутренних характеристик знания, а не из внешних его проявлений. Особенность такого анализа привела к исключению субъекта из процесса формирования знания. «Абсолютная идея» Гегеля существует независимо от существования субъекта познания, поэтому субъект не может оказывать влияния на механизм познания. Исходя из этого, абсолютные предпосылки познания – условия возникновения знания, при которых либо ограничивается роль субъекта в процессе формирования знания, либо полностью исключается.

Влияние концепции Гегеля наблюдается в более позднем произведении Франка – «Непостижимое». Некоторые идеи Франка, сформулированные в «Предмете знания» повторяются и дополняются. Но наряду с этим Франк выводит новую идею, новый тип знания – «непостижимое» знание. Франк утверждает, что непостижимое постижимо.

Определяя само понятие «непостижимое», Франк пишет, что его можно понимать двояко. С одной стороны, «непостижимое» – не изученное еще знание, скрытое. Его еще нет в нашем личном опыте, но мы можем познать его. Это знание, которое следует назвать временно непостижимым. С другой стороны, «непостижимое» – то, что нам неявно дано. Оно могло самоочевидно иметься у нас. Оно могло быть нам дано в форме «неисповедимого», то есть, что мы не смогли бы объяснить, чему не смогли бы дать логический ответ. Таким образом, Франк делает вывод, что «непостижимое» может рассматривать в двух аспектах: 1) «непостижимое» для нас; 2) «непостижимое» само по себе.

«Непостижимое» для нас проявляется по отношению к нашим познавательным способностям. Знание делится на отвлеченное знание и непосредственно данное (интуитивное) знание. Такая характеристика «непостижимого» знания как «непостижимое для нас» относится к отвлеченному знанию, к его предмету и содержанию. Все содержания знания находятся во взаимосвязи и образуют единство. Мы познаем неизведанное, интересное, то, чего мы еще не знаем. Таким образом, в основе познания лежит «непостижимое».

Франк разделяет понятия «неведомое» и «непостижимое». Можно ли сказать, что это одно и то же? Обращаясь к предмету знания, к его содержанию, совершенно ясно становится то, что неведомое – это какое-то неизученное знание, и, поняв сущность какого-либо

знания о вещи, мы не сможем назвать это знание неведомым. Но, на самом деле, знание о вещах в мире намного шире, чем знание человека, поэтому неведомое всегда останется для нас непостижимым. Например, такая вещь, как мяч. Сначала нужно определить цвет, потом материал, из которого он сделан. Тогда образуется связь различных характеристик, по которым мы сможем сделать вывод, что это действительно мяч и для чего он предназначен. Но мы не можем предугадать всего и какую-то деталь упустим или просто не заметим, а как утверждает Франк, возможно, мы ее не знаем вовсе. Делая вывод, Франк приходит к тому, что «непостижимое» может быть познаваемо для каждого человека: «Недостижимое достигается через посредство его недостижения. Непостижимое постигается через постижение его непостижимости. Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием»<sup>1</sup>.

То, что выходит за рамки логического, совпадает с металогическим и является проявлением «непостижимого» как такового. «Непостижимое» для нас входит в действительность, а «непостижимое» само по себе является реальностью. Оно не относится к человеку, его сознанию и самосознанию. Действительность представлена как совокупность эмпирических данных предметов внешнего мира и явлений душевно-телесной жизни человека. Реальность – все то, что выходит за границы действительности, начиная от внутренней душевной жизни и кончая Богом как основанием всего сущего вообще. «Непостижимое» не относится к человеку, его сознанию и самосознанию, это то, что находится вне человеческой жизни и даже не есть Бог. Оно нераздельное, единое, единичное. Оно не выше и не ниже действительности, оно существует само по себе, обособленно, идеально, это «непостижимое в себе», открывающееся само себе, познающее себя. Франк вводит такое определение «непостижимого», которое показывает его уникальность, особенность. Но больше интересует первое определение «непостижимого», потому что именно в этом определении раскрывается проблема первичности знания, его значения для человека, так как мы непосредственно принимаем участие в этой действительности.

Итак, первоосновой знания является «непостижимое». Оно предваряет предмет знания. Субъект с первого дня своего появления на свет начинает познавать мир, и это познание начинается с нуля.

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990. С. 210.

Субъект пребывает в состоянии непостижимости и, беря в руки какой-либо предмет, начинает постепенно выходить из этого состояния. «Непостижимое» заведомо стоит в начале нашего познавательного пути. Следовательно, является предпосылкой всякого знания. Но ранее было высказано мнение, что предпосылкой отвлеченного знания является интуиция всеединства, она находится в металогической связи с отвлеченным знанием и определяет его. «Непостижимое» может быть названо сверхрациональным, металогическим. И как представление некой целостности «непостижимое» также считается всеединством. Знание всегда направлено на неизвестный, выходящий за рамки опыта предмет. «Непостижимое» выступает как темнота, и знание выходит из этой темноты так же, как из хаоса появляется порядок, так же, как создание Творцом мира из пустоты. Это еще раз доказывает, что «непостижимое» является первоосновой мыслительной деятельности. Это не означает, что Франк отказывается от всеединства и вводит «непостижимое» как основное. Идеей всеединства пронизаны все работы Франка. В произведении «Непостижимое» он вводит понятие «мы», которое раскрывает всеединство и характер русского народа. По мнению Франка, люди думают категорией «мы», что говорит о соборности и единстве.

Идея «непостижимого» знания коррелирует с предположением Платона о существовании «мира идей» и «абсолютной идеей» Гегеля и выступает как их синтез. Франк предложил новое понимание абсолютных предпосылок познания, основываясь не только на самой структуре знания или на сознании конкретного индивида, он придал абсолютным предпосылкам познания статус всеединства, которое объединяет человечество, предполагает наличие коллективного сознания, а также включает в себя Абсолют (Бога), в котором человек находится не в подчинении, а в некоем единстве с ним. Особенностью русской философии является идея коллективности, соборности, которая отражается и в идеях Франка. Франк не исключает субъекта из процесса формирования знания, он отмечает, что есть области не подвластные человеческому сознанию, но субъект может постигать их на уровне интуиции. Абсолютные предпосылки познания приобретают другое значение, они выступают как условия возникновения всякого знания, которые субъектом понимаются интуитивно.

В эпоху классической рациональности философы, пытаясь вывести истинное, объективное знание, занимались поиском абсолютно истинных предпосылок познания. С конца XIX в. представления об абсолютных предпосылках познания потеряли свое значение для

развития научного знания, но в русской философии наблюдаются попытки вернуть философскую мысль к истокам классической рациональности.

*М. В. Салимгареев*

## СТОИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В НАСЛЕДИИ С. Н. ТРУБЕЦКОГО

С. Н. Трубецкой – крупнейший представитель отечественной философии кон. XIX – нач. XX в. Ученик и единомышленник В. С. Соловьева, он является не только глубоким исследователем и разработчиком важных общефилософских и историко-философских проблем, но и талантливым публицистом, общественным деятелем.

Его богатое творческое наследие отличает хорошее знание античной философии, новейших для своего времени достижений европейской философии и философского антиковедения. Превосходно владея классическими языками, знакомый с зарубежными новейшими научными разработками в историко-философской области, он вполне самодостаточен и оригинален.

В своих философских работах он исследовал систему так называемого «конкретного идеализма», попытавшись преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма в решении фундаментального вопроса об отношении универсального и частного<sup>1</sup>. В этом русле лежали и его историко-философские изыскания. Главным для Трубецкого было «отыскать исторические аналогии всеединства» среди философских течений Древней Греции и раннего христианства и переосмыслить их во имя углубления и развития метафизики этого философского направления<sup>2</sup>. Он понимал, что лишь усвоив опыт философии, накопленный в течение многих веков, возможно осмысление подлинного содержания вопросов, поднимаемых современностью<sup>3</sup>. Более того, основу подхода философа составляла важная мысль об исторической преемственности в развитии философского знания и философской проблематики. Это было замечено

---

<sup>1</sup> См.: *Гайдено П.П.* Конкретный идеализм С. Н. Трубецкого // Вопросы литературы. 1990. № 9. С. 36.

<sup>2</sup> См.: *Акулинин В.Н.* Философия всеединства. Новосибирск, 1990. С. 20.

<sup>3</sup> *Гайдено П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 135.

уже современниками Трубецкого<sup>1</sup>. Высокая оценка его историко-философских работ, полученная как в России, так и за рубежом, служит тому ясным доказательством.

В то же время Трубецкому не удалось избежать критики со стороны некоторых теологов, оппонировавших ему, среди которых особо выделяется Т. Буткевич. Последний обвинил Трубецкого в том, что он якобы выводит христианство из языческих культов<sup>2</sup>.

По мнению П. Блонского, огромной заслугой было то, что Трубецкой впервые в отечественной философии смог ясно увидеть в исторической ретроспективе не развитие отдельных философских разрозненных школ и направлений, а некий непрерывный непрекращающийся процесс философского познания и осмысления единой метафизической истины<sup>3</sup>.

А. С. Степанова обнаруживает определенное сходство идей и подходов Трубецкого и античных стоиков<sup>4</sup>. Русского философа привлекает и проблематика отношения рода к виду, вопросы о природе общих понятий, об условиях истинности познания. Не случайно в своих философских работах он значительное внимание уделяет гносеологическим проблемам. Всеобщий логический разум, по его мнению, есть главное условие возможности знания, он – необходимое условие объективного логического знания, и если существующее познаваемо, оно должно соотноситься с законами нашего разума, то есть с общими логическими конструкциями человеческой мысли. Трубецкой в своих размышлениях по содержанию мыслей пересекался с Эпиктетом, передававшим рассуждение Хрисиппа о сущности разума. Разум, по мнению Хрисиппа – это способность анализировать все, к ней не относящееся, но и сама требует объяснения. Эпиктет считал, что разум следует анализировать посредством его самого. Трубецкой рассуждал: «Сознание немислимо и необъяснимо без сознания... оно предполагает сознание абсолютное, вселенский разум, от которого исходит всякая разумность на свете и

---

<sup>1</sup> См.: *Маслин М.А.* С. Н. Трубецкой как русский философ // *Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии. М., 1997; *Блонский П.* Князь С. Н. Трубецкой и его философия. М., 1917.

<sup>2</sup> См.: *Буткевич Т.* Метафизические воззрения кн. С. Н. Трубецкого // *Вера и Разум.* 1890. № 23. С. 48.

<sup>3</sup> См.: *Блонский П.* Князь С.Н. Трубецкой и его философия // *Мысль и слово.* М., 1917. С. 13.

<sup>4</sup> *Степанова А.С.* Древняя Стоя и русская философская мысль // *Вече: Альманах русской философской культуры.* Вып. 1. СПб., 1994. С. 63.

который собирает и объединяет общими связями все отдельные умы»<sup>1</sup>.

Можно обратить внимание и на другую особенность Трубецкого и стоиков. Это стремление к формированию определения с учетом его коррелянта. У Трубецкого это воплощено в раскрытии «универсальной соотносительности» принципа всеобщей диалектической связи. Мыслитель полагал, что «нет мысли, опыта, чувства, восприятия, представления, понятия без отношения, нет воли без отношения к предмету ее хотения; нет сознания без отношения и нет существования без отношения... Сознание всегда включает в себе отношение как свое внутреннее реальное и логическое условие; и в самом условном противополжении этого сознания вещам заключается соотношение... в самом сознании этой относительности я выхожу за пределы моей субъективной индивидуальности и понимаю универсальное всеединство сущего. Ибо я логически связываю свои субъективные состояния с реальными вещами и процессами, независимыми от моего реального “Я”»<sup>2</sup>.

Эта концепция получила свое воплощение в основных историко-философских трудах Трубецкого: «Метафизике в Древней Греции» и «Учении о Логосе в его истории». Первый из упомянутых трудов был представлен в качестве диссертации на степень магистра в 1890 г., второй завершен в 1890 г. и защищен в качестве докторской диссертации. Именно в последней работе автор обращается к стоицизму и его концепции логоса. Понятие логоса в стоическом учении представляется одним из наиболее осмысленных. И хотя стоики не предавали понятию исключительно мистического содержания, в нем усматривали некое единство материи и сознания. Превратив логос в понятие, присущее уму субъекта познания, они видели в нем высший принцип гармонии мироздания.

Рассматривая эллинистическую эпоху и ее метаморфозы учения о логосе, он полагает, что встреча греческой философии с монотеистической религией откровения иудеев явилась почвой для синтеза древнегреческих философских представлений с идеями чисто религиозными<sup>3</sup>. Исходя из убеждения, что философия не противоречит религии, а вера не противостоит разуму, Трубецкой приходит к выводу, что античность в своем философском развитии вела к из-

---

<sup>1</sup> Трубецкой С.Н. Основание идеализма // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн.1 (31). С. 73.

<sup>2</sup> Трубецкой С.Н. Собр. соч. Т. 2. С. 264.

<sup>3</sup> См.: Гайденок П.П. Конкретный идеализм С. Н. Трубецкого. С. 35.

живанию политеизма, тем самым готовя почву для восприятия христианства.

В этой связи стоикам была уготована особая роль. Рассматривая их учение как одно из центральных пунктов развития греческого умозрения эпохи эллинизма, Трубецкой подчеркивает огромное значение, какое их учение оказало на формирование и утверждение идеи логоса в эллинистическом мире. Лишь в стоицизме, по его мнению, «мы впервые можем ясно увидеть термин *логос* в его неизменном смысле универсального и вселенского разума»<sup>1</sup>.

По мнению Трубецкого, основная «задача стоической философии состоит в том, чтобы найти твердое основание для нравственной жизни. Вместе с киниками стоики видят в человеческом знании лишь средство к добродетельному поведению и достижению блага; вместе с ними они стремятся сделать человека свободным и счастливым посредством добродетели. Поэтому они определяли философию как упражнение в добродетели». В то же время, Трубецкой отмечает, что этика стоиков «носит такой же характер рационализма, как и прочие нравственные учения греков, основывается всецело на рациональном философском мирозерцании. «Стоиков любят делать эмпириками или сенсуалистами, забывая их метафизический реализм».

Стоиков с уверенностью можно назвать пионерами на пути разработки и распространения этого космического принципа, особенно, в нравственном аспекте, так что все последующие философские учения о логосе в Александрии, Малой Азии, Греции и Риме, по мнению автора, «стоят в несомненной связи со стоицизмом и его терминологией».

Оценивая теоретические аспекты стоиков, Трубецкой считает, что, взявшись за такую трудную задачу как примирение дуалистической философии понятия с первоначальным монизмом ионийской физики, они обрекли себя, если не на полное фиаско, то, по крайней мере, на весьма большие трудности, ждущие их на этом пути.

Пытаясь разрешить противоречия Аристотеля относительно соотношения материи и формы, стоики пришли к единому первоначальному – эфирной пневме. Гераклитовская пламенная стихия жизни органически находит у них свое применение. Правда теперь огонь доводится до своей абсолютной ипостаси и превращается в верховное единое божество, получив при этом терминологическое обозначение – логос. «Он есть средоточие всемирного разума, закона тожде-

---

<sup>1</sup> Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906. С. 40.

ственного миру в своей субстанции»<sup>1</sup>. Из этого постулата, как полагает Трубецкой, и проистекает тождество бытия и понятия, столь характерное для стоиков. Во вселенной стоиками полагалось согласование всех элементов, обусловленное эфирной пневмой. Провозглашалось единство субстанции, что, в свою очередь, давало основание выявить взаимодействие материи и формы, тела и духа, разума и внешнего мира. «Ибо только то, что телесно, что способно действовать и в то же время испытывать действие, и может обладать действительностью, за всем же остальным стоики не признавали права на существование»<sup>2</sup>. По мнению Трубецкого, стоики пытались найти способ преодолеть метафизику Аристотеля и противоречия его теории познания. Это был поиск способа выйти за пределы дуализма идеального и реального. Однако до конца стоикам не удалось преодолеть преград, они впадали в противоречие, ибо признавали существование материи и силы.

Решая фундаментальную задачу античной философии о соотношении субъекта и объекта, они предполагали их взаимообусловленность, ибо страдательное начало, по их мнению, не существует без деятельного и наоборот. На этом посыле основывается стоическая теория познания, поскольку единый корень всякого знания и есть это единство духовного и физического аспектов действительности.

Анализируя критерий истинности, Трубецкой не смог не заметить в нем сочетание крайне наивного реализма с решительным рационализмом. Занимая одно из важных мест во всей философской системе, он изначально содержал в себе основания для критики, особенно в среде скептиков.

Рассматривая теорию познания, Трубецкой замечает еще одно противоречие. С одной стороны, истинные представления, в которых зиждется критерий истинности всякого знания, возникают только в разумной части души. В них происходит совпадение чувственного и рационального начала, т.к. они объемлют и заключают в себя свой предмет. Но с другой – «как могут существовать неразумные и нелогичные, ложные представления, если все существующее разумно в своей основе»<sup>3</sup>. Выход из этого казуса автор все-таки обнаруживает, но не в теоретических основах стоицизма, а в психологическом аспекте рефлексии.

---

<sup>1</sup> Там же. С.42, 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

Из анализа метафизических построений стоиков Трубецкой пытается вывести источник их учения о логосе. По его убеждению, сперматические логосы Стои, являющиеся отдельными живыми формами, входящими в состав целого и составляющие свойства вещей, – ни что иное, как аналог аристотелевых видов и родов; правда, теперь они приобретают статус особых «физических агентов, обращаются в живую материальную сперму, семена вещей»<sup>1</sup>. Иными словами, «понятия» Аристотеля становятся потенциями, материализуясь и обретая пневматическую телесность. При этом каждый индивид конкретного рода изначально имел и нес в себе некую модель будущего развития. Всемирный Логос стоиков Трубецкой трактует как макрокосмический элемент мира, содержащий в себе бесконечное число микрологосов, которые исходят из него, а затем возвращаются; посредством их он образует все сущее. «Каждое семя заключает в себе мысль, разумное начало, и вместе каждая мысль, подобно всемирному Логосу, есть телесное начало»<sup>2</sup>.

Этот упрощенный вариант «субтильной» метафизики Аристотеля, как представляется автору, избавляет стоиков от многих противоречий, высвобождая, таким образом, пространство для более легкого обоснования нравственного учения, что, в свою очередь, выгодно отличает идею логоса от предыдущих. «Стоики не первые пришли к идее божественного разума, как закона вселенной, в котором совпадают логическая и физическая необходимость; но их особенность состояла в том, что они глубже других осознали этот логос, имманентный миру и человеку, и связали свою этику с этим представлением»<sup>3</sup>. Это и предопределило интерес, проявленный к ним со стороны первых христианских теологов.

Трубецкой полагал, что отцы церкви первых веков новой эры были все в той или иной степени стоиками по своим философским воззрениям. Ведь философское учение о логосе как внутреннем божественно-разумном законе, открывающемся в сознании человека и как об универсальном Промысле, господствующем в мире, было впервые разработано и популяризировано именно стоиками. Самих же стоиков это учение ведет и фатализму, с одной стороны и очень близкому к христианскому пониманию родства человека и божества с другой. Идея универсального логоса определяет их теологию и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 51.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

<sup>3</sup> Там же. С. 57.

антропологию. Но все же это не помогло стоикам в их поисках ответа на проблему происхождения зла.

Трубецкой емко определяет дилемму стоицизма. Суть его в том, что сократовский принцип «жить сообразно разуму», органически воспринятый стоиками, переходит в формулу, из которой следовало, что жить необходимо в соответствии с природой и законами, царящими в ней. Отсюда стоическое ощущение глубокой внутренней связи внешних, сверхчеловеческих сил с индивидуальными личностными явлениями, отсюда осознание вселенской солидарности микро- и макропланов бытия, приводящее стоиков к созданию образа мудреца, возвысившегося над вселенной, освободившегося от богов и сравнившегося с ними.

И все-таки стоики прокламировали нивелировку социальных и национальных различий. «Человек сознает себя гражданином “вышнего города”, или государства... Он чувствует себя членом вселенского, божественного тела... Признавая один нравственный идеал, один универсальный закон для всех, стоик в самой вере своей в разумное мироправление находит основания для веры в личное призвание человека»<sup>1</sup>. Признавая глубокое влияние стоицизма на ранних апологетов христианства, Трубецкой отмечает, что христиане нашли у стоиков, популярную теодицею и популярную, иногда возвышенную мораль, основанную на проповеди универсального разумного закона. Однако автор не ставит знаки равенства между ними. «Между богословской концепцией стоиков и апологетов лежит все различие, отделяющее рационалистический монизм или пантеизм от положительного, религиозного теизма»<sup>2</sup>.

Подводя итог, Трубецкой отмечает, что стоики при их констатации субстанционального единства мысли и природы, субъекта и объекта в идее о разумной пневме (логосе) не смогли приблизиться к истине. Проблема взаимодействия идеального и материального решалась ими догматически, без должного философского анализа объективных начал познаваемого. Капитальное затруднение величайшего Аристотеля оказалось «не по зубам» стоическим мыслителям. «Стоики не видели всей проблемы, заключающейся в двойственном источнике познания, они просто обошли ее, признав познание, – как чувственное, так и рациональное, – однородным и происходящим из одного источника. В своем догматизме они просто предполагали такое единство – не только как идеальное требование

---

<sup>1</sup> Там же. С. 58.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

нашего ума, но как безусловное и положительное данное»<sup>1</sup>. Попытка стоиков выйти из противоречия путем признания всех существующих субстанций как духовного, так и материального порядка телесными не выдержала критики скептиков. Подобная несостоятельность говорит о том, что стоики, смутно обнаружив интуитивно ощущаемую метафизическую реальность, не смогли найти ни сил, ни средств к ясному и, главное, непротиворечивому ее доказательству. Отвлеченный догматизм не смог решить доказательство абсолютного начала Стоики, по мнению Трубецкого, не могли описать то единственно возможное доказательство, определяемое через самораскрытие, откровение абсолюта.

Становится понятным, почему все достижения стоиков в этике и метафизике не имеют для Трубецкого определяющего значения. Для него как исследователя и мыслителя, пытающегося найти в античной философии истоки цельного знания надприродной, метафизической реальности, подобные поиски стоиков, безусловно, явились неудовлетворительными.

То, что стоики оказались одними из многих, кто различными путями пытался осмыслить и логически утвердить универсальность и всеобщность некой космической сущности, проявляющейся во всем существующем, но в силу ряда обстоятельств не пришедших к радикальному, качественно новому результату, приводит Трубецкого к выводу, что подлинное познание логоса как Абсолюта посредством лишь умозрительных предположений, постоянно блуждающих в диалектических противоречиях, произойти не может. Для этого необходим единственно возможный путь, идущий непосредственно от самораскрытия, откровения Абсолютного<sup>2</sup>.

Опыт стоиков – еще одно доказательство сложности проблемы для древнегреческой философии, но ни в коей мере не бесплодности и безосновательности вообще. Идея универсального Разума как начала объективного и логического знания и, вместе с тем, как мирового начала – не «эллинистическая басня», не мысль греческого духа. Это иллюстрация ее развития в раннехристианской, средневековой, новой и новейшей философии. И каким бы ни было несовершенство развития этой идеи в ту или иную эпоху, она не исчерпывается отдельными своими выражениями, «ибо только в целостном

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 192.

общемировом масштабе она обретает свою глобальность, постоянно требуя при этом дальнейшего углубленного ее постижения»<sup>1</sup>.

Как можно убедиться, интерпретация Трубецким стоической философии отражает его философское понимание проблем, которыми была занята его мысль. Авторская концепция, трактующая развитие идеи логоса как всемирного божественного Разума, как некоего синтеза религиозного и философского знания, ведущего к новым путям решения этого сложнейшего метафизического понятия, находится в тесной взаимосвязи с собственно философскими разработками Трубецкого. Русский философ отводил стоической философии важную роль в развитии античной философии. Стоики, по его мнению, оказались первыми, кто возвел логос в центр своих метафизических и этических размышлений, и, несмотря на переменность проблемы соотношения универсума и индивидуума, это обеспечило понятию востребованную впоследствии форму. Постулируя логос как идеальное начало, форму вещи, стоики понимали невозможность объяснить взаимодействие между познающим субъектом и познаваемым объектом.

Итак, чтобы быть сущностью вещей, логос должен обнимать в себе и их материю. В результате логос стоиков предстает перед нами всеединством природы, разума, божества осмысление этого явления в стоическом учении, по всей видимости, вдохновляло Трубецкого, подпитывая его собственные метафизические поиски.

*В. В. Лимонченко*

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ ИНТУИТИВИЗМА Н. О. ЛОССКОГО

Интерес к данной проблематике вызван в первую очередь иронически-скептическим отношением многих ярких и свободных умов наших дней к религиозному философствованию. Это и представители научной мысли, склонной рассматривать религию в свете таких типологизирующих установок, как полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга» (А. Марков). К подобным подходам относятся и идеи Р. Докинза, которому принадлежит броская формула «Бог как иллюзия»; и сторонники либерально-секулярной философии, чаще всего ориентированной на за-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 193.

падноевропейскую мысль, поэтому наиболее выразительно полемическая антирелигиозность направлена против православия и мистики (Ю. Кристева, в России – В. Куренной, А. Секацкий, Н. Плотников и подобные ему достаточно многочисленные выходцы из России, свободно отдавшие западной мысли, в Украине назову А. Тихолаза); и деятели искусства, не приемлющие угрюмого фундаментализма в церковной жизни, усиления структур государственной власти религиозной идеологией и свидетельствующие о богооставленности современного человека (К. Мунджиу, «За холмами»; М. Шумовская, «Во имя»; А. Звягинцев, «Левиафан»; У. Зайдль, «Рай: Вера»; М. Ханеке, «Белая лента»; Д. Панахи, «Закрытый занавес»); и небезразличные, ориентированные на свободное знание студенты. Многие мои знакомые присоединятся к словам Майка Ли, изумительно чуткого к искренности простой жизни британского кинорежиссера: «Худшей напасти для мира, чем религия, не существует». Религиозная мысль подозревается во враждебности к свободной открытости человека и мира, тем более удивительно, что наиболее жизнеутверждающие и пронизанные светом любви к человеку и миру философские концепции созданы религиозными мыслителями. Вольнолюбивое Богоотрицание слишком легко переходит в пессимистический нигилизм, презрение к человеку и откровенную мизантропию (В. Сорокин, К. Тарантино, Л. Триер, М. Ли в фильмах «Обнаженные» и «Вера Дрейк» и др.). Русская религиозная мысль интересна и значима своей вольнолюбивой религиозностью, которая в лучших образцах русской философии предстает систематически развернутой и основательно аргументированной.

Цель статьи – рассмотреть религиозные истоки интуитивизма Н. О. Лосского, творчество которого представляет такой тип сознания, которое может быть классифицировано как религиозный индивидуализм. Данное словосочетание звучит несколько обескураживающе, более привычно говорить о персонализме его философии, но дело в том, что персоналистически (лично) ориентированное мышление содержит в себе две на первый взгляд исключаящие друг друга интенции – вектор органической целостности и сращенности и вектор плюральности и множественности. Лосский говорит о влиянии на его философские взгляды русского лейбнишца А. А. Козлова и самого Г. Лейбница, на что обращают внимание большинство исследователей (П. Гайденко, В. Дворянов, В. Зеньковский, С. Левицкий). Но при углублении в основания его философии возможно увидеть искусное синтезирование линий Платона и Аристотеля, что фиксирует и сам Лосский. Особенное место фило-

софии Н. Лосского обусловлено первенством гносеологической проблематики в системе его взглядов, что, впрочем, тесно согласовано с онтологической проблематикой – интуитивизм во всех его разновидностях характеризуется сращенностью онтологии и гносеологии (А. Бергсон, Н. Гартман, М. Шелер). Однако в отличие от наиболее известной философии интуитивизма А. Бергсона, у Лосского нет противопоставления интеллекта и интуиции, что, на наш взгляд, обусловлено синтезированием платонических и аристотелевых установок. Вследствие этого познавательный интерес к действительному миру и уважение к науке соединяются с мистическими переживаниями единства мира, что воплотилось в известную философу «Все имманентно всему», ставшую праформой и опознавательным знаком интуитивизма Лосского. Рождение этой формулы стало итогом философских поисков, но она же подытоживает многообразие жизненных путей философа.

Если философские концепции, ориентированные на научное знание, тяготеют к установке на искоренение субъективно-личностных оснований мысли и предполагают значимость, расширяющуюся до общезначимости, то, начиная по крайней мере с С. Кьеркегора, подобная общезначимость, претендующая на объективность, выглядит наивной и некритичной. Соотнесенность философских теорий любого уровня отвлеченности от наличной эмпирии с экзистенциальными и метафизическими основаниями жизни автора в той или иной мере прослеживается. Способы взаимоотношений человека и мира на уровне смысловых интонаций и событийной повседневности, и концептуальных построений изоморфны, при этом речь не идет о влияниях и причинении.

В жизни Лосского прослеживается в качестве ведущей мелодии интенция на единение. Образование он получил на естественнонаучном и историко-филологическом факультетах Петербургского университета: равно уважительно он относится к научной логически-выверенной аргументации и к мифическим хаотически-переплетенным описаниям – он подчеркивает необходимость производить анализ без предвзятости, не насилуя и не искажая предмет своего исследования<sup>1</sup>. В процессе аргументации он обращается и к естественнонаучной, и к литературной сферам.

В своих воспоминаниях Лосский пишет о беспроблемном сочетании с раннего детства католического и православного вероиспо-

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. «Мифическое» и современное научное мышление // Путь. №14. С. 33.

ведения. При преобладании польской крови, он считает себя принадлежащим к русской культуре. Проникнутый теплом материнской заботы семейный круг (в семье было пятнадцать детей) стал первичным пространством социального опыта. Говоря о своей детской религиозности, Лосский отмечает такие ее черты, как «искание выхода из обыденности и стремление к глубокому интимному общению с природой и миром»<sup>1</sup>. Естественно, что воспоминания – это взгляд назад с позиций уже сложившихся взглядов, но показательны те акценты, которые он расставляет: все приоритеты отдаются таким формам, которые способны к преодолению замкнутой отъединенности и враждебности, обоснование интуитивизма становится обоснованием возможности восприятия мировых и сверхмировых реальностей в их подлинности.

Вспоминая о годах пребывания в академической среде чешской профессуры, он отмечает узость позиции, оценивающей любое событие и любого человека по рубрикам «прогрессивности» и «реакционности», увлечение строить демократию без религиозных основ на почве позитивистского миропонимания<sup>2</sup> оборачивалось презрением и нетерпимостью к инаковым точкам зрения. Для Лосского неприемлемы установки на отъединенную закрытость как в жизни, так и в теоретических взглядах – позиция скептического индивидуализма, помещающая познающего в тюремную камеру сознания, неприемлема для него в силу своей жизненной неубедительности. При том, что эта его идея, на мой взгляд, в критических отзывах искажается. Так, Л. Лопатин, говоря об исходной для Лосского идее имманентности сознанию познаваемого мира, утверждает следующую смысловую связь: если признать непосредственную наличность (в строгой форме у Лосского речь идет об имманентности) в нашем сознании всех воспринимаемых вещей – тогда непосредственное восприятие не выходит за пределы нашего собственного организма<sup>3</sup>. Это утверждение опирается на неговоренную предпосылку: то, что находится в сознании, находится в нашем организме – такое понимание сознания редуцирует его до нейрофизиологического процесса.

Хотя возможно увидеть в гносеологических взглядах Лосского некоторую слепоту по отношению к различению данного и создан-

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 229.

<sup>3</sup> Лопатин Л. Новая теория познания. М., 1907. С. 193.

ного, чувственно-непосредственного и мыслительно-сконструированного, но вспоминается аналогичная ситуация с Гете, которую любит упоминать К. Свасьян: «Мне может быть только приятно, что я имею идеи, не зная этого, и даже вижу их глазами»<sup>1</sup>. В интуитивизме Лосского сочетаются эйдетическая созерцательность («Платон») и логическая структурированность мышления («Аристотель»), причем вторая более выразительна, но именно первая составляет основание.

Свой уход от религии Лосский связывает с болезненной уязвленностью социальной несправедливостью окружающего мира, религиозной нетерпимостью официального строя и корыстностью служителей церкви. При рассмотрении буддизма он подчеркивает, что основное настроение, из которого возник буддизм, есть, согласно легенде, страх перед страданием и брэнностью жизни, разочарование жизнью вызвано в душе Готамо зрелищем старости, болезни и смерти, т. е. физического зла, а не наблюдением нравственного зла – лживости, высокомерия, предательства и т. п., что становится для самого Лосского определяющим: «Самолюбивому и гордому человеку стыдно и почти невозможно сказать не только священнику на исповеди, но и самому себе: я завистлив, я честолюбив или я труслив, неискренен, двоедушен. Гораздо легче вместо того, чтобы отвергнуть только эти стороны своего я, начать отвергать ценность всякого бытия и укорять себя за всякое проявление любви к жизни – за стремление к своему здоровью телесному и душевному, за любовь к семье, к науке, к родине и т. п.»<sup>2</sup>. Через кризис религиозности прошли многие мыслители русского религиозного ренессанса и тем более значимо их возвращение к религии. Лишь искажая факты, можно говорить о наивном догматизме такой веры – эта вера прошла испытание и жизненными перипетиями, и логико-метафизическими доказательствами.

По иронии истории Лосский дважды был исключен из официальных образовательных структур – первый раз за атеистические взгляды, второй – за религиозные, неся всякий раз полноту ответственности за эти ситуации. Возможно утверждать, что критика Лосского относилась не к религии как таковой, но к клерикально-церковной институции, однако он сам говорит, что отверг не только

---

<sup>1</sup> Свасьян К.А. Гете. М., 1989. С. 89.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 272.

церковь и религию, но и бытие Бога<sup>1</sup>. По его словам возвращение произошло через тридцать лет, что Лосский связывает с трагическими событиями революционных лет (смерть дочери). В его первых работах отсутствует обращение к аргументации от религиозных воззрений – он *возвращается* к христианству как убедительному основанию его интуиций. Его обоснование интуитивизма опирается на научные и философские аргументы, но сама первичная основа предпонимания свидетельствует о христианских истоках. Что опять же может истолковываться как предвзятая узость, когда аргументация убедительна христианам, но установка на убедительность всем и всяким достаточно сомнительна – такая убедительность будет слишком отвлеченной и абстрактной.

Религиозные взгляды Лосского выразительно и сжато засвидетельствованы при рассмотрении мистической интуиции. Во-первых, устраняя пантеистические тенденции сближения Абсолютного и мира, он подчеркивает, что последнее высшее начало есть начало сверхсистемное и сверхмировое. Упоминание *творения мира из ничего* как указание на принципиальную инаковость Бога и мира подводит к утверждению металогичности высшего начала: оно стоит выше системы логических определенностей. Однако в духе греческой патристики Лосский отмечает, что «именно логически необходимое мышление, если оно осуществляется со строго логической последовательностью, неизбежно выводит за пределы себя и при обзоре мировой системы обязывает к усмотрению Сверхлогического, Сверхмирового начала»<sup>2</sup>. Такого рода мышление обеспечивает очевидность и достоверность интуитивизма как учения о знании предмета в подлиннике. Хотя в начале главы о мистической интуиции Лосский пишет о присущей чувственной и интеллектуальной интуиции логической форме познаваемости предметов и выразимости их, что противопоставляется (или дополняется) металогичности усмотрения высшего начала, но все три вида интуиции обоснованы выходом за пределы себя, что становится конститутивным моментом понимания сознания как обеспечивающего трансцендирование.

В работе «Обоснование интуитивизма» (1906) открытый характер сознания обосновывается без обращения к религиозным понятиям, в работе 1938 г. понимание сознания в аспекте онтологиче-

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 43.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 260.

ского выведения за пределы тюремной камеры психических состояний рассматривается при прямом обращении к понятию «единосушие» – и это при том, что в содержательно-смысловом плане изменений нет. Лосский при рассмотрении «и самостоятельности, и спаянности воедино» не говорит о Троице, но само упоминание единосушия наводит на эту мысль: именно своеобразии неслиянного единства изоморфно не причинной координации связи субъекта с предметом внешнего мира.

Всегда возможен вопрос не утрачивают ли убедительность исходные посылки его теории знания вне христианского сознания? На мой взгляд, они утрачивают убедительность в ситуации упрощенно-механического (вульгарного) индивидуализма (атомизма), религиозная мистика предоставляет основание для его интуитивизма. При этом следует иметь в виду два момента. Во-первых, исключить широкое значение мистического как невятного и неопределенного спиритуализма, и во-вторых, принять такое понимание мистики, которое указывает на возможности выхода за пределы относительного, а следовательно, той или иной формы связи с Абсолютом. Так, когда Л. Витгенштейн говорит о мистическом как о том, что неизбежно ускользает от любого осмысленного предложения или эксплицитного правила, то полноты ради следует обратиться к цельной формулировке: «В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое»<sup>1</sup>. В определенной мере такое показывающее себя невысказываемое и есть то, что в иной традиции называют откровением. Детальное обращение к Витгенштейну уведет нас от темы статьи, но видится уместным привести два утверждения И. Михайлова, рассматривающего проблемы мистического опыта у Витгенштейна: «Таким образом, мы можем сказать, что логика отмечает последнюю границу осмысленности в языке, за которой имеются по крайней мере два обстоятельства, наполненных великой значимостью для человеческих существ: я имею в виду существование мира и собственное существование»; «Но в любом случае, чем бы это ни было, аргументы Витгенштейна достаточны для того, чтобы показать, что это не может быть основанием для выведения какого-либо знания о мире, как он есть»<sup>2</sup>. Первое высказывание подытоживает рассмотрение раннего творчества, второе – позднего. Для нашей же работы важно то понимание

---

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1994. С. 73.

<sup>2</sup> *Михайлов И.Ф.* Витгенштейн и проблема мистического опыта // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М., 1996. С. 120, 122.

мистического, которое соответствует часто приводимому тезису: «Мистическое – не то, как мир есть, а что он есть»<sup>1</sup>, что предполагает такую экспликацию: «не то, *что* мир есть, а что он *есть*», то есть имеет смысл онтологического утверждения.

Ранее утверждалось, что основания для интуитивизма Лосского предоставляет религиозная мистика, однако существенно дальнейшее уточнение специфических черт мистики. Во-первых, исключается холод логически строгих умозрений, подчеркивающих только сторону отрицания, от которых «веет ледяным дыханием отчужденности от мира, в них Сверхмировое начало предстает нашему уму не как благой Бог, а как страшная бездна Нирваны»<sup>2</sup>. Далее следует рассмотрение отличий буддистской и христианской мистики, при этом внимание акцентировано на аспекте положительного приобщения к Сверхмировому началу. При этом не важно, насколько адекватна экспликация буддизма – этот вопрос вне нашего внимания. Значимо *отграничение от безличной мистики*, которая вполне возможна и в системах христианского сознания. Безличная мистика, переносящая основание зла за пределы личного бытия, неприемлема: по Лосскому, такая мистика исходит «не из центра всех зол, не из сознания человеком своего личного греха, коренящегося в его воле, а из наблюдения периферии бытия, производных зол – болезни, смерти и всевозможных страданий, наполняющих царство психо-материального бытия»<sup>3</sup>. Таким образом снимается личная ответственность: для устранения зла необходимо бегство от мира. Лосский говорит не столько о буддизме как таковом, сколько о тех основаниях, на которых к нему обращаются европейцы: «Учения эти кажутся привлекательными лицам, склонным к позитивизму и агностицизму. Необуддисты говорят, что религия их соответствует требованиям “научности”»: в самом деле, она содержит в себе утверждение детерминизма, отрицание Личного Бога, отрицание субстанциальных начал в мире и вместе с тем отрицание личного индивидуального бессмертия»<sup>4</sup>. Он говорит о гордости, надменности и самодовольстве как главных мотивах европейских буддистов.

Большинство исследователей связывают с мистикой религиозную практику, имеющую цель непосредственного слияния с Абсолютом: мистик не принимает видимый мир на веру и открывает

---

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 71.

<sup>2</sup> *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 260–261.

<sup>3</sup> Там же. С. 265.

<sup>4</sup> Там же. С. 269.

свой путь к миру истинному, отсюда в мистике неистребимый уклон к волевому личному усилию. При том, что цель мистики – «уйти от пламени разделения» (Руми), однако Э. Панофский говорит о субъективизме мистики: для него номинализм и мистика – две крайности одного и того же<sup>1</sup>. Он обращает внимание на разрыв связи между разумом и верой, но есть еще один важный момент – акцент на единичном и индивидуальном: номинализм принимает первенство индивидуального, мистик сосредотачивает усилия на преодолении отделенности, но в обоих случаях активизированы ресурсы личного опыта. Правда далее Э. Панофский говорит о движении мистики к растворению человеческой души в Боге, что не является неизбежным моментом. Лосский принимает такой вариант мистики, в котором при снятии резких разграничительных линий, явственно сохранен момент множественной различности. Ортодоксальной формулой христианской мистики можно считать слова «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), обращая внимание на то, что в этом случае не душа растворяется в Боге, но при сохранении отдельности происходит устранение самозаконности.

При рассмотрении христианской мистики Лосский обращается и к католической, и к православной мистике, не подчеркивая различий. Но следует заметить, что особое внимание уделено такому аспекту мистического опыта, в котором культивируется пассивность и сознательное устранение воли: в этом видится особенная опасность. Логика мистической религиозности Лосского подводит к рассмотрению я как предмета мистической интуиции: «Первый проблеск знания о субстанциальности я достигается путем интеллектуальной интуиции и состоит в усмотрении второстепенного признака субстанции, именно того, что она есть *носитель* множества событий и качеств, точка объединения их»<sup>2</sup>.

Однако я как единство правил сочетания событий в единое целое сознания не схватывает онтологического уровня я. Сверхкачественная творческая сила я, ставящая я выше всех его определенных эмпирических качеств и проявлений во времени и обуславливающая свободу его открывает мистическая интуиция. В мистическом созерцании я открывается как конкретное индивидуальное существо. Мистическая религиозность Лосского предполагает не-

---

<sup>1</sup> Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. К., 1992. С. 57.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 284.

устранимую конкретность индивидуального – однако «своеобразие я заключается не в его изолированном бытии, а в его индивидуальном целостномприятии всего мира с Богом во главе и призвании к своеобразному аспекту соборного творчества»<sup>1</sup>.

Понимание соборного творчества не раскрыто, в качестве синонимичного выражения упоминается пребывание в Царстве Божием, чему противопоставлено себялюбие как основание нахождения в психо-материальном царстве, характеризующееся сосредоточением внимания на отдельных разрозненных переживаниях, страстях, интересах. Для выявления такой «яйности» Лосский обращается к выразительным формулировкам П. Флоренского: «все оказывается свободным во мне и вне меня, – все, кроме меня самого»<sup>2</sup>.

Главная опасность индивидуалистической «яйности» – это падание в стихию пассивности, когда не «я делаю», а «со мною делается», не «я живу», а «со мною происходит». Завершающим действием мистической интуиции становится усмотрение такого аспекта бытия, который невыразим в понятиях и в каждом данном случае может быть только обозначен именем собственным и собственным деянием. Именно этот момент подчеркивает в своей христианской концепции личности сын Николая Онуфриевича – известный православный богослов на Западе В. Н. Лосский: «“Личное” может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: “Это – Моцарт” или “Это – Рембрандт”, то каждый раз оказываемся в той “сфере личного”, которой нигде не найти эквивалента»<sup>3</sup>.

Интуитивизм как трансцендирование замкнутости при нерастворимости индивидуального владеет неистребимой очевидностью для сознания, конституированного по принципу нераздельной неслиянности, причем это конституирование имеет первичный характер – это онтологическое, бытийственно-экзистенциальное общение, понимаемое не как обмен тем, что имеем, но как питание другого тем, что мы есть. Особенность такого типа мистической религиозности может быть названа связью самоотдачи по типу «Я – Твой» в противовес связи растворения «Я – это Ты».

---

<sup>1</sup> Там же. С. 284.

<sup>2</sup> Там же. С. 285.

<sup>3</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословие. М., 2003. С. 150.

## ВКЛАД Н. О. ЛОССКОГО В РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В СЛОВАКИИ<sup>1</sup>

### *Введение*

Русский философ Н. О. Лосский (1870–1965) сыграл в истории философии в Словакии значительную роль. Хотя он прожил в Словакии всего лишь три года во время Второй мировой войны, он сумел оказать на развитие философского мышления в Словакии непреходящее влияние. Исключительная личность и заслуженный авторитет Лосского, но прежде всего свойственный ему способ философского мышления стимулировали традицию ноэтической философии в Словакии. Он привнес совершенно новый подход в теорию познания – интуитивно-реалистический, чем не только обогатил эту традицию, но и инициировал глубокие обсуждения и философские споры, привлекая внимание интеллектуальных кругов словацкого общества.

Философские дискуссии в области гносеологии, начатые Лосским, имели целый ряд причин, и некоторые из них будут описаны в данной статье. Однако сначала следует привести несколько интересных фактов, касающихся деятельности Лосского в Словакии.

### *Прибытие Лосского в Словакию*

Лосский приехал в Братиславу в возрасте 72 лет, после почти двух десятилетий проживания в Праге. Это было в начале апреля 1942 г., когда ему удалось получить разрешение президента Словакии Йозефа Тисо (Jozef Tiso) (священника и доктора теологии)<sup>2</sup> занять должность профессора философии в Словацком университете. Как же это произошло?

Еще во время пребывания в Праге Лосский познакомился в 1940 г. (вместе со своим другом И. И. Лапшиным) со словацким католическим священником восточного обряда Яном Келльнером (Ján Kellner), который был отправлен из Словакии в Прагу после смерти священника Штротмана (Štrotman). Келльнер был русофилом, он восхищался русской культурой и интересовался философи-

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках гранта VEGA 1/0061/14.

<sup>2</sup> *Losskij N.O. Spomienky na bratislavské roky // Filozofia. Roč. 51 (1996), n. 10. С. 715–721* (Перевод Яна Коморовского (Ján Komorovský) из: *Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968. С. 281–293*).

ей. Лосский часто объяснял ему гносеологию Канта и его трансцендентально-логический идеализм, проблемы логицизма и психологизма в теории познания и тому подобное.

После того, как Келльнер был вынужден из-за нацистов вернуться в Словакию, он в Братиславе в университете говорил о Лосском как о благородном человеке и великом философе, предлагая пригласить его в университет. В то время в университете была вакантная должность профессора философии, потому что чешским профессорам, которые там преподавали, пришлось уйти в отставку. Один из них был профессор Йозеф Тврды (Josef Tvrđý), который читал лекции по философии (нацисты его арестовали и отправили в концентрационный лагерь). Читать лекции по философии было поручено профессору психологии А. Юровскому (A. Jurovský), который этому не был особо доволен. С идеей Келльнера – пригласить проф. Лосского – согласился проф. Юрай Райец (J. Rajec), неотомист, который преподавал философию права. Он знал чиновников Словацкой Республики и был знаком с президентом, которому и предложил пригласить Лосского. Через год президент утвердил приглашение Лосского преподавать на кафедре философии.

#### *Деятельность Лосского в Словацком университете*

После прибытия в Братиславу Лосский заявил, что в течение первого года он будет читать лекции в Словацком университете<sup>1</sup> по-чешски, а потом – по-словацки. Но в действительности уже во втором семестре он перешел на словацкий язык.

В летнем семестре 1941/1942 учебного года он читал лекции по курсам «Логика» (3 часа в неделю) и «Философия Вл. Соловьева и его последователей» (2 часа в неделю). В рамках философского семинария он вел курс «Чтение и анализ произведения Д. Юма “Исследование о человеческом разумении”» (2 часа в неделю).

В зимнем семестре 1942/1943 учебного года он читал лекции по курсам «Логика: теория рассуждений» (2 часа в неделю), «История Нового времени: от Декарта до Бэкона» (2 часа в неделю) и «Этика» (1 час в неделю). В рамках философского семинария он вел курс «Чтение и анализ “Критики чистого разума” Канта» (2 часа в неделю). В летнем семестре 1942/1943 учебного года Лосский читал лекции по курсам «Философия Киреевского, Хомякова и их последователей» (2 часа в неделю), «История Нового времени: продолже-

---

<sup>1</sup> Университет Коменского в Братиславе в 1939–1954 гг. назывался Словацким университетом.

ние» (2 часа в неделю) и «Конкретные этические проблемы» (1 час в неделю). В рамках философского семинария он вел курс «Чтение и анализ произведения Канта “Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика”» (2 часа в неделю).

В 1943/1944 учебном году в зимнем семестре Лосский читал лекции по курсам «История греческой философии» (3 часа в неделю), «Философия Достоевского» (2 часа в неделю) и «Философская проблематика в произведении Вл. Гоппе “Природные и духовные основы мира и жизни”» (2 часа в неделю)<sup>1</sup>, а в летнем семестре – по курсам «История греческой философии от Сократа» (3 часа в неделю) и «Философия личности Достоевского» (2 часа в неделю). В рамках философского семинария он вел курс «Чтение и анализ произведения Ф. Крейчиго: Позитивная критика» (2 часа в неделю)<sup>2</sup>.

В зимнем семестре 1944/1945 учебного года Лосский читал лекции по курсам «Метафизический идеализм после Канта» (3 часа в неделю) и «Философия красоты (эстетика)» (2 часа в неделю). В рамках философского семинария он вел курс «Основные проблемы философии» (2 часа в неделю). Названия лекций летнего семестра 1944/1945 учебного года в архиве университета не записаны, но из «Воспоминаний» Лосского мы знаем, что он преподавал до конца этого семестра. Из приведенного списка курсов мы можем видеть, как много философских дисциплин Лосский преподавал и как широки были его философские познания.

Интересно добавить, что в 1942/1943 учебном году Лосский стал директором философского семинария, а его помощником по администрации стал ассистент Йозеф Диешка (Jozef Dieška).

Йозеф Диешка был доктором философии (который получил также богословское образование в Католическом институте) и работал в университете до прихода Лосского, заведующим библиотекой философского семинария. В принципе, он был когда-то студентом чешского профессора философии Йозефа Тврдого<sup>3</sup>, который преподавал в университете еще во время первой Чехословацкой Республики и ознакомил своих студентов с критическим реализмом.

---

<sup>1</sup> Владимир Гоппе (Vladimír Hoppé) (1882–1931) – чешский профессор философии в Брне, который соединял философию и христианскую религию. С Лосским они были лично знакомы.

<sup>2</sup> Франтишек Крейчи (František Krejčí) (1858–1934) – чешский психолог и философ в университете в Праге.

<sup>3</sup> Профессору Тврдому пришлось не только покинуть университет, но он был отправлен в концентрационный лагерь в Маутхаузене, где и умер в начале 1942 г.

Йозеф Диешка, как бывший студент Тврдого<sup>1</sup>, был также критическим реалистом, но под влиянием Лосского перешел на сторону его интуитивного реализма, который очень пропагандировал. Диешка сделал также перевод некоторых работ Лосского на словацкий язык. Наиболее значительными были: «Условия абсолютного добра: Основы этики» (1944), «Абсолютный критерий истины» (1946) и «Достоевский и его христианское мировоззрение» (1946).<sup>2</sup>

Следует еще раз напомнить, что в связи с активной ролью Лосского в университете и в связи с его книгами и статьями на страницах разных философских журналов начался интересный философский спор. Это был спор сторонников его интуитивного реализма, с одной стороны, и сторонников критического реализма, с другой. Именно эта дискуссия сыграла в развитии философского мышления в Словакии положительную роль. В течение этой дискуссии сформировалось целое поколение словацких профессиональных философов, которые под влиянием традиции европейской философии развивали свою философию, сосредоточенную прежде всего на решении гносеологических проблем. В этом сказалось влияние Лосского, уделявшего особое внимание теории познания и считавшего, что гносеология – это «необходимый отправной пункт всего философского исследования»<sup>3</sup>.

#### *Тезисы теории интуитивизма, вызвавшие дискуссии в Словакии*

Я не буду заниматься анализом философии интуитивизма Лосского, которая хорошо известна. Я остановлюсь только на тех тезисах его теории познания, которые вызвали бурные дебаты и споры в Словакии.

Прежде всего, философские споры были инициированы утверждением Лосского, основополагающим в его концепции интуитивизма, что познаваемый объект, даже если он составляет часть внешнего мира, входит в сознание познающего субъекта таким, ка-

---

<sup>1</sup> Студентом Тврдого был также Светоплук Штур (Svätopluk Štúr) (1901–1981), позднее профессор в университете, который тоже стоял на позиции критического реализма, но преподавал в университете после войны и в нозтический спор не входил.

<sup>2</sup> См.: *Losskij N.O. Podmienky dokonalého dobra: Základy etiky*. Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská, 1944; *Losskij N.O. Absolútne kritérium pravdy*. Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská, 1946; *Losskij N.O. Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Turčiansky sv. Martin: Tranoscius, 1946.

<sup>3</sup> *Lossky N. L'intuition, la matière et la vie*. Paris: Librairie de Félix Alcan, 1928. P. 3.

ким он является на самом деле, в оригинале, и что, будучи включенным в сознание познающего субъекта, он существует независимо от субъекта познания<sup>1</sup>. Другими словами, познаваемый предмет внешнего мира становится имманентным сознанию, но остается трансцендентным субъекту познания.

Определение интуиции, данное Лосским, предполагающее возможность непосредственного созерцания предмета познающим субъектом, или непосредственного имени в виду предмета в подлиннике (а не посредством копии, символа, конструкции), также стало предметом дискуссий.

Широко обсуждались и такие положения Лосского, как учение о трех видах опыта: чувственного, интеллектуального и мистического, представление о мире как органическом целом, понимание индивидуального человеческого «Я» как сверхвременного и сверхпространственного бытия, тесно связанного с миром как целым.

Наконец, в контексте философских дискуссий в Словакии нужно отметить еще один важный момент в теории познания Лосского, а именно отрицание причинно-следственных связей в смысле влияния объекта на субъект и обратно. Конечно, утверждая, что между субъектом и объектом познания не существует причинно-следственной связи, Лосский не отрицает наличие других причинных связей, таких как влияние объектов друг на друга, взаимосвязь всех существ и т. д. Однако, если согласиться с тем, что между субъектом и объектом нет никакой причинно-следственной связи и что содержание нашего созерцания не является результатом деятельности субъекта, то возникает вопрос, в каком вообще отношении между собой находятся субъект и объект и в чем заключается роль объекта и субъекта в познании. Проблематичным также выглядит в этом случае утверждение Лосского, что субъект способен непосредственно созерцать любой вид бытия, существующего в мире, даже психическую жизнь других субъектов<sup>2</sup>.

*Дискуссия между сторонниками  
интуитивного и критического реализма*

Позиция интуитивного реализма оспаривалась главным образом сторонниками критического реализма, одни из которых был словацкий философ Игорь Грушовски (Igor Hrušovský) (1907–1978).

---

<sup>1</sup> *Losskij N.O.* Filozofia intuitivizmu. Poprad: Christiania, 2000. С. 31.

<sup>2</sup> *Losskij N.O.* Absolútne kritérium pravdy. Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská, 1946. С. 67.

Грушовски в начале своего творчества не был критическим реалистом, он был в то время сторонником неопозитивизма Венского кружка.

Что было главным импульсом, который вызвал споры между приверженцами этих двух форм реализма? В 1944 г. Лосский опубликовал статью под названием «Критика ноэтики Карнапа с точки зрения идеала познания»<sup>1</sup>, в которой он остро критиковал позицию Карнапа, хотя Венский кружок в то время уже не существовал<sup>2</sup>. Идеал познания, по Лосскому, можно достичь только на основе интуитивного реализма. Лосский критикует Карнапа главным образом за то, что он считал свою теорию «нейтральной» по отношению к реализму и идеализму, потому что она строится на основе отождествления предмета и понятия. Это отождествление, согласно Карнапу, является не субстанциальным, а функциональным.

Лосский утверждает, что концепция Карнапа «нейтральна» только в том смысле, что она действительно не касается вопроса об метафизической реальности, хотя Карнап как раз и воюет с метафизикой как наукой о трансцендентной действительности. При этом под метафизикой он понимает попытку создать науку о реальности, не зависящей от познающего субъекта, а это, по его мнению, невозможно. Все, что имманентно сознанию, – это субъективное психическое состояние познающего субъекта. Ноэтический базис – это психическое переживание субъекта, и если метафизическое познание строить на этом базисе, то тогда неминуемо возникнет угроза солипсизма. С этим Лосский не мог согласиться. Замечания Карнапа против метафизики, по его мнению, не касаются обоснования метафизики при помощи интуитивизма<sup>3</sup>. Далее Лосский показывает, в чем суть этого интуитивизма, объясняет свою концепцию «идеал-реализма», показывает, какова природа «субстанциальных деятелей» и в чем заключается их роль в познании, уточняет, почему его теорию можно понимать как «универсальный эмпиризм» и так далее.

В том же году, когда Лосский написал эту статью, была опубликована работа его ассистента Диешки под названием «Критиче-

---

<sup>1</sup> *Losskij N.O. Kritika noetiky R. Carnapa s hľadiska ideálu poznania // Filozofický zborník. Roč. V, n. 3. Martin: Matica slovenská, 1944. С. 98–136.*

<sup>2</sup> Венский кружок после аннексии Австрии рассыпался, и его представители эмигрировали в Америку.

<sup>3</sup> *Losskij N.O. Kritika noetiky R. Carnapa s hľadiska ideálu poznania // Filozofický zborník. Roč. V, n. 3. Martin: Matica slovenská, 1944. С. 118.*

ский, или интуитивный, реализм»<sup>1</sup>, в которой он четко заявил, что является сторонником интуитивного реализма Лосского.

Таким образом, открылось пространство для спора, который продолжался даже после войны, когда Лосский уже уехал в Париж<sup>2</sup>. Главным критиком Лосского стал Грушовски. Добавим, что ни Лосский, ни Диешка в своих статьях о Грушовском не упоминали, Диешка только перечислил некоторые из его работ в библиографии. Грушовски же, вероятно, чувствуя себя обязанным ответить, выступил против обоих в небольшой брошюре «Критика интуитивного реализма»<sup>3</sup>, защищая позицию критического реализма<sup>4</sup>.

Основное содержание дискуссии обуславливается раскрытием двух основных вопросов: о природе знания и о структуре сознания.

И. Грушовски, который был бескомпромиссным критиком нотики Лосского, сходил с ним в том, что не сомневался в существовании внешнего мира и реальных объектов, из которых он состоит. Грушовски, как и Лосский, признавал существование независимой реальности, но исключал возможность (прямо или косвенно) познавать онтологическую сущность объектов внешнего мира. Кроме того, он не допускал возможность познания предметов в оригинале, непосредственно, и считал, что они познаются субъектом опосредованно, с учетом его анатомических, физиологических, психологических и других характеристик. В результате, утверждал Грушовски, наше знание всегда относительно, а не абсолютно. Между внешним миром и субъектом познания существует непреодолимый барьер. Мы можем непосредственно познавать только свои чувственные ощущения, то, что является субъективным образом объективной реальности.

Грушовски отвергал также учение Лосского о разных видах опыта, доказывая, что речь может идти только об одном, эмпириче-

---

<sup>1</sup> *Dieška J. Kritický či intuitívny realizmus. Bratislava, 1944.*

<sup>2</sup> См. также: *Dieška J. Problém noetického realizmu v Leninovom diele Materializmus a empiriokriticizmus // Filozofický zborník. Roč. VI–VII, n. 2–3. Martin: Matica slovenská, 1947. С. 1–53 (Перепечатка: Organon F. 1996. Roč. 3, n 2. С. 141–180).*

<sup>3</sup> *Hrušovský I. Kritika intuitívneho realizmu. (Príspevok k teórii poznania). Trnava: Fr. Urbánek a spol., 1945. Позднее он написал тоже критическую статью: Hrušovský I. Losského teória pravdy // Philosophica Slovaca I. Bratislava, 1946. С. 204–213.*

<sup>4</sup> См. подр.: *Hrušovský I. Kritika intuitívneho realizmu (Príspevok k teórii poznania). С. 10–11. В принципе, Грушовски несколько раз менял свою идейную позицию: от позитивизма к структурализму (и критическому реализму) и, наконец, к марксизму.*

ском, опыте, который позволяет нам все более и более познавать и лучше понимать реальные предметы и их отношения друг к другу, не постигая их существо. Таким образом, не существует аподиктических доказательств, как думал Лосский, но только эмпирические, гипотетические, приблизительные.

Брошюра Грушовского была опубликована в конце войны, в 1945 г., когда Лосский практически прекратил свою деятельность в Словакии. Но перед отъездом Лосский успел написать короткую статью под названием «Ответ доктору Грушовскому на его “Критику интуитивного реализма”», которая была опубликована еще в том же 1945 г.<sup>1</sup>.

В этой статье Лосский защищал положения своей теории, а критику Грушовского не принял ни в одном пункте. «Критика, которую Грушовски поднял против интуитивного реализма, меня ничему не научила, – писал Лосский в конце статьи, – даже не дала импульс, чтобы уточнить и более четко сформулировать мое учение, так как возражения Грушовского стреляют мимо цели. Это может быть объяснено тем, что д-р Грушовски считает своего соперника глупым, который, работая над своей теорией более чем сорок лет, не продумал даже наиболее фундаментальные вопросы ноэтики»<sup>2</sup>.

Точно так же на своей позиции остался Грушовски. Спор с последователями Лосского еще продолжался долгое время после войны, но он больше касался только Грушовского, Лосский в нем уже не участвовал. Странников Лосского в Словакии было немного, но все-таки они были. Кроме Диешки, следует отметить П. Гулу (P. Gula), Й. Папина (J. Papin), а также М. Хладного-Ганоша (M. Chladný-Hanoš).

Социолог Петер Гула защищал позиции Лосского в ряде исследований и работ. Можно вспомнить, к примеру, статью «К ноэтической и методологической ориентации нашей науки», в которой Петер Гула с удовлетворением отметил, что философия Лосского позволяет обосновать правомерность метафизики, в то время как карнапизм отрицает ее как ненаучную<sup>3</sup>.

В то время в Словакии доминировала религиозная философия, так что Грушовского, которого считали атеистом, довольно часто

---

<sup>1</sup> См. перепечатку этой работы: *Losskij N.O. Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu* // *Organon F.* 1996. Roč. 3, n. 1. С. 57–61.

<sup>2</sup> Там же. С. 61.

<sup>3</sup> См.: *Gula P. K noetickej a metodologickej orientácii našej vedy* // *Slovák.* XXVI, 27 и 29. II. 1944.

подвергали критике, и особенно последователи Лосского. Непримирым критиком был Диешка<sup>1</sup>. Его книга, о которой уже упоминалось, «Критический, или интуитивный, реализм» получила позитивные рецензии. Один из рецензентов, неотомист Максимилиан Хладны-Ганош, писал, что «ноэтические взгляды интуитивного реализма совсем и полностью его убедили. А критика Грушовского... напротив, совершенно неэффективна»<sup>2</sup>.

Подводя итог, зададимся вопросом, чем же Лосский способствовал развитию философской мысли в Словакии? Наверное, не только тем, что его взгляды вызвали споры. Наверное, самое оригинальное, чем он обогатил философию, это его основная ноэтическая идея, а именно, что предмет познается в оригинале. Раньше ничего подобного никто в Словакии не утверждал.

Кроме того, немалая заслуга Лосского состоит и в том, что в рамках своего варианта интуитивизма он оказался способен объединить религиозные и философские идеи и тем самым сумел привлечь к себе сторонников. Исключительное значение интуитивизму придавала как раз в то время христианская теология.

Можно добавить, что в Словакии философия Лосского оказалась востребованной и потому, что поддерживала религиозную веру. Некоторые исследователи, писавшие о Лосском, подчеркивали христианско-богословскую ориентацию его философии, ведущую к Богу. Так, Диешка в рецензии на книгу Лосского «Условия абсолютного добра» писал следующее: «Философия и этика Лосского имеют лучшие предпосылки для того, чтобы на переработанной философской, интеллектуальной, опытной основе восстановить... презираемое христианство... В этом большое значение этой работы Лосского и для нашего духовно-нравственного возрождения. Словацкая культура выросла на почве христианства, наше духовное и нравственное развитие... не может быть полностью отчужденным таким принципам, которые являются постоянными и поэтому всегда актуальными, прогрессивными и жизнеспособными. Этика Лосского со времени ее появления в нашей философской литературе уже

---

<sup>1</sup> См.: *Dieška J.* Niekoľko poznámok k diskusii o noetický realizmus u nás // Filozofický zborník. Roč. VI–VII, n. 1. Martin: Matica slovenská, 1946. С. 56.

<sup>2</sup> См. рецензию: *Chladný-Hanoš M.* PhDr. Jozef Dieška: Kritický či intuitívny realizmus // Filozofický zborník. Roč. VI–VII, n. 1. Martin: Matica slovenská, 1946. С. 74.

выполнила свою миссию во многих аспектах. Можно предположить, что выполнит еще больше»<sup>1</sup>.

*Отъезд Лосского из Словакии,  
постепенное исчезновение споров и новая рецепция*

После войны Лосский хотел уехать и поселиться с кем-либо из своих сыновей. Прошение об отставке он подал в Министерство заранее – за год, согласно договору, но разрешение не получил. После смерти жены в 1943 г.<sup>2</sup> Лосский переживает глубокую скорбь и одиночество. Поскольку разрешение уехать к сыновьям в Париж он не получил (так как ему не дали загранпаспорт), Лосский после окончания летнего семестра отправился в Прагу, где в конце концов благодаря усилиям чешского министра Рыбка ему выдали паспорт, и он с помощью французского посла вылетел в Париж на французском аэроплане.

После отъезда Лосского философские дискуссии о критическом и интуитивном реализме продолжались еще некоторое время<sup>3</sup>, но после установления в Словакии социализма в 1948 г. труды Лосского были запрещены. В рамках историко-философских исследований интуитивизмом Лосского (особенно с целью критики исходя из марксистских позиций) некоторые авторы еще занимались, но интенсивная и свободная рецепция работ Лосского произошла только после 1989 г. В начале XXI в. стали издавать и переводы некоторых его работ<sup>4</sup>.

*Заключение*

Оценить деятельность Лосского в Словакии, а именно его вклад в развитие словацкой философии, нелегко – это задача, которая еще требует своего решения. Сейчас понятно, что оценивать философию

---

<sup>1</sup> -р.- Nikolaj O. Losskij: Podmienky dokonalého dobra. Recenzia // Filozofický zborník. Roč. VI–VII, n. 2–3. Martin: Matica slovenská, 1946, С. 187. (Диешка подписался акрониним).

<sup>2</sup> Она похоронена в протестантском кладбище в Братиславе.

<sup>3</sup> См.: *Hatala Š. Absolútne kritérium pravdy (Zásadné stanovisko k intuitívnemu realizmu N. O. Losského)* // *Verbum*. II (1947), n. 3. С. 160–165.

<sup>4</sup> Напр.: *Losskij N.O. Filozofia intuitivizmu*. Poprad: Christiania, 2000; *Losskij N.O. O mystickej intuícii*. Poprad: Mornár a syn, 2004; *Losskij N.O. Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov, 2009. Из чешских переводов: *Losskij N.O. Dějiny ruské filosofie*. Velehrad: Refugium Velehrad–Roma, 2004; *Losskij N.O. Nauka o reinkarnaci*. Velehrad: Refugium Velehrad–Roma, 2004.

скую деятельность Лосского можно по-разному – в зависимости от того, какие философские проблемы считать актуальными и на какие аспекты философии Лосского обращать внимание.

В настоящее время многие исследователи, например Й. Боднар (J. Bodnár), А. Копчок (A. Kopčok), Т. Мунз (T. Münz), подчеркивают важность усилий Лосского, направленных на преодоление субъективизма и агностицизма, хотя в теории познания они с ним не согласны. Они называют учение Лосского вдохновляющим, даже современным и ставят его в один ряд с философскими системами английского неореализма, органицизма и т. п. Кроме того, говорят о ценности идеи Лосского о мире как органическом целом, которая одинаково важна как для философии, так и для науки.

Боднар в этой связи пишет, что хотя интуитивизм Лосского не был способен теоретически объяснить сложную структуру «системы сознания» и дифференцированные связи в процессе познания, но его инициативы по преодолению агностицизма, субъективизма в теории познания являются очень перспективными и побуждают к новым исследованиям в этой области<sup>1</sup>.

Лично я считаю, что должны быть оценены и усилия Лосского по преодолению дуалистической субстанциальной метафизики и связанной с ней теории познания. Кроме того, заслуживает одобрения и разработанная Лосским аксиологическая концепция теонормной этики любви, которую он представил в Словакии в работе «Условия абсолютного добра: Основы этики»<sup>2</sup>. Что касается теории познания Лосского, то мне кажется, что в некоторых аспектах она расходится с его спекулятивной метафизикой, но тем не менее позволяет, по крайней мере, поставить важные вопросы, чтобы самостоятельно искать на них ответы.

Как и всех великих мыслителей, Лосского не могла обойти стороной критика. В Словакии ее начал Грушовски, но критические

---

<sup>1</sup> *Bodnár J.* Intuitívny realizmus na Slovensku (O tvorbe J. Diešku a N. O. Losského) // *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí* / K. Kollár, A. Kopčok, T. Pichler (eds.). Bratislava: Infopress, 1998. С. 80.

<sup>2</sup> Об этических и аксиологических вопросах у Лосского см.: *Plašienková Z.*: *Problematika hodnôt a slobody v axiologicko-etických názoroch N. O. Losského* // *Acta Moralia Tyrnaviensia* 1. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2006. С. 127–136; *Plašienková Z.* Axiologicko-etická dimenzia Losského intuitívneho realizmu // *Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej filozofie* / Z. Plašienková, E. Lalíková (eds.). Bratislava: Iris, 2007. С. 345–354; *Plašienková Z.* *Východiská a základné problémy etickej koncepcie Nikolaja Onufrieviča Losského* // *Etika na Slovensku* (19. storočie a 1. polovica 20. storočia) / V. Gluchman (ed.). Prešov: Prešovská univerzita, 2012. С. 107–120.

замечания высказывались также и со стороны некоторых католически ориентированных авторов, которые не принимали, например, предложенную Лосским концепцию перевоплощения.

Несомненно, что интерес к идеям Лосского в Словакии сохранится и в будущем, потому что оказанное им влияние на словацкую философию было довольно сильным. А оценка правильности или неправильности целостной философской системы Лосского требует уважения к истине, а не к идеологической или политической конъюнктуре.

*Н. В. Шелковая*

## ЭРОТОЛОГИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

История всех цивилизаций пронизана двумя ведущими интенциями: *борьбой за власть*, ведущей к неисчислимым жертвам, страданиям и смертям (войнам, революциям, политическим переворотам), и всепроникающим, всемижаждуемым с неизменной силой *стремлением к любви*. Танатос и Эрос. Причем воля к власти имеет не только социальный, но и экзистенциальный аспект: как воля к власти мужчины над женщиной и женщины над мужчиной, скрепление этих волей, ведущее к трагедиям, о чем прекрасно писал Ф. Тютчев:

Любовь, любовь – гласит преданье –  
Союз души с душой родной –  
*Их съединенье, сочетанье,*  
И роковое *их* слиянье,  
И... поединок роковой... (курсив мой. – *Н.Ш.*).

И любовь, снедаемая муками ревности или страстью, порождает страдание, ненависть и... смерть. Более того, как смерть «живет» в жизни, так страдание, боль «живет» в радости и любви как «страдость» и «люболю» (М. Н. Эпштейн). Однако, хотя любовь изначально заложена, по меткому наблюдению Эпштейна, в самом слове – «человек», если использовать для его написания кириллицу и латиницу<sup>1</sup>, т. е. является изначальным, глубинным, сущностным свойством человека, хотя описание и осмысление феномена любви велось поэтами, прозаиками и философами всех времен и народов,

---

<sup>1</sup> *Эпштейн М. Sola amore: любовь в пяти измерениях. М., 2011. С. 8.*

сам феномен не являлся до недавнего времени предметом специальной науки – эротологии, основные методологические принципы которой были сформулированы Эпштейном<sup>1</sup>.

Интересно, что своеобразным «духовным отцом» основателя эротологии как науки, Эпштейна, был замечательный и любимый им русский религиозный философ-персоналист, стоящий у истоков экзистенциализма, с потрясающей глубиной и экспрессией осмысливавший проблему эроса и пола, Николай Бердяев. И мною любимым, прибавлю я, до тех пор, пока... Пока я не читалась в его тексты и не увидела в них то... что я увидела и почувствовала в текстах Бердяева, посвященных проблеме эроса, и будет предметом данной статьи об эротологии Бердяева.

В своем «Самопознании», начиная размышления об эросе, Бердяев выводит в качестве источника эроса *тоску*: тоска по утраченной в акте грехопадения целостности, обретаемая при соединении полов, тоска по вечности, расколотой в земном мире на бесконечное число «осколков», тоска по Богу... Почему именно тоска, по мнению Бердяева, является источником эроса? Ответ на этот и другие вопросы, возникающие в ходе в-хождения в Бердяева через его тексты, на мой взгляд, коренятся в том, в кого мы входим, кто «рождает» *свое* ино-бытие – эти тексты, отражающие мирочувствие автора, в данном случае – тоску. Почему же тоскует Бердяев?

В том же «Самопознании» Бердяев буквально подчеркивает, акцентирует внимание читателя на том, что он – изначально, с рождения, одинок и вне-мирен, не укоренен в род человеческий, не чувствует своего родства с род-ителями<sup>2</sup>, связи с кем-либо или чем-либо в силу изначально присущего ему и *ничем* неискоренимого свободо-любия. При этом, как следует из текста, он чувствует свою Бого-оставленность<sup>3</sup> и это мучает его, вызывает тоску по соединению с Богом, вечностью. И способом соединения с Богом является, на его взгляд, любовь, причем, не физическая любовь, Афродита Земная, а мистическая любовь мужчины и женщины, Афродита Небесная.

---

<sup>1</sup> См.: Эпштейн М. Sola amore: любовь в пяти измерениях. М., 2011; Эпштейн М. Эротология // Артемьева Т.А., Смирнов И.П., Тропп Э.А., Тульчинский Г.Л., Эпштейн М.Н. Проективный философский словарь. 2002. URL: [terme.ru/dictionary/951/word/yerotologija](http://terme.ru/dictionary/951/word/yerotologija)

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 11.

<sup>3</sup> Там же. С. 45.

Эротология Бердяева – это эротология мистической любви, которую он противопоставляет, и противопоставляет иногда в очень резких, непримиримых тонах, физиологической любви, «родовой любви». В этом экстатическом противопоставлении проявляется его бунтарский дух, на что он также обращает особое внимание в «Самопознании»<sup>1</sup>. «Любовь так искажена, профанирована и опошлена в падшей человеческой жизни, – пишет Бердяев в 1949 г., но сегодня это звучит еще более злобо-дневно (увы, злобо, но не добро-дневно...), – что стало почти невозможно произносить слова любви, нужно найти новые слова»<sup>2</sup>. И он ищет новые слова и образы любви.

Но... новые слова и образы любви Бердяев черпает из резкого противопоставления и *размежевания* эроса и секса. Не в о-духотворении секса, а в «уходе» (или «побеге») от него философ видит подлинно человеческую, божественную любовь. «В самом сексуальном акте, – говорит он в «Самопознании», – нет *ничего* индивидуального, личного, он объединяет человека со всем животным миром. Пол безлик, не видит лица»<sup>3</sup>. Да, человек продолжает свой род таким же способом физиологически, как и животные, но... (это извечное «но», являющееся часто ключевым в человеческой психологии и жизни) в человеке помимо физиологии, тела, существует и душа, дух. И в *истинно человеческом сексе* – эросе происходит соединение *не столько* физическое, сколько душевно-духовное, то соединение, о котором Бог говорил в своем первом (т. е. *самом важном!*) благословении «Плодитесь и размножайтесь» (Бт. 1: 28). Т. е. *истинно человеческий секс – не просто физиологическое продолжение рода, а богоблагословенный акт творения жизни*. Об этом очень хорошо, на мой взгляд, говорит Бхагван Шри Раджниш: «Если жизнь не священна, то и секс не священен. Если жизнь священна, то и секс священен. Да, секс может стать любовью, а любовь – молитвой. Когда секс станет молитвой, мы придем домой»<sup>4</sup>. *Когда секс станет молитвой... мы придем домой*. Да, секс падшего, грешного человека трудно соединить с молитвой. Почему? Потому, что мы – не Дома, мы скитаемся в без-домье бытия, потеряли свой «Дом в Боге» в акте грехо-падения, доходящего сегодня уже до «Бого-убегания» в паническом страхе увидеть свое истинное, часто

---

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

<sup>3</sup> Там же. С. 70.

<sup>4</sup> *Бхагван Шри Раджниш*. Белый лотос. М., 2005.

звере-подобное лицо. Но внутри самого звере-подобного человека живет Божинка и она вызывает мучительное чувство тоски, тоски по соединению с Богом, тоски по возвращению к себе Бого-подобному, тоску по любви и сексу как молитве... «Вспоминайте о Господе, прикасаясь друг к другу», – взывает Эпштейн<sup>1</sup>. (Может, тоска Бердяева была вызвана его неспособностью к *такому* сексу и одновременно подсознательному пронзительному стремлению к нему?)

Бердяев, как он сам неоднократно подчеркивает, – певец свободы и творчества. Но творчество видится им, прежде всего, в ментальном и мистическом планах. И хотя он выделяет особо то, что «творческая энергия имеет связь с оргийностью пола» и что «оргийность пола есть положительная творческая энергия»<sup>2</sup>, к творчеству жизни – зачатию и рождению детей – относится крайне негативно, видя в этом лишь животное вос-производство смерти, ибо все, что рождается – умирает. «Сексуальный акт, – пишет он, – закрепляет плохую бесконечность, бесконечную смену рождения и смерти. Рождающий умирает и рождает смертное»<sup>3</sup>. (Интересно в связи с этим заметить, что эту теорию он воплощал на практике в своей жизни в платонической любви к своей жене).

Тоске по самому высокому, богоподобному творческому акту – творению жизни, Бого-подобной жизни – *творению детей* он противопоставляет тоску по мистической любви, тоски по соединению с Богом через исключительно духовный мистический экстаз полов. Да, с точки зрения сексологии и медицины, *зачатие детей* происходит через физиологическое соединение полов. Но здесь в человеке видится только его «животная физиология», ведь зачинают детей своих и звери, и птицы, и рыбы. Эротология говорит о *творении детей* – духовно-душевно-физиологическом, богоблагословенном (с молитвой экстатической благодарности Богу!) творческом акте, в который вкладываются все силы духа, души и тела человека и который ведет не к опустошенному физиологическому состоянию, о чем говорит практика и сексология, не к разъединенности и отчужденности соединившихся, расколотости и обезличиванию личности, о чем говорит Бердяев<sup>4</sup>, а к про-свет-лению, о чем повествуют вос-

---

<sup>1</sup> Эпштейн М. Sola amore: любовь в пяти измерениях... С. 340.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 415.

<sup>3</sup> Там же. С. 410.

<sup>4</sup> Там же. С. 409, 410.

точные психотехники<sup>1</sup>, к достижению состояния духовно-душевно-физиологической целостности, выражаемому в религиях понятиями «блаженства», «мокши», «нирваны» и т. д. Другое дело, что *такой* секс – величайшая редкость, но это лишь печальное про-явление величайшей редкости истинно человеческой любви и секса (о таком духовно-душевно-физическом слиянии в истинно человеческом сексе прекрасно пишет Эпштейн в книге «Sola amore»<sup>2</sup>). Не является ли «обрушивание» Бердяевым своего гнева и обличений на секс в данном контексте повторением, возможно, бессознательным, того церковного видения в сексе лишь греха, который он сам же обличает? Ведь сам же он говорит, что «моральный пафос деторождения, брезгливо презирающий сексуальный акт по существу лицемерный... Если божественно деторождение, то божествен и акт, от которого оно зависит. В этом был свято прав Розанов»<sup>3</sup>.

Бердяев прав, что сексуальная энергия является источником не только продолжения рода, но и творчества, об этом много говорил Фрейд, а до Фрейда – в восточной философии, где кундалини (сексуальную энергию) рассматривали как «огонек», зажигающий «бикфордов шнур» всех чакр и раскрывающий высшую чакру – чакру духа человеческого – сахасрау<sup>4</sup>. Но с точкой зрения Бердяева, согласно которой «в сексуальном акте есть *неизбежно* элемент разврата, ибо есть дробление и отчуждение половой энергии от цельной жизни тела и духа (курсив мой. – *Н.Ш.*)»<sup>5</sup> я никак не могу согласиться. Сексуальная энергия, при ее переключении на творчество, раскрывает духовный потенциал человека, а не «дробит» цельную жизнь тела и духа. Более того, история наполнена примерами того, что именно влюбленность, причем далеко не платоническая, является импульсом для вдохновения и создания величайших творений человечества. Причем, сам Бердяев связывает творчество с эротикой, обращает *особое внимание* на то, что «религиозный смысл любви половой, эротике, в том, что она является источником движения личности ввысь, творческого ее восхождения»<sup>6</sup>. Но почему же у Бердяева эта эротика стерилизованная, оторванная, причем

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и транс-персональные состояния. СПб., 1998.

<sup>2</sup> Эпштейн М. Sola amore: любовь в пяти измерениях... С. 213–214.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 424.

<sup>4</sup> Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и транс-персональные состояния. С. 214.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 401.

<sup>6</sup> Там же. С. 434.

агрессивно, категорически, от физиологии? Ведь он сам подчеркивает, что «огненное отрицание сексуального акта есть огненное проявление пола в человеке»<sup>1</sup>. Или «огненное проявление пола» в Бердяеве отрицает секс? Почему?

Почему он видит человека лишь в мужчине, а в женщине – лишь пол? Она – «женщина, а не человек», – провозглашает он<sup>2</sup>. Да, женщина – пол, пол-человека, но и мужчина – пол, пол-человека. И именно в единстве суженой и суженого, единении родственных духовно-душевно мужчины и женщины рождается состояние андрогинности, и нельзя не согласиться с Бердяевым, что «соединение полов – четырехчленно, а не двучленно, оно всегда есть сложное соединение мужского начала одного с женским началом другого и женского начала этого с мужским началом того»<sup>3</sup>. Здесь поистине имеет место чудо: соединение двух пол-овинок рождает два целостных существа. И в то же время одно – муже-деву – андрогина (конечно, на духовном плане).

Учение об обретении андрогинности через половое соединение, эротический экстаз сближает эротологию Бердяева с учениями мистиков об андрогинизме (Я. Беме, Фр. Баадер, Максим Исповедник), а также с восточной философией (индуизма, буддизма, даосизма).

Сам Бердяев обращает внимание на то, что учение об андрогинизме и деградиционных процессах, возникающих при расщеплении целостности человека описано и в Библии<sup>4</sup>. Бог сотворил *сначала* человека по Своему образу и подобию (Бт. 1: 26). Не мужчину и женщину, а че-ло-века. По подобию Бога. Бог, конечно, андрогиничен по своей природе (об этом говорится во множестве религий, об этом говорят мистики, в частности Гермес Трисмегист<sup>5</sup>, следовательно, и человек, как подобие Бога, андрогиничен по своей природе. Бог – не мужское и не женское, Он – все. И если бы Бог был носителем лишь мужского, то и создавал бы лишь мужское, ибо то, что вверху, то и внизу. Но это, согласитесь, абсурд. Далее. *Позже* Бог разделяет целостного человека-андрогина на две пол-овинки: мужчину и женщину (вот этот процесс разделения на 2-е половинки, образование 2-х полов, мужчины и женщины, и объединение этих пол-овинок, полов, в единое целое и осмысливает Бердяев в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 400.

<sup>2</sup> Там же. С. 432.

<sup>3</sup> Там же. С. 431.

<sup>4</sup> Там же. С. 403.

<sup>5</sup> *Элиаде М.* Миф об андрогине, или мистерия целостности. Гл. «Миф об андрогине». СПб., 1998.

работе «Смысл творчества» в главе «Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность»<sup>1</sup>). Но... Это очень важно! Бог говорит им: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и *прилепится* к жене своей; и *будут [два] одна плоть* (курсив мой – Н.Ш.)» (Бт. 2: 24). То есть лишь в единстве мужчины и женщины состоится человек, и лишь в этом *единстве* может родиться дитя человеческое (причем, чем гармоничнее связь мужчины и женщины, тем гармоничнее (счастливее) рожденное от этого союза дитя). Дитя еще не расщеплено на 2-е половинки, два пол-а: мужской и женский, оно (не он или она, а *оно!*) целостно. Дитя андрогинично по своей природе.

В даосизме в «Дао дэ цзин» (§ 55) говорится в связи с этим: «Не зная союза двух полов, он (новорожденный младенец. – *Н.Ш.*) обладает животворящей способностью... Он совершенно гармоничен»<sup>2</sup>. Рассуждая об этом феномене, Е. А. Торчинов пишет: «Здесь младенец (именно младенец: в тексте буквально сказано *чи цзы*, “красное дитя”, что означает новорожденного) оказывается образом совершенного мудреца, преисполненного жизненной силы. Младенец является своеобразным андрогиним, в котором не произошло еще разделения на мужское и женское и который поэтому преисполнен жизненных сил»<sup>3</sup>. По мере взросления и обретения своей пол-овой идентификации происходит постепенное расщепления дитя-андрогина на пол человека ( $\frac{1}{2}$  человека). С началом пол-ового созревания (или оцветания андрогинизма?) юноша или девушка все более стремятся найти *свою* пол-овинку. Не просто соединиться с противоположным пол-ом (как в современной опошленной эротике), а найти *свою* половинку! Почему? Почему, не найдя *своей* половинки, человек становится несчастным, более того, сознательно или подсознательно чувствует свою ущербность, не-пол-ноценность? Да потому, что в программе человеческого развития заложено достижение утраченного андрогинизма, целостности. И «вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утерянного андрогинизма, воссоединения мужчины и женщины в целостное существо»<sup>4</sup>, – совершенно верно говорит Бердяев и в то же время этим противоречит сам себе.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 399–420.

<sup>2</sup> Дао дэ цзин // Дао: гармония мира. М., 2000. С. 26.

<sup>3</sup> Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и транс-персональные состояния. С. 151.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 403.

Секс многолик: он и источник творчества, и способ достижения целостности, андрогинности, и творчество жизни – детей, и источник наслаждения и вдохновения, и... разврат. Разврат возможен лишь в сексе, хотя, как отмечалось выше, секс сам по себе, как и тело человеческое, – это не только не источник греха, похоти, но источник творчества и целостности человека, источник жизни. Развратно не само по себе сексуальное соединение женщины и мужчины, а характер этого соединения. Если секс основан на любви, если он гармонизирует мужчину и женщину, соединяет пол в целое, то это не разврат. И в этом контексте Бердяев отмечает, что представления о развратности аномалий половой жизни поверхностны и являются лишь «ходячими представлениями». «Наша половая жизнь, – с болью замечает философ, – есть сплошная аномалия, и иногда самое “нормальное” может оказаться развратнее “ненормально-го”»<sup>1</sup>. Так сексуальные отношения супругов, у которых нет любви друг к другу, Бердяев рассматривает как разврат, ибо суть последнего он видит в противоположности всякому соединению. «Разврат есть разъединение, и он всегда превращает объект полового влечения в средство, а не в цель... Любовь к сексуальному акту вместо любви к слиянию в плоть единую – в этом физиология разврата»<sup>2</sup>.

Противоядиями от разврата являются, по мнению Бердяева, любовь и духовная жизнь<sup>3</sup>. Возможно, именно редкость в наше время истинных (а не провозглашаемых) любви и духовной жизни и привели к превращению не только личных взаимоотношений, но и всего общества в, простите, большой публичный дом. И парадоксальность современного культа сексуальности заключается в том, что «разнузданная сексуальность» ведет не к «разнузданному деторождению», а к снижению деторождения и СПИДу. Сексуальное физиологическое удовольствие затмило основной инстинкт всего живого – инстинкт продолжения рода. И причина этого, как на это неоднократно выше указывалось, не в греховности самого секса, а в его характере, в отношении к нему, в видении в нем цели, а не средства.

Таким образом, размышляя о соотношении любви земной и любви космической, той, которая сотворила Вселенную, Бердяев видит в эроте космососозидающую силу. Эротология Бердяева – это эротология *слияния, духовного единения* мужеского и женственного,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 430.

<sup>2</sup> Там же. С. 429.

<sup>3</sup> Там же. С. 430.

*мистическое духовное соединение* двух полов и образование целостного бесполого существа муже-девы – андрогинна. То есть, по существу, эротология, как учение о поле, у Бердяева сводится к отрицанию пола, снятию «половости» и «оргазму духа».

В. С. Возняк

## П. А. ФЛОРЕНСКИЙ О САМОУТВЕРЖДЕНИИ, РАССУДКЕ И РАЗУМЕ

Категории классической философии «рассудок» и «разум» превосходно «работают» в философии П. А. Флоренского, который последовательно анализирует закон тождества и обнаруживает его противоречивость. Рассудочно все то, что выделено из среды прочего, что не смешивается с прочим и *замкнуто в себя*, – одним словом, что самотождественно. Однако выходит, что *рассудочное* есть в то же время *необъяснимое*: объяснить А означает привести его «к другому», к не-А (закон достаточного основания), вывести А из не-А. «То, что рассудочно, то неразумно, – несообразно мере разума. Разум противен рассудку, как и этот последний – первому, ибо требования их противоположны. *Жизнь*, – текучая, несамотождественная, – жизнь *может* быть разумна, *может* быть прозрачна для разума... но именно потому самому она была бы неместима в рассудке, *противна* рассудку, разрывала бы его ограниченность. А рассудок, враждебный жизни, – поэтому самому, в свою очередь, искал бы умертвить ее, прежде нежели согласиться принять ее в себя»<sup>1</sup>. Сам рассудок вынуждает нас выходить за его пределы. Тождество, мертвое в качестве *факта*, может быть и непременно будет живым в качестве *акта*. Тогда закон тождества окажется поверхностью бытия глубинного, – не геометрическим образом, а «внешним обликом недоступной рассудку глубины *жизни*; и в этой *жизни* он может иметь свой *корень* и свое *оправдание*»<sup>2</sup>. Дабы избавиться от эмпирии рассудка, надо выйти за его пределы, войти в ту область, где он коренится; а это значит, что нужно было бы в *опыте* осуществить синтез противоположностей, синтез безотносительного и отношения, первого и выводного, покоя и движения, единицы и бесконечности. Косность закона тождества преодолевается трояким

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). М., 1991. С. 29–30.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

«подвигом веры, надежды и любви». Иными словами, преодоление рассудка как бы изнутри него самого совершается, по Флоренскому, в *живом религиозном опыте*.

Рассудок, согласно идеям Флоренского, *изначально греховен*. Не потому, что он – рассудок (нечто, способное судить, рассуждать, выносить суждение), а потому что *грех как таковой* (и, соответственно, грех рассудочности) состоит «в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества Я=Я, или точнее – Я! Утверждение себя, как себя, *без* своего отношения к *другому*, – т. е. Богу и ко всей твари, само-упор *вне* выхождения из себя и есть коренной грех, или грех всех грехов. Все частные грехи – лишь видо-изменения, лишь *проявления* само-упорства самости»<sup>1</sup>. Рассудок излишне самостен, он есть акцентация своего *отрыва от всего и утверждение себя, своего*. «Рассудок (διανοια) в противоположность уму и есть проявление самости»<sup>2</sup>. «Сам грех – нечто вполне рассудочное, вполне *по мере* рассудка, рассудок в рассудке, дьявольщина, ибо Дьявол-Мефистофель – голая рассудочность»<sup>3</sup>.

Согласно мт. Антонию Сурожскому, *грех* есть не просто нарушение некоторых законов, заповедей, а в первую очередь и по существу своему – *утрата человеком связи со своей собственной глубиной*. Флоренский же напрямую связывает грех с человеческим само-утверждением. Утверждать себя как только себя – значит желать только себя: «Желая только себя, в своем “здесь” и “теперь”, злое само-утверждение негостеприимно запирается ото всего, что не есть оно; но, стремясь к само-божеству, оно даже самому себе не остается подобным и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе. Зло по существу своему – “царство разделившее на ся”»<sup>4</sup>. Зло свершает «раздробительное действие». Распад, дробление, расщепление, поругание цельности и целостности, «трещина во всеединстве» (С. Л. Франк), противопоставление истинно всеобщему как противопоставление истине и истинному. – Вот к чему ведет жажда человеческого самоутверждения. Утверждения себя *за счет других и против других*. «Само-утверждение личности, – полагает Флоренский, – *противо-поставление* ее Богу – источник дробления, распада личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь, до известной степени, снова приводит личность в единство.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 177–178.

<sup>2</sup> Там же. С. 170.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

<sup>4</sup> Там же. С. 156.

Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочет сама стать богом, – “как боги”, – то неминуемо постигает ее новое и новое дробление, новый и новый распад<sup>1</sup>. И далее: «И разве не видим мы, как на наших глазах, – то под громким предлогом “дифференциации” и “специализации”, то по обнаженному вождению бесчиния и безначалия – разве не видим мы, как на наших глазах рассыпается и общество, и личность, до самых тайников своих, желая жить без бога и устраиваясь помимо Бога, само-определяться *против* Бога»<sup>2</sup>.

Может ли человек жить, не утверждая себя? – Вряд ли. И в то же время самоутверждение как таковое – весьма противоречиво. Утверждая исключительно «себя», исключительно «свое», человек действует противно своей собственной сущности и природе. Отчего же? А потому, что человек призван в бытие не для внесения и избречения *собственных* смыслов, а для «бережения истины бытия» (М. Хайдеггер), для реализации и утверждения бытийственных смыслов. Не для развития себя, а для *продолжения развития* мира, бытия. Разумеется, – через себя, всем собой. Утверждая себя, человек призван утверждать бытие. Значит, в утверждении «себя» кроется серьезная опасность. Опасность порушить тончайшую диалектику и – вершить зло.

Пауль Тиллих пишет: «Мужество быть это мужество утверждать нашу собственную разумную природу вопреки всему тому в нас, что противостоит нашему единению с разумной природой самого бытия»<sup>3</sup>. Итак: утверждать разумную природу, нашу собственную разумную природу. Она – тождественна разумной природе самого бытия, а посему мужество быть решительно противостоит нашему разъединению с разумной природой бытия. Впрочем, об этом же говорил и Гераклит Эфесский. И далее у Пауля Тиллиха: «Мужество быть – это мужество утверждать превосходство нашей собственной разумной природы вопреки всему случайному в нас»<sup>4</sup>. Пожалуй, лучше не скажешь.

Самоутверждение предполагает монополию на субъектность, утверждение верховенства логики субъект-объектных отношений, что связано с ориентацией на сугубо объектно-вещный тип активности. Критику идеологии такого само-утверждательства находим у

---

<sup>1</sup> Там же. С. 157.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Тиллих П. Мужество быть. URL: [psylib.ukrweb.net/books/tillp01/txt01.htm](http://psylib.ukrweb.net/books/tillp01/txt01.htm).

<sup>4</sup> Там же.

Г. С. Батищева: «...если человек пытается быть субъектом *только* сам по себе – в качестве космического монополиста субъектности, – то и весь космос предстает ему *только* как мир вещной активности. И тогда для утверждения своей субъектности у человека просто-напросто нет иных способов, кроме грубых методов борьбы по правилу: либо *победить* мир, навязывая ему свое господство над ним и *своемерный* контроль, либо исчезнуть в качестве субъекта и остаться вещью среди вещей. Позиция *объектно-вещной активности* и есть не что иное, как попытка утвердить *положительно* свою собственную, якобы единственную, субъектность по отношению к тому миру, который *отрицает* субъектное бытие и не оставляет для него никакого места. *Объектно-вещная активность* – это взятая из мира взаимодействующих вещей (из мира, где царит безраздельно *actus omnium contra omnes*) обыкновеннейшая натуралистическая активность, но *вынесенная за пределы этого уровня и противопоставленная миру ради господства над ним, ради того, чтобы быть субъектом над ним, его же обратить в мир объектов-вещей*<sup>1</sup>. Утверждение *своей* субъектности вопреки всему остальному – зло. И в то же время – насколько это привычно, распространено, «естественно»!..

Наиболее коварным в диалектике самоутверждения является именно вот это «*само*»: что, собственно, утверждается? Что для меня как человека есть свое, собственное? Что значит: *собственное*? У Хайдеггера, например, *событие* есть *явление собственного*. Вслушиваемся в слово «собственность»: в нем звучит собственное, как настоящее, *подлинное, само*. Это не прихоть языка, замечает В. В. Биbihин. В собственности собственного *свое* слышится не зря. Свое, собственное непреступно для планирующего сознания, да и для сознания вообще. Приникнуть к собственному себе, своему, собственно своему<sup>2</sup>. «Мы ничему не принадлежим так, как своему. Мы занимаемся своим делом, живем своим умом и знаем свое время. *Свое* определяет владение в другом смысле чем нотариально заверенное имущество»<sup>3</sup>. Свое, собственное интимно связано со свободой. «Русское *свобода* происходит от своего не в смысле собственности моей, а в смысле собственности *меня*. Собственно я, сам и свой, и есть та исходная собственность, минуя которую всякая другая будет

---

<sup>1</sup> Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 178–179.

<sup>2</sup> Биbihин В.В. Проблема собственности // Гуманитарные науки в России. Психология. Философия. М., 1996. С. 42–43.

<sup>3</sup> Биbihин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 370–371.

недоразумением... У позднего Хайдеггера *событие* как явление, озарение бытия указывает одним из значений на свое, собственное (Ereignis – eignen). От скользящей релятивности *своего* в смысле кому-то юридически принадлежащего мысль не может не возвращаться к основе *собственно своего* как настоящего, чем человек интимно захвачен без надежды объясниться, лишь ощущая тягу захвата. Свобода по сути не независимость, она привязана к тайне *своего*<sup>1</sup>.

Итак, чтобы жить собственно, чтобы собственно жить, быть собой, *настоящим* собой собственно, значит – становиться тем, *сквозь что протупает Абсолют*. Становиться «чистым присутствием», иными словами – отодвинуться, отойти от собственной поверхности и начинать жить в своем существе. В своей существенности, сущности. «Существо человека – присутствие, бытие-вот. Это вовсе не значит, что бытие у меня в кармане и оно мне обеспечено всякий раз, когда я мыслю: мыслю – следовательно, существую. Это значит только, что для меня речь идет о бытии. То, что мое существо – присутствие, вовсе не обеспечивает мне что бы то ни было. Наоборот, это лишает меня надежды обеспечить себя при помощи вещей. Я могу нагромождать вещи в моем обладании, материальные или духовные, и, скажем, наполнять ими мир. Все это могут оказаться ненужные вещи. Дело для меня идет не о вещах, пусть даже самых утонченных вещах культуры. То, что мое существо – присутствие, означает, что я могу осуществиться только тогда, когда бытие требует меня. *Есть* я или я ничто – кто бы мне это ни объяснял, последнее слово за мной, и не то слово, которым я захочу кого-то или самого себя убедить, а то “да” или то “нет”, которые говорит мне не мое сознание, а моя совесть, – неслышное никому мое “да” и “нет” бытию и небытию как тому, с чем я всегда прежде всего и главным образом имею дело»<sup>2</sup>.

Индивид несет в себе *не свое*, владеет и распоряжается как своим *не своим*, *не им* сотворенным – сознанием, языком, мышлением, его категориальным строем, который репрезентирует своей априорностью и аподиктичностью (по отношению к индивиду) не только силу и мощь общественно-культурного, родового, но и самого универсального бытия. Совершая гадости, индивид эту мощь обращает на других человек. Вот отчего зло не только живуче, но и облада-

---

<sup>1</sup> Там же. С 371.

<sup>2</sup> Бибахин В.В. Внутренняя форма слова. СПб., 2008. С. 70.

ет колоссальной энергией. Только энергетика эта – краденая, не своя.

Верно же сказано у Ф. М. Достоевского устами «подпольного человека»: человек есть существо на двух ногах и *неблагодарное*. Создается впечатление, что, так сказать, *трансцендентальная неблагодарность* составляет одно из существеннейших качеств человека, вернее, *сама возможность* к подобной неблагодарности. Человек как человек уже несет в себе и собой абсолютные измерения и абсолютное содержание, именно потому он и способен отделять себя от Абсолюта и противопоставлять себя ему. Благодаря своей наделенностью абсолютным человек может проявлять неблагодарность по отношению к нему; именно из-за *наделенности* человек и способен *отделяться-от*; *благодаря* владению абсолютным содержанием (в формах своей субъектности) человек и действует *вопреки* абсолютному, всеобщему, целостному, безусловному. Вот и онтологическое основание зла как такового и самого различения добра и зла.

Что бы человек не делал, чем бы не занимался, какое бы зло не совершал, он есть *всеобщая сила* самой субстанции. В самой низкой своей партикулярности и отделенности – *все равно* всеобщая сила. Именно потому только человек способен поднимать бунт, входить и находиться в ситуации бунта против всеобщего, абсолютного, или же – мелко, исподтишка, гадливо суетиться и действовать против него. Почему-то считается, что это проявление *животного начала* в человеке. – Никоим образом! При чем тут животное, и вообще – животные, братья наши отнюдь не «младшие» (на этой планете они – *старшие* братья). Все пакости и низости, творимые человеком, являются проявлением *именно человеческого* (увы!) начала. Никакая тварь не способна в принципе отпасть от Бога, только человек. «Отпадение от Бога» – очень сильная метафора того, что *случилось* (и по сей день сплошь происходит) с человеком: отпадение от Абсолюта, разрыв субстанциальных связей. Однако, повторяю, *рвать субстанциальные связи* может лишь то существо, которое в этих связях зарождено, их впитало как собственную сущность – и обратило против того, что его породило и ежечасно хранит, бережет и порождает. Преследуя свои узко-эгоистические цели, реализуя партикулярные интересы своей отделившейся и *трансцендентально убогой* «самости», человек использует всеобщую силу (силу всеобщности, силу и энергетика своей общности) против всеобщего. Более того: не только *против* всеобщего, но и сплошь *за счет всеобщего*. И при этом мнит, что опирается исключительно на

«свои силы». Неправда. Собственных-то силенок у человека, в отрыве от Абсолюта, и нет вовсе; его силы – это силы самого Абсолюта, присвоенные и присваиваемые субъектом. Отделенные и противопоставленные всему абсолютному, они, эти силы, становятся буквально украденными. Человек оказывается способным на «онтологический разбой» лишь потому, что осуществляет «онтологический грабеж».

Воля *моя* – über alles, где уж тут услышать «волю Твою»? Воление, императив, призыв, смысл, содержание самого Абсолюта, самой бесконечности... Где уж тут быть чутким к моментам абсолютного, его присутствия в своей деятельности! Человеческая страсть к владению и распоряжению вещами и людьми, как вещами (а распоряжаться людьми можно исключительно после редукции их к вещам) совершенно слепа в своей уверенности, что вещи в таком случае *принадлежат* человеку в качестве собственности, владения.

Таким образом, вхождение в ситуации истинного мышления способно одолевая человеческую страсть к распоряжению и владению, предельно ограничивать само-утверждавательские интенции человеческого существа.

Именно в ситуациях само-утверждаательства человек теряет связь со своей собственной глубиной (так можно соединить мысли митр. Антония Сурожского и отца Павла Флоренского о *природе греха*), хотя человеку и мнится, что он-то как раз и утверждает истинно *свое*, глубинное, собственное, а на деле – только и исключительно *свою поверхность*. Вряд ли стоит «глубину», тем более «собственную», брать столь *поверхностно*, интерпретируя ее сугубо психологически. Глубина – это наполненность чем-то. Чем же? – Вспомним Пушкина:

Да ты чем полон, шут нарядный?  
А, понимаю: сам собой;  
Ты полон дряни, милый мой!

Чем же душе наполняться, быть наполненной и исполненной? Конечно же, не собой – *тобой*. «*Моя душа полна тобой*» (Алексей Фатьянов). Исполненность «*Тобой*» – лучшее лекарство от самоутверждения и реальный способ ухода от поверхности в собственную глубину, в глубину собственного, в, собственно, *глубину*.

Ведь в пределах *настоящей глубины* различие между *своим* и *не-своим* исчезает. Вслушаемся в размышления В. В. Библихина: «В том, что Гегель называет интимной собственностью духа, собственность в конечном счете уходит в такую себя, о которой бессмыс-

ленно спрашивать, чья она. Она *своя*. В самом деле, что в личности кроме ограниченности, дурных привычек, скрытости, личин, из которых часто состоит вся ее индивидуальность, принадлежит ей, а не человечеству как роду. Утаиваемые слабости, так тревожащие личность, по сути присущи всем и все их одинаково скрывают. Наоборот, всего реже случается и по-настоящему уникально то, что составляет *суть каждого* и чего обычно не наблюдаешь в полноте, *родное и родовое*. Не вмещаясь ни в ком отдельно, оно желанно каждому, кто хочет *быть собой*, и достижимо только в меру превращения человека в человека. Стань наконец человеком, говорю я себе то, что говорят миллиарды, и одновременно совершенно конкретное и неповторимое, не потому что я особенный человек и возвращаю в себе какую-то небывалую человечность, а как раз наоборот, потому что *самое общее* (Гераклит), в котором я спасен и укрыт, и *есть настоящее я* (курсив мой. – В.В.)»<sup>1</sup>.

Можно ли жить так, чтобы каждым поступком своим, мыслью, чувством, волением утверждать не себя, а *истину, добро и красоту*? Утверждать именно *их* при этом ни в коей мере не само-утверждаться? Сложно, но – можно. Однако при непрременнейшем условии наличия качественного, серьезного собственно мышления – чтобы различать *свои представления* об истине, добре и красоте от самих – Истины, Добра и Красоты и ни в коем случае не подставлять одно вместо другого. Итак, чтобы не погрязнуть в трясине самоутверждательства, надо *мыслить*. Иначе ничего не получится. Посему в делах глубинного покаяния (в переводе с греческой «метанойи» – *перемены ума*) и преодоления греха вера и ум – не просто союзники, не просто «братья и сестры», но лишь выявления одного и того же. Вера и ум – со-ипостасны в человеке.

Противоборство конечности и бесконечности в «греховном рассудке», согласно Флоренскому, является выражением глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном, падшем состоянии. «По греховной природе своей, рассудок имеет закал антиномический, ибо рассудок двузаконен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в рассудке статика и динамика его исключают друг друга, хотя, вместе с тем, они не могут быть друг без друга»<sup>2</sup>. Статическое – это закон тождества, динамическое – закон основания, первый есть «основа рассудка», второй – «уток его». Ткань рассудка соткана из конечности и бесконечности – дурной беско-

---

<sup>1</sup> Библихин В.В. Другое начало. С. 380.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I). С. 484.

нечности, и эта ткань раздирается в противоречиях. – «Как же возможен рассудок?» – спрашивает Флоренский. – Рассудок возможен не сам по себе, а через предмет своего мышления, но только через такой предмет, в котором оба закона рассудка совпадают, т. е. где оба начала рассудка – конечность и бесконечность – становятся одним, или же – когда его само-тождество есть одновременно его иноутверждение, т. е. если дана ему Абсолютная Актуальная Бесконечность. – Таковым «объектом» мышления может быть лишь «Трипостасное Единство» как предмет всего богословия и заповедь всей жизни. Оно-то и есть «корень разума». «Рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Светоч, и – постольку, поскольку он живет Его Светом»<sup>1</sup>. Итак, вывод Флоренского: «сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности»<sup>2</sup>.

Флоренский вовсе не отбрасывает рассудок, он вскрывает его *диалектику*. Выражение «*диалектика рассудка*» может вызвать недоумение: как известно, рассудок не справляется с диалектикой, сие не его «ума дело», рассудок сам по себе предельно не-диалектичен; лишь для разума, преодолевшего в себе рассудочную ограниченность, открывается единство противоположностей. И все же о диалектике рассудка можно – и необходимо – вести речь, поскольку, будучи по самой своей природе и устройству неспособным воспринять диалектику, рассудок *обнаруживает свою диалектическую природу* – ведь диалектика проявляется во всем. Иное дело – «*рассудок о диалектике*», или «*диалектика от рассудка*»: что может сказать глухой о музыке или слепой о живописи?

Разум в своей сущей форме погибает, а его «сущая форма» есть рассудок. Но что же такое *разум*? – «Разум – не коробка или иное какое геометрическое вместилище своего содержания, в которое можно вложить что угодно; он – и не мельница, которая размелет как зерно, так и мусор, т. е. не система *механических*, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть живое и целестремительное, – орган живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т. е. вид связи бытия»<sup>3</sup>.

Вот здесь надо остановиться и задуматься. Отрицательное определение разума весьма ясно обнаруживает *природу рассудка*. Перед нами – весьма четкое определение того, *что есть рассудок* и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 488.

<sup>2</sup> Там же. С. 489.

<sup>3</sup> Там же. С. 821.

как он работает. Итак, рассудок – некая коробка, геометрическое вместилище, куда можно вложить любое содержание, сведя его к *содержимому*. Рассудок – некое хранилище (где все разложено по полочкам, по секциям и ящичкам, на современном языке – по папкам и файлам). Об этом превосходно сказано у Фихте: «Рассудок есть рассудок лишь постольку, поскольку в нем что-либо закрепляется; и все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке. Рассудок можно описать как закрепленную разумом силу воображения или же как разум, снабженный объектами через силу воображения. Рассудок – что бы время от времени ни рассказывали об его действиях – есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения, определенного разумом и подлежащего дальнейшему определению»<sup>1</sup>. Нечто по полочкам мы раскладываем не просто из любви к порядку, а в первую очередь для удобства пользования, распоряжения, применения. Итак, *полезность*, использование – вот прерогатива почтенного рассудка. Ему-то и истина если и нужна, то лишь в пределах разнообразных *полезностей* и ни в коей мере сама по себе.

Далее: рассудок, по Флоренскому, есть система механических, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Именно так и работает рассудок, перемалывая любой материал *по своей схеме*. Как здесь не вспомнить выражение В. С. Библера «мыслерубка рассудка»... Правда, рассудок способен изменять схемы своих «осуществлений», он не прикован лишь к одной-единственной, «априорной» схеме, однако от *механизма* собственно он отказаться в принципе не может, ибо работает-то он в режиме *абстрактно-всеобщего*, прикладывая себя «к любому материалу и при любых условиях». Цель его работы задается *не им самим*. Гегель отмечает: «Рассудок есть некий придворный, который угождает настроением своего господина: он умеет разыскивать основания для оправдания всякой страсти, для всякой затеи, он является преимущественно слугой себялюбия, всегда очень проницательного в стремлении придать красивую окраску совершенным или будущим ошибкам и часто восхваляющего самого себя за то, что оно нашло для себя такую хорошую отговорку»<sup>2</sup>. Кто же тогда выступает господином рассудка? *Возможно*, разум.

---

<sup>1</sup> Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 209.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Народная религия и христианство // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 45–86.

Хотелось бы, чтобы разум. Но: разум – целостный, не поврежденный чрезмерной рассудочностью. Говорил же Бернард Шоу: «Тот, кто слушает голос рассудка, – пропал! Рассудок порабощает всех, чей разум не в силах совладать с ним». Значит, разум должен совладать с рассудком, не позволять последнему «выходить за пределы возможного опыта» (Кант), то есть – за пределы своего разумения и посягать на то, что может находиться исключительно в компетенции собственно *разума*. Но – разума, не искаленного рассудком, не рассудочно подпорченного, а *разума вразумленного*.

Возвращаемся к Флоренскому. Характеризуя разум в противопоставлении рассудку, он говорит, что разум «есть живое и целестремительное, – орган живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т. е. вид связи бытия». Иными словами, *мера разумности* положена не в принципах какого-то особенного устройства «разума» как такового, а *характером вхождения человека в связность бытия*, положена способом «сращивания» (каждый раз заново!) человека с бытием, с его, бытия, глубинами. Н. А. Бердяев также полагает, что разум не есть нечто рассудочное, интеллектуальное, это – «цельный, солнечный дух в мире и человеке»; познание есть высвобождение бытия, возвращение его к первоисточнику. Согласно В. С. Соловьеву, наше мышление свою безусловную *разумность* получает не само по себе, в основе истинного знания лежит мистическое восприятие. Всеобщность и необходимость, эта безусловность нашего мышления, перестает быть пустой формой лишь тогда, когда она выражает собой всеобщий и необходимый *предмет*, когда она соответствует безусловному содержанию. Таким «предметом», по Соловьеву, является сущее *всеединство*; разум же есть *принцип этого всеединства в нас*.

А далее Флоренский говорил о самом главном: именно Истина делает разум разумным и излечивает его от чрезмерной рассудочности, но не разум делает Истину истинною. Истина освобождает наш разум от самомнящей рассудочности.

Вот что интересно: а ведь рассудок как таковой, и здесь можно поспорить с самим Флоренским, – тоже «вид связи бытия», особый способ связи познающего с познаваемым. Рассудок фиксирует *абстрактно-общий* вид всевозможных связей (сфера наличного бытия), и субъект к познаваемому относится исключительно как к *объекту*. На уровне рассудка человек также использует *силу бытия*, но именно – использует, применяет. Добытые рассудком истины нужны для использования, оснащения, вооружения, потребления, удобства, но не для жизни в Истине. Разум же – не для пользования,

юзерства, употребления и комфорта. Разум – для того, чтобы сохранять в себе человеческое, *оставаться и быть собственно человеком*, даже в самых нечеловеческих, бесчеловечных условиях и ситуациях.

Разум как именно *разум* противостоит одному, и притом неизбывному, пороку человеческой природы: выдергивать какой-либо момент (сторону) из целостности человеческой жизни и придавать ему самодовлеющее значение. Если же разум пытается *самого себя* взгромоздить на место целостности, поставить себя «во главу угла», то перед нами – разум, безумно загоняющий себя «в угол», в тупик, – в тупик рассудка.

Таким образом, обращение к размышлениям русского философа Павла Флоренского относительно самоутверждения, а также отношения разума и рассудка позволяет углубить понимание этих категорий, этих человеческих способностей, выражающих различные способы мироотношения. Можно услышать мнение, что само различение рассудка и разума устарело, что современная философия отказалась от него. Значит, философия Флоренского устарела, она несовременна. – Увы, одно в мире не устаревает: поверхностность и скороспелость суждений.

*В. И. Коротких*

## ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ В «ТРАГЕДИИ ФИЛОСОФИИ» С. Н. БУЛГАКОВА

Читатель, приступающий к знакомству с «Трагедией философии» С. Н. Булгакова, с первых же страниц встречается с парадоксальными утверждениями, побуждающими продолжить чтение и разобраться в основаниях, которые предопределили появление этих будоражащих суждений. Каждая философская система страдает односторонностью, а потому (хотя бы в этимологическом смысле) есть ересь... История философии есть трагедия... Философ не может не лететь, и о том, что он видит в полете, он рассказывает искренне и правдиво... И все же его участь всегда – это участь Икара, обусловленная, однако, не собственной самонадеянностью, а самой природой той деятельности, которую он избирает, – природой философского познания. В повторяющихся «падениях» философов нет их «индивидуальной вины», это удел, судьба самой философии...

В этих суждениях русского мыслителя, если отвлечься от их подчеркнута эмоциональной формы, на самом деле очень много традиционного. То, что все ереси в истории христианства (в особенности, раннего) связаны с попытками приспособить догматическое содержание вероучения к «стандарту» рассудка, – это, безусловно, верно. Собственно, этим, прежде всего, и объясняется легкость распространения ересей: ересь обладает преимуществом доступности, понятности, хотя при этом и утрачивается цельность христианского послания, его сотериологическая значимость. Напротив, уберечь себя от ереси всегда означало как бы пройти по узкому горному хребту, по обе стороны которого лежат пропасти, и только эта трудная дорога, в которую едва умещается стопа, ведет к спасению. Может показаться, что речь при этом идет об исключительно богословской проблеме, ведь религиозное сознание, действительно, по самой своей природе амбивалентно, и даже богословие с его рациональными процедурами признается способным лишь оградить верующего от уже изведенных искажений, но не претендует на то, чтобы охватить весь возможный религиозный опыт человека. Однако не случайно на первых же страницах книги вместе с Гераклитом и Платоном как мыслителями, от которых не скрылась противоречивость стремящегося к универсальному взгляду на мир мышления, появляется и Кант: он «подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился»<sup>1</sup>. Последнее, «остановился», мы комментировать не будем, это потребовало бы обсуждения представлений Канта о судьбе «метафизики» после выступления на философскую арену «критической философии», но то, что Кант продемонстрировал неизбежность возникновения противоречий в философском познании, делает его принципиальным сторонником той постановки вопроса, которую мы встречаем здесь у русского мыслителя. Но Гегель? Почему в этом ряду мы не видим Гегеля? Был ли в истории философии мыслитель, который острее, чем Гегель, осознавал бы опасность односторонностей и более последовательно боролся с ними? Далее, предпринятую Гегелем попытку «вместить всю историю философии» в «цепь диалектики мысли» Булгаков оценивает как «не неосновательную»<sup>2</sup>, но разве не оказывается в этом случае естественным стремление видеть во всей исто-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 314.

<sup>2</sup> Там же. С. 312.

рии философии «диалектически развертывающуюся»<sup>1</sup> историю собственной философии? Конечно, для стороннего наблюдателя гегелевская философия, которая претендовала на то, чтобы быть «биографией духа», приобретала комические черты, если удавалось заметить в ней и следы «автобиографии» («прусская монархия», «конец истории» и т. п.), но могут ли «слишком человеческие» детали смутить знатока и ценителя философии в ситуации принципиально правильной постановки самой задачи философского познания?

Булгаков со всей страстностью, которая была присуща его натуре, сразу же указывает и на исток «односторонности-еретичности» всякой философии – это «дух системы и пафос системы, а система есть не что иное, как сведение много и всего к одному и, обратно, выведение этого всего или многого из одного»<sup>2</sup>. Вряд ли следует оспаривать положение о монистическом характере гегелевской философии, но не он ли, снова, больше всех трудился над тем, чтобы вскрыть «конкретность» того единства духа, экспликацией которого и является вся его философия, исходящая, действительно, из единого принципа?

Однако «логический монизм, являющийся естественной потребностью разума», Булгаков считает причиной того, что всякий создатель философской системы притязает считать свой «эскиз бытия» «системой мира»<sup>3</sup>. Кажется, смешение «логического» и «реального» – это более серьезное обвинение в адрес гегелевской философии, которая, как принято считать, именно в этом вопросе отступила к точке зрения тождества «порядка и связи идей» и «порядка и связи вещей» классического рационализма, и именно его основательность мы и попытаемся здесь проверить. «Гегель имел две основные и главные неудачи: одна – невыводимость субъекта из предиката (имеется ввиду ипостасный сверхмыслимый субъект, «я», которого Гегель, впрочем, и не намеревался выводить, – В.К.), а другая, не меньшая, – невыводимость бытия, реальности, из мысли, точнее, из мыслимости, одной отвлеченной возможности»<sup>4</sup>. Думается, однако, что позиция Гегеля в этих пунктах не столь прямолинейна, как на протяжении длительного времени казалось критикам. Сформулируем и более общий вопрос, на который в этих заметках мы, по-видимому, не сможем ответить в полной мере: не следует ли

---

<sup>1</sup> Там же. С. 313–314.

<sup>2</sup> Там же. С. 312.

<sup>3</sup> Там же. С. 312–313.

<sup>4</sup> Там же. С. 363.

воспринимать то отношение к гегелевской философии, которое мы обнаруживаем в важнейшем концептуальном произведении Булгакова, как некий след специфически русского восприятия немецкой философии как «отвлеченной», ко времени написания «Трагедии», впрочем, уже преодоленного (труд И. А. Ильина)? Кажется, уже сама принципиальность такой фигуры, как Гегель, в обсуждении проблемы природы философии и ее места в культуре может служить оправданием для исследователя, который ставит задачу оценки, «перепроверки», предложенной русским мыслителем интерпретации гегелевской философии. Впрочем, имеются и некоторые дополнительные обстоятельства, которые также оправдывают значимость поставленной задачи.

В основе всей книги Булгакова лежит взгляд на философию через призму «структуры суждения» – тема, которую вряд ли кто-то разрабатывал подробнее и глубже, чем Гегель. «В форме суждения, – пишет Булгаков, – тайна и природа мысли, ключ к уразумению философских построений. Я (модель логического субъекта и существа, каково оно до акта мысли. – *В.К.*), самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не достигает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в «сказуемом» и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки»<sup>1</sup>. «В предложении, – читаем чуть ниже, – заключена сущность и образ бытия, предложение несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности»<sup>2</sup>.

Между тем, существовавшая до сих пор философия, утверждает Булгаков, эту тему, якобы, «просмотрела»: «либо подлежащее, либо связку, либо сказуемое объявляет она единственным началом и из него все выводит или к нему все приводит»<sup>3</sup>. «Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, – продолжает он, – таков корень всякой философской системы и ее трагедии. Это единство есть не только постулат, но и исходная аксиома для мысли, и эта аксиома лежит в основе всей истории философии. Между тем эта аксиома неверна, а потому и все усилия философии тщетны и не могут не представлять собою ряда трагиче-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 318.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 319.

ских неудач... Ибо как свидетельствует форма предложения-суждения, отражающая на себе самое строение сущего, основа сущего не единична, но тройственна во единстве, триедина<sup>1</sup>. (Нетрудно заметить, что в этих замечаниях воспроизводится один из значимых мотивов критики западного богословия отцами восточной церкви по тринитарной проблеме.)

Вообще, первая глава («О природе мысли») первого очерка «Трагедии философии» – это своеобразное эссе о триединстве суждения как выражении триединства бытия, теоретические и художественные достоинства которого вряд ли следует ставить под сомнение, – и притом, независимо от того, сможем ли мы обнаружить на этих страницах какие-либо технические или концептуальные погрешности. Представленная здесь концепция Булгакова, рассматривающая подлежащее, сказуемое и связку как некие «корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции»<sup>2</sup>, является примером такой самобытной философской теории, которые, однажды возникнув в истории философии, навсегда остаются в ней как ее «классика», ориентир для будущих поколений философов, независимо ни от какой критики последователей или историков философии. И все же посмотрим более пристально на основания полемики Булгакова с гегелевской философией в надежде понять благодаря этому что-то существенное как в позиции русского мыслителя, так и в природе западноевропейской философии.

Уточним, что упрек в игнорировании рассмотрения структуры суждения, высказанный относительно всей европейской философии, обращается Булгаковым и непосредственно к Гегелю: «Гегель с небрежностью и предубеждением проходит мимо проблемы суждения»<sup>3</sup>, – парадоксально, но при этом он ссылается как раз на те фрагменты «Энциклопедии» и «Логики», в которых Гегель дает «свое» решение этой проблемы, именно поэтому, по-видимому, и неузнанное русским мыслителем. Правда, этот сюжет Логики Гегеля начинается с «понятия», а не с «суждения», и к проблеме ограниченности форм суждения (на что ссылается Булгаков) он переходит именно от обсуждения эволюции понятия: «Связка «есть» вытекает из природы понятия, согласно которой оно в своем овнешнении тождественно с собой; единичное и всеобщее (субъект и предикат. – *В.К.*) как его моменты суть такие определенности, которые не могут

---

<sup>1</sup> Там же. С. 319.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 360.

быть изолированы»<sup>1</sup>. Это важный пункт: «субъект» в гегелевской Логике – не «вещь в себе», не «трансцендентное», это «понятие», «смысл», поэтому он и не может содержать чего-то, что не нашло бы выражения в «предикате»; «предмет», «единичное», в конце концов, полностью перейдет и в «речь», «всеобщее». Можно констатировать, что гегелевское «суждение», ведя свое происхождение из «понятия», изначально пребывает в той сфере, которую правильно было бы (следуя, кстати, самому Аристотелю) называть «определенностью», «бытием-определенностью». В более широком смысле, конечно, и вся сфера Логики – это «бытие-определенность», «живой», самодвижущийся предмет последнего формообразования «Феноменологии» – «Абсолютного знания». Таким образом, тот переход от «сказуемого» к «подлежащему», как Булгаков его представляет, Гегель в «Логике» не осуществляет и не планирует осуществить – все его построения не выходят за границы «бытия-определенности», мыслимого, постигаемого разумом бытия.

Причисление Гегеля к «панлогистам», то есть к тем, кто исходит из сказуемого, тем не менее, верно, именно сказуемое первоначально в движении суждения несет содержание, определенность. При этом, бытие в гегелевском смысле, бытие как исходная, содержательно «пустая» категория «Логики», – это, конечно, не сказуемое, а связка. Связка в гегелевской теории суждения – это как бы прозрачная среда, в которой происходит непрерывное опосредование субъекта и предиката, накапливается содержание, последовательно раскрываемое субъектом в форме «нанизываемых» на нее предикатов, некий «резервуар смысла».

Булгаков, исходя из того, что «ипостасное я неопределимо по самому своему существу»<sup>2</sup>, сущность ипостаси «стоит за пределами слова и понятия»<sup>3</sup>, с самого начала оказывается «вне» гегелевского понимания предмета философии как движения смысла, определенности. И хотя, в принципе, с некоторыми содержащимися у Булгакова парадоксальными выражениями о связи «мысли» и «жизни» Гегель мог бы согласиться («В основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли, то есть предложением»<sup>4</sup>), но в границах гегелевской системы подобные утверждения оказались бы более уместными в «Феноменологии», а не в «Логике».

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I: Наука логики. М., 1974. С. 350.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 319.

<sup>3</sup> Там же. С. 320.

<sup>4</sup> Там же. С. 322.

ке». Однако и в «Феноменологии» Гегель движется именно к тому взгляду на суждение как форму движения и «накопления» смысла, который будет столь подробно представлен в «Логике». Об этом можно судить, в частности, по Предисловию к «Феноменологии», тексту, написанному уже после завершения работы над основной частью работы и рассматриваемому современными гегелеведами как введение в «Систему науки» как целое. В связи с традиционными характеристиками Бога как «вечного», «морального миропорядка», и т. д., характеристиками, в которых не отражается потребность мыслить субъект как то, что способно «приводить в движение» определения мысли, Гегель пишет: «В таких положениях истинное прямо устанавливается только как субъект, но не представляется как движение рефлексии в самое себя. ... Только предикат говорит, что есть он (субъект, “Бог”. – *В.К.*), то есть наполняет его [содержанием] (синтезирующимися в связке предикатами. – *В.К.*) и сообщает ему смысл. ... Субъект (в подобных способах выражения. – *В.К.*) принимается за устойчивый пункт, к которому, как к своей опоре, прикрепляются предикаты – посредством движения, которое составляет принадлежность знающего об этом пункте и которое не считается принадлежностью самого этого пункта (подобный подход – “внешняя рефлексия”. – *В.К.*); а ведь лишь посредством такого движения (выражающегося в движении предикатов раскрытии самого субъекта. – *В.К.*) можно было бы представить содержание как субъект»<sup>1</sup>.

Итак, понятие – не «покоящийся пункт», с которым внешняя рефлексия лишь соотносит те или иные предикаты, нет, раскрывающееся в суждении понятие в действительности есть «самодвижение». Ниже Гегель дает и конкретное раскрытие этой темы: в философском, спекулятивном, мышлении, в отличие от внешней рефлексии, субъект есть «понятие, которое само приводит себя в движение и принимает в себя обратно свои определения. В этом движении пропадает сам ... покоящийся субъект»<sup>2</sup>. Субъект переходит в предикат и снимается в этом движении: «То, что кажется предикатом, стало цельной и самостоятельной массой, мышление не может свободно блуждать, а задерживается этой тяжестью»<sup>3</sup> (тема «обращения», «die Umkehrung», столь важная в гегелевской философии).

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. М., 1959. С. 11–12.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> Там же.

Пафос этих рассуждений Гегеля убеждает в том, что традиционно понимаемые логические формы – понятие как механическое единство представлений и суждение как соотношение мнимо независимых друг от друга структурных элементов – вообще не удовлетворяют потребностям философского, диалектико-спекулятивного, мышления: «Природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением»<sup>1</sup>. Именно это учение через десять лет Гегель воспроизведет и в «Учении о понятии», где в итоговой главе напишет, что форма суждения «неспособна объять собой спекулятивное и истину» и т. д.<sup>2</sup>. Что такое «спекулятивное предложение», не вполне понятно; речь идет о новом для философии опыте работы с языком; он должен стать пластичным, полностью подчиняющимся мышлению; с одной стороны, Гегель часто восхищается «спекулятивным духом» языка, в котором одновременно могут быть выражены противоположные моменты мысли, еще в первой главе «Феноменологии» произносит знаменитую, повторяемую и Булгаковым, формулу о «божественной природе речи», которая выражает только всеобщее; с другой же стороны, он видит, что традиционное восприятие грамматических и логических форм как неподвижных и независимых от содержания структур неспособно передать спекулятивную мысль и включается (почти одновременно с романтиками) в поиски нового образа философского языка<sup>3</sup>.

И когда Булгаков пишет, что «одним из главных аргументов, ведущих к панлогизму уже в «Феноменологии духа», является эта неверная и односторонняя ссылка на природу слова как всеобщего и только всеобщего, и под этим же углом зрения Гегель рассматривает и Я только как общее понятие»<sup>4</sup>, то эти слова следует понимать именно как констатацию принципиально иной философской позиции, «не замечающей» грандиозную гегелевскую концепцию языка в качестве «решения» обсуждаемой проблемы; только так можно объяснить те характеристики Булгаковым позиции Гегеля, которые приводились выше. Понятно, что у каждой из этих позиций имеются свои исторические прообразы: для Булгакова – принятые восточной патристикой в качестве модели философского осмысления Писания Платон и неоплатоники с их учением о сверхбытийном еди-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 299–300.

<sup>3</sup> Сухачев Н.Л. Концепции языка в европейской философии. СПб., 2007. С. 18–159.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 358.

ном, по отношению к которому бытие выступает как первопредикат, для Гегеля – Аристотель с его учением об Уме как действительном бытии; в первом случае форма – след того, что не имеет формы, во втором – замкнутое на себя движение формы («мыслящее себя мышление») есть последний объясняющий принцип бытия; «Своими силами мысль не может дать ответа на вопрос о том, каким образом трансцендентное мыслится, и то, что не-мысль, входит в мысль, становится мыслимым»<sup>1</sup>, – пишет Булгаков; Гегель же принципиально не упоминает трансцендентное бытие как предмет забот философии – ей просто нечего о нем «сказать». И поэтому то, что Булгаков пишет о философии Гегеля как философии сказуемого, то есть о его диалектико-спекулятивном методе<sup>2</sup>, свидетельствует о глубоком понимании русским философом этой проблематики, выраженным к тому же необыкновенно живым и ярким языком.

Современное прочтение старых онтологических споров, делающее акцент на вопросах метода, на логике и языке, не меняет, разумеется, их содержания, оно свидетельствует о включении философии в новые культурные контексты. «Выбор» Булгакова – а он, несомненно, делает свой выбор, – свидетельствует о том, что философия продолжает жить и в трагическую эпоху, хотя, разумеется, и на саму философию падают «трагические блики» времени. Собственно, Булгаков отказывает философии в праве выступать в качестве самостоятельного элемента современной культуры, – в этом и состоит ее «трагедия». Возможно, избранная русским мыслителем тональность размышлений о судьбе философии в культуре свидетельствует о его (признаем, присущей многим русским философам начала прошлого века) «завышенных» требованиях к философии. В действительности большинство западноевропейских философов уже не считали свои построения «системой мира», отводя им роль лишь «эскиза бытия». Но можно ли сегодня, почти через столетие, говорить об «ошибке» философа в ситуации, когда русская культура – невзирая на то, что на смену «сумеркам» над Европой уже легла «глубокая ночь» – сохранила страстное желание излить свое содержание и в форме философии?

Подобно тому, как христианину трудно пройти по самому гребню горного хребта, так и философу трудно удержаться как от недооценки философии перед лицом критики скептиков, так и от переоценки ее мощи, простирающейся, якобы, на само бытие...

---

<sup>1</sup> Там же. С. 322.

<sup>2</sup> Там же. С. 421–422.

Классическая западноевропейская философия завершилась мыслью, что сфера ее заботы – это бытие-определенность, прозрачное для мысли бытие, которое, однако, в отличие от науки, философия пытается представить в его целостности, а потому оказывается обреченной и на «соприкосновение» с мифом и религией, нравственностью, искусством как теми формами жизни, которые непосредственно претендуют на постижение (пусть и «бессознательное», лишенное «логической дисциплины») самого бытия. Молодая русская философия переоценивала возможности философского знания, стремясь увидеть постижение мира там, где имел место лишь «эскиз бытия», «витраж», через который в человеческий разум падают лучи сверхмыслимого сущего.

*И. Б. Сазеева*

## АДОГМАТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ ЛЬВА ШЕСТОВА И БЕНЖАМЕНА ФОНДАНА

Лев Шестов, как известно, оказал значительное влияние на формирование западной, особенно французской, философии XX века. В той или иной степени его идеи были отражены в трудах многих мыслителей, однако непосредственным учеником Шестова, последовательно развивавшим его идеи, был только Бенжамен Фондан (настоящее имя – Бенъямин Векслер), эмигрировавший во Францию из Румынии, где он начинал свой творческий путь как поэт и драматург.

Шестов строил свое философствование, исходя из идей русской литературы. Это определило антропологическую направленность его исканий и резкое неприятие попыток нивелировать человеческую сущность при помощи рациональных построений. Именно русская литература с ее обостренным вниманием к проблемам «маленького человека» позволила Шестову создавать свою философию, исходя из конкретных особенностей человеческого существования. Его философское внимание было пожизненно захвачено тем «случайным», «единичным», «неразумным», что приносится в жертву на путях к царству разума и добра или выбрасывается из него во тьму<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Ахутин А.В. Одинокий мыслитель // Шестов Л. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 5.

Впервые в полной мере о специфике своего философствования Шестов заявляет в работе «Апофеоз беспочвенности». Здесь он говорит о необходимости разрушить любые идеологические и вообще абстрактные догмы, которые могли бы унижить человека и помешать его поискам собственной сущности и собственного пути. Именно в этой работе и появляется сам термин «Адогматическое мышление» в подзаголовке – «Опыт адогматического мышления».

Для Шестова адогматическое мышление – способ сохранить «свободную мысль», которая нивелируется при обработке и систематизации: «в конце концов «идеи» и «последовательности» приносились в жертву то, что больше всего должно «оберегать в литературном творчестве – свободная мысль»<sup>1</sup>. Шестов предпринимает попытку изложить разнородные по видимости мысли, не придавая им «оттенка отчетливости и определенности», не приглаживая их живой поток, зачастую противоречивый и расходящийся с общепринятыми мнениями. Общая идея – самое тягостное и обременительное, что может быть в книге. Поэтому книга озаглавлена «Апофеоз беспочвенности»: беспочвенность означает для автора разрушение всех общих идей и стремление найти, обозначить, отразить живое биение человеческой жизни, далекой от любых идеализированных схем.

Здесь Шестов закладывает основы собственной экзистенциальной онтологии (и одновременно антропологии). Он находит свой собственный способ философствования, целью которого становится защита человеческого существования от любых идеализаций, подменяющих собой реальную жизнь. Автор отдает предпочтение иррациональному перед рациональным, нравственности перед разумом, ибо разум не исчерпывает всей полноты восприятия жизни. При помощи разума невозможно познать и сущность мира, и сущность человека. Отсутствие рациональных догм, сковывающих это восприятие, помогает человеку стать открытым существом, способным сформировать себя самого и свое отношение к миру, такому, каким он является. Поэтому для Шестова человек наделен безграничной свободой, которую может обеспечить только Бог. Более того, он оказывается существом, подобным Богу, готовым принять любое чудо, на которое только можно надеяться, в котором только и есть его спасение. Пафос Шестова состоит, следовательно, в критике рационализма, свойственного западноевропейской культуре. За-

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Избранные сочинения. М., 1993. С. 330.

падная культура, берущая начало от античности, не просто признает истины разума, но стремится сделать эти истины одинаковыми для всех и превалирующими над всем остальным. Соответственно человек приписывает эту истину некоему безличному разуму, ради которого можно отречься от всего, что составляет сущность и уникальность человека. Эта традиция, символом которой становятся Афины, решительно отвергается Шестовым. Он противопоставляет Афинам Иерусалим, то есть библейскую традицию, которая гласит, что истина выше разума, она лежит по ту сторону разума и мышления: «Область истинно существующего – есть область безграничной свободы, не «разумной» свободы, навязываемой людьми даже Богу, а безграничной...»<sup>1</sup>.

Пытаясь понять, как рациональное низводит человека, Шестов говорит о стремлении многих людей ставить себя выше других, считать себя праведниками, задавая себе вопрос: может быть, это нужно бессмертным богам? Может быть, они не хотят, чтобы люди постигли последнюю тайну? И далее: «Может быть, наступила для нас пора проснуться от здравого смысла и на место равной для всех действительности водворить как нашу естественную среду переkreщивающиеся и взаимно друг друга исключющие иллюзии?»<sup>2</sup>

Оказывается, в конечном счете, что разум, так гордящийся своей всеобъемлемостью, своей способностью все объяснить, оказывается парадоксальным образом ограниченным: «...претензия разума на всеобъемлемость имеет своим источником вкус к ограниченности, замыкающейся в искусственных рамках и так боящейся всякого рода неизвестности»<sup>3</sup>.

Шестов высказывает парадоксальную мысль о том, что естественное не может быть признано истинным только потому, что оно таково: «...на самом деле естественное не имеет ровно никаких преимуществ перед неестественным. Даже в смысле приближения к истине. Наоборот, есть все основания думать, что естественные объяснения удаляют нас от истины...»<sup>4</sup>.

Вспоминая средневекового монаха Петра Дамиани, который говорил, что Бог даже бывшее может сделать никогда не бывшим, Шестов обозначает свою задачу – «остановить бег мысли». Тот самый монах может сделать это лучше, чем кто-то другой, поскольку

---

<sup>1</sup> Шестов Л. На весах Иова / Шестов Л. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 15.

<sup>2</sup> Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.

<sup>4</sup> Там же. С. 71.

он верит в Бога и может выступать против истины, идущей от разума: «Монаху же зрелище всемогущества Божия доставляет величайшую отраду... Если Бог со мной, кого мне еще надо? Судьбы и пути Господа неисповедимы – ведь и пророки знали только то, что им открывалось...»<sup>1</sup>. Все теории, создаваемые философами, подлежат тлению и смерти, как все, вышедшее из человеческих рук. Люди могут достичь спасения тогда, когда они откажутся от надежды на разум и его построения: «Тайна творца непостижима, и судьбы человеческие начинаются и кончаются в сферах, в которые не умеет проникнуть разумное, человеческое исследование. ... нужно отказаться от всезнания – и это откроет заказанные нам теперь пути к постижению хотя бы малых тайн жизни»<sup>2</sup>.

«Вечные истины» для Шестова несомненны и связаны с непостижимостью Воли Божьей. Именно она определяет человека и его жизнь, а вместе с тем – и жизнь общества. Важнейшим для Шестова становится всемогущество Бога и способность человека вверить себя в его руки, забыв о том, что диктует самонадеянный разум, «универсальный разум» эллинов. Этот Бог для Шестова являет собой прообраз человека, существа во многом случайного, непредсказуемого, не всегда руководствующегося понятными, разумными доводами в своем поведении. Но только в силу этого человек – существо живое и свободное. Только «апофеоз беспочвенности» дает ему надежду на существование, поскольку Бог – непостижим, всемогущ и, в то же время, милосерден. Только в этом случае возможна непостижимая для разума ось «Бог-человек», на которой держится мир. Только в этом случае возможен отчаянный призыв к Богу, который спасает уникальное человеческое существование: «Истина лежит по ту сторону разума и мышления – это не разрыв с древней философией... это – вызов ей. Это значит, что действительно существующее отнюдь не определяется самоочевидностями разума, что оно ничем не определяется, что оно само все определяет... что истинное бытие – не в том, что «в нашей власти», т.е. не в «добре», а в том, что находится за пределами наших возможностей...»<sup>3</sup>

Шестов постоянно обращается к Библии, чтобы поверить философией откровения все современные ему философские построения. Именно Священное Писание становится для него критерием гуманности философа, ибо только оно, по глубочайшему убеждению

---

<sup>1</sup> Там же. С. 71–72.

<sup>2</sup> Там же. С. 72.

<sup>3</sup> Шестов Л. На весах Иова. С. 366.

мыслителя, признает человека богоподобным существом и избавляет его от унижающей достоинство гордыни.

Эту особенность философии Шестова отмечает современный американский исследователь его творчества Дж. Вернхем, видящий «задачу Шестова» в том, чтобы выверить великих философов западного мира меркой библейского иррационализма<sup>1</sup> (русских, заметим, тоже. – *И.С.*). Однако не следует забывать, что не констатация трагедии человеческого существования составляет главный смысл шестовских размышлений. Если бы это было так, вряд ли он был так интересен нашим современникам. Он защищает достоинство человека, которое видит в его непосредственной связи с Богом и возможности спасения души, условием которого является не рассуждающий разум, а искренняя вера. Шестов ищет и не находит возможности спасения человеческой души в мире. Только отчаянная надежда, что такое спасение возможно – при условии веры, которая должна стоять *над* разумом, звучит в его произведениях.

Бенжамен Фондан развивает идеи Шестова, разрабатывая понятия Ничто как продукта чрезмерного рационализования западной культуры, бездны как катастрофического разрушения пространственно-временных координат и Универсального разума как выражения чрезмерно рационального характера западной культуры.

Основной особенностью философии Фондана является защита человеческого существования. Рационализирующая западная культура пытается свести это существование к Ничто своими построениями, скрывающими под покровом абстрактных понятий все «неправильности» и «неблагородные» стороны человеческой природы. Фондан стремится открыть существование человека во всей его полноте и защитить его право на существование в реальном мире, а не в плену абстрактных понятий, которые стремятся изменить его природу.

Шестов, как указывалось выше, строит свою философию на идеях русской литературы. Фондан начал свое философствование, чтобы защитить возможность выражения экзистенциальных проблем в поэзии. Он не устал повторять: «Я стал философом, чтобы защитить свою поэзию».

Свои идеи Фондан выражает в произведениях, написанных в жанре эссе. Часть из них сочетает философские проблемы и проблемы поэтического творчества («Рембо-проходимец» («Rimbaud le

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Ерофеев В.* Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // *Шестов Л.* Избранные сочинения. М., 1993. С. 7.

voyou», 1933), «Ложный трактат об эстетике» («Faux Traité d'esthétique», 1938), «Baudelaire et l'expérience du gouffre», 1947). Здесь Фондан ставит экзистенциально-антропологические проблемы на материале поэтического творчества.

Собственно философских произведений у него два – «Несчастное сознание» («La conscience malheureuse», 1936) и «Экзистенциальный понедельник, и Воскресенье Истории» («Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire», 1945), которое М. Карассу называет философским завещанием Фондана.

Говоря о поэзии Рембо, Фондан настаивает на том, что сущность человека может быть выражена лишь в такой поэзии, которая становится неудачей, отражением несчастья. Источник поэтического творчества – не любовь к добру, красоте и истине, а желание зла, безобразия, страдание и грех. Поэт, подобный Рембо, стремится выразить человека во всей его полноте, без приукрашивания, отсюда его внимание к несчастью, отчаянию, злу, греху. Такой поэт никогда не задумывается о совершенстве поэтической формы. Он стремится выразить глубинные стремления человека, его экзистенциальную основу и, таким образом, выявить его принципиальную открытость и устремленность к Неизвестному (Inconnu), составляющему сущность бытия. Реальное находится только в несовершенстве «я», сущность которого – быть в противоречии с самим собой. Фондан одним из первых открыл, что поэзия старается победить ужас, что она «способна скрыть ужасы бездны». Рациональная философия не может выразить то, что способны выразить поэзия и экзистенциальная философия. Они не могут устранить Ничто, но способны смягчить страх перед ним.

«Несчастное сознание» представляет собой сборник публикованных ранее в журнале «Южные тетради» эссе, посвященных Шестову, Гуссерлю, Хайдеггеру, Бергсону, Жиду, Кьеркегору. Фондан на протяжении нескольких лет вел здесь колонку «Живая философия».

В этом произведении Фондан впервые обращается к экзистенциальной философии Библии, где появление познания, а следовательно, Универсального разума, восходит к первородному греху. Таким образом, разум – порождение не Бога, а змея. Здесь же впервые появляется понятие непокорности, бунта, восходящее к бунту против очевидностей Шестова.

Этот бунт против очевидностей, становится основой собственной философии Фондана: «Метафизика не может быть мышлением человека, который боится ударов; это мышление человека, которого

оскорбляет реальность, которого ранит необходимость, которого человеческая брэнность наполняет гневом и побуждает к бунту».<sup>1</sup>

Несчастье сознания, по его мнению, не только в том, что оно совершает акт рационального познания, низводящего человека до абстрактной схемы и подчиняющего его требованиям разума. Это несчастье коренится и в том, что всегда существует разрыв между возможным и действительным, между идеальным и реальной жизнью, между бунтом против человеческого удела и стенами, которые его окружают. Вслед за Кьеркегором он называет такое состояние отчаянием и повторяет, что жить – значит жить противоречиями.

В «Несчастном сознании» ставится проблема защиты человека от попыток Универсального разума и истории подчинить его, то есть свести к схематизированному элементу абстрактного первоначала (или абстрактно понятой социальной общности). Такое представление о человеке фактически лишает его реального существования, которое заменяется абстрактными схемами и понятиями, порождающими Ничто. Рассматривая философию Хайдеггера, Фондан находит в ней предательство экзистенции, уступки гегелевскому наследию, то есть попытку сохранить разум и тем самым унижение человека. Новым тенденциям второго поколения экзистенциальной философии, начиная с Хайдеггера, Фондан противопоставляет философию Кьеркегора и Шестова, опирающуюся на экзистенциальную традицию Библии и всегда остающуюся на стороне человека, обладающего тем самым несчастным сознанием, характеристики которого – отчаяние, тревога, забота. Сохранение возможности чуда, которое связано у Шестова с упованием на Бога, у Фондана не имеет религиозной направленности. Он, как большинство представителей его поколения, не был религиозен, поэтому у него нет названия той тайне бытия, на которую может уповать отчаявшийся человек. Тайна эта, как указывалось выше, обозначается понятием Неизвестного (Inconnu).

В 1938 году выходит «Ложный трактат об эстетике» («Faux Traité d'esthétique»), основной лейтмотив которого – идея о неполноте мысли в поэтическом акте, или, более того, неадекватности мысли в поэзии. Главной целью критики Фондана становится теория искусства, «теория искусственности», если быть более точным. Поэзия, как и любое вербальное произведение, не может до конца выразить человеческую сущность, но она может приблизиться к этой задаче. Искусственные построения же, базирующиеся на забо-

---

<sup>1</sup> *Fondane B. La Conscience malheureuse. P., 1979. P. 139.*

те о форме, на стремлении к чистоте языка в духе Поля Валери уведят любое поэтическое произведение от этой задачи. Оно становится примером «искусства для искусства». Фондан же был уверен, что любое стихотворное произведение нужно читать как прозу, что задача поэзии – не изящество формы, а отражение противоречивой, порой даже уродливой человеческой сути. Поэтому любая эстетика – настоящий враг поэзии: «Миссия поэта, как она проявляется сегодня у некоторых – наконец – не является больше проблемой эстетического порядка...»<sup>1</sup>.

Человек, который отражается в поэзии, наделен безграничной свободой и открыт миру, он противоречив и способен жить в реальности, а не в абстрактных построениях разума.

В эссе о Бодлере Фондан вводит понятие бездны как основы своей экзистенциальной антропологии. Бездна, которым был одержим Бодлер, является тем фактором, который разрушает привычные пространственно-временные координаты и позволяет раскрыть истинную сущность человека как противоречивого существа, обладающего безграничной свободой, а также подводит итог размышлениям Фондана о поэтическом творчестве. «Экзистенциальный понедельник» завершает полемику Фондана с экзистенциализмом хайдеггеровского или сартровского типа, предающими, по его мнению, экзистенцию и отдающими ее на откуп Универсальному разуму или Ничто.

В «Бодлере» отчетливо прослеживается ностальгия по потерянному раю, каковым для автора является детство, а также первобытное мышление.

«Это сожаление, эта ностальгия – акты протеста, утверждение настоящего, которое логический мыслитель воспринимает, как вторжение, как акты бунта, восклицая, что у поэтов нет сожаления о том, что они отбрасывают вещи, в которые верило человечество»<sup>2</sup>. В этом произведении усиливается ощущение противоречия между возможным и действительным, о котором говорилось и в более ранних эссе. Здесь разрабатывается понятие бездны, которая способна разрушить привычные пространственно-временные координаты и сорвать покров с человеческой природы. Бездна открывает ее противоречия и уродства, которые и есть основа поэзии – и основа жизни.

В «Бодлере» Фондан говорит и о детском мышлении, как потерянном рае, в котором рациональная составляющая не играет веду-

---

<sup>1</sup> *Fondane B. Faux Traité d'esthétique. P., 1980. P. 21.*

<sup>2</sup> *Fondane B. Baudelaire et l'expérience du gouffre. Bruxelles, 1994. P. 180.*

щей роли. Детское мышление способно воспринимать мир цельным, неразделенным, волшебным. Важное место в нем занимает воображение, которое более верно отражает реальность, чем рациональные ее описания. Поэтому именно детское мышление Фондан наделяет особым метафизическим достоинством. Онтологически оно сопоставимо с первобытным мышлением, как его описывает Л. Леви-Брюль. Лишь поэтическое воображение способно приблизиться к этой полноте восприятия реальности, не разорванной на части рациональным познанием.

Исходным пунктом своих размышлений в «Экзистенциальном понедельник» Фондан делает знаменитую евангельскую притчу об исцелении Иисусом больного в субботний день. Суть спора Иисуса с книжниками формулируется как вопрос «Человек для субботы или суббота для человека?» У Фондана этот вопрос приобретает значение «Закон для человека или человек для закона?»

Известно, что по поводу этого случая Иисус произнес наиболее дерзновенную и потрясающую в иудео-христианской традиции фразу: «Суббота для человека, а не человек для субботы», что означает: «Закон создан для человека, а не человек для Закона».

Фондан считает, что вопрос здесь стоит о характере связей между Богом и человеком: «связей опосредованных, внешних и формальных в Законе, связей непосредственных, прямых и личных в Вере»<sup>1</sup>. Благо человека в библейской традиции возвышается не только над проектом истории, но даже над проектом Бога.

Символом западной рационализированной философии здесь выступает философия Гегеля, поставившего разум выше человека и даже выше Бога.

Для Иисуса человек самоценен: не уважение к разуму, а любовь к людям – вот смысл его проповеди. Стремясь интерпретировать христианские положения в духе своей доктрины, Гегель приходит к выводу, что познание, полученное людьми в результате первородного греха, то есть Разум, – «главный принцип философии на все грядущие времена». Фондан отмечает, что Гегель защищает закон, который идет не от Бога, а от змия, для которого нет авторитетов на небе и земле. Так устанавливается диктатура универсального разума в истории: «...познание для Гегеля – это универсальный разум, Дух Истории; и его фундаментальная идея – История не делается для человека, совсем напротив, это человек создан для Истории»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Fondane B. Le lundi existentiel. Monaco, 1990. P. 12.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 15.*

В «Экзистенциальном понедельник» Фондан доводит до логического завершения критику второго поколения экзистенциальной философии, представители которого, как он считает, делают уступку Универсальному разуму, отдавая человека на откуп Ничто, которое торжествует в «разумной», рационально понятой истории.

Среди жертв «рационализированной» истории оказался и сам Фондан. Схваченный французской полицией, он был интернирован в Дранси и погиб в газовой камере в Аушвице-Биркенау 2 или 3 октября 1944 года.

Экзистенциальная онтология Фондана развивает идеи Шестова о возвышении человеческого «я» над всеми построениями разума, пытающимися создать единое представление о человеческой сущности, которое должно определять каждое уникальное человеческое существование. Именно понятие бездны, как указывалось выше, должно было стать основой этой онтологии (одновременно являющейся и антропологией, и апологией человека). Однако закончить свою концепцию он не успел.

*М. Е. Соболева*

## ГЕГЕЛЬ В СОВЕТСКОМ МАРКСИЗМЕ

Философия Гегеля в России – это огромная тема для истории русской философии. Исследованию рецепции философских идей Гегеля в дореволюционной России посвящены классические фундаментальные работы Б. В. Яковенко и Д. И. Чижевского<sup>1</sup>. Попытки осмыслить феномен обращения к Гегелю в советской философии все еще носят фрагментарный характер. В этой связи следует упомянуть некоторые важные публикации, такие как статьи Чижевского «Советская философия» (1927), «Философские искания в Советской России» (1928) и «Кризис советской философии» (1930), вышедшие в журнале «Современные записки», статью А. Кожевникова «Философия и В.К.П.»<sup>2</sup>, предисловие А. М. Деборина к первому

---

<sup>1</sup> *Чижевский Д.И.* Гегель в России. (Париж, 1939). СПб., 2007; *Jakowenko B.* Geschichte des Hegelianismus in Russland. Prag., 1940.

<sup>2</sup> *Кожевников А.* Философия и В.К.П. (1929) // Вопросы философии. 1992. № 2. – Статья впервые опубликована в газете «Евразия» (№ 16, 9.III. Париж, 1929).

тому сочинений Гегеля<sup>1</sup>, статью К. Гребнева «Гегель в оценке ревизионизма и марксизма»<sup>2</sup>, сборник «Гегель и диалектический материализм» (М., 1932), выпущенный к 100-летию со дня смерти философа, обзоры истории исследования философии Гегеля в советской философской науке Л. Н. Суворова и Б. В. Богданова<sup>3</sup>, вступительную статью А. А. Ермичева к упомянутой работе Чижевского<sup>4</sup> и книгу О. Ю. Сумина «Гегель как судьба России»<sup>5</sup>.

В своей книге Сумин обращает внимание на тот факт, что с 1929 по 1959 гг. издается пятнадцатитомное собрание сочинений Гегеля (второе в мире по полноте после Германии). В 1970–1972 гг. в рамках серии «Философское наследие» переиздается «Наука логики», в 1972–1973 гг. выходят «Работы разных лет» (в двух томах, под ред. А. Гулыги), в 1975–1977 гг. – «Энциклопедия философских наук» (под ред. Е. Ситковский), в 1976–1977 гг. – «Лекции по философии религии» (под ред. А. Гулыги) и, наконец, в 1990 г. – «Философия права» (под ред. Д. Керимова, В. Нерсисянца). Все книги Гегеля выпускаются тысячными тиражами, так что возникает впечатление, что Гегель для советского читателя является «философом № 1» (Сумин).

Однако наличие такой солидной текстологической базы не привело к тому, что советское гегелеведение стало ведущим в мире. Более того, некоторые оценки положения дел звучат радикально пессимистично. Так, Ермичев утверждает, что «советского гегельянства не было»<sup>6</sup>. Его не было в том смысле, что отсутствовало как серьезное историко-философское, так и проблемно ориентированное изучение гегелевской философии в качестве ценной и интересной самой по себе концепции наряду с другими<sup>7</sup>. Одновременно

---

<sup>1</sup> Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 1. М.; Л., 1929. С. XIII–XV.

<sup>2</sup> Гребнев К. Гегель в оценке ревизионизма и марксизма // *Революция и культура.* № 4. М., 1929. С. 25–32.

<sup>3</sup> Богданов Б.В. Из истории исследования философии Гегеля в советской философской науке; Суворов Л.Н. Гегель и дискуссии 20-х гг. // *Философия Гегеля и современность* / Отв. ред. Л. Н. Суворов. М., 1973.

<sup>4</sup> Ермичев А.А. Вступительная статья // *Чижевский Д.И.* Гегель в России. С. 1–17.

<sup>5</sup> Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. История русско-советской философии и философия русско-советской истории. Краснодар, 2005.

<sup>6</sup> Ермичев А.А. Вступительная статья. С. 14.

<sup>7</sup> Ср. со мнением Н. В. Мотрошиловой, которая считает, что «текстологическая интерпретация отдельных разделов, глав, категорий – тип историко-философской работы, которая у нас почти отсутствует». См.: *Мотрошило-*

Ермичев подчеркивает «значительное, и даже определяющее, влияние гегелевского мышления на разработку многих тем советской философии... Речь идет, конечно, о теории диалектики»<sup>1</sup>. Тем самым он указывает на решающий фактор, препятствующий развитию чисто философского интереса к философии Гегеля, ведь диалектика понималась как *наука* о всеобщих законах развития природы и общества, способная *изменить* мир. Диалектическая теория была не только методом философского познания, а выражала особое, коммунистическое – деятельно-активистское – отношение общества к миру: она была инструментом его переустройства, «алгеброй революции»<sup>2</sup>.

Статус Гегеля как предтечи марксистской диалектики в качестве одного из «трех источников и трех составных частей» марксизма наряду с французским идеализмом и английской политэкономией хорошо известен, и именно это обстоятельство объясняет, почему пролетариат должен был знать его труды. Такая программная задача сформулирована в предисловии к первому тому собрания сочинений философа: «Ныне, когда марксизм занял у нас господствующее положение в области идеологии, когда в связи с необходимостью углубленного изучения марксизма, диктуемого потребностями нашей эпохи и всей практической жизни, вопрос об изучении корней и философских основ нашего миросозерцания встал во всю ширь, интерес к Гегелю необычайно повысился»<sup>3</sup>. При этом знакомство с первоисточниками подразумевало нечто большее, чем просто народное просвещение. Читать Гегеля стоило для того, чтобы в конечном итоге, как ни парадоксально это звучит, учиться коммунизму (выражаясь ленинским языком). Красноречиво эта мысль высказана в предисловии Ф. В. Константинова к коллективному сборнику, выпущенному АН СССР к 200-летию юбилею со дня рождения Гегеля в 1973 г.: «В великом философском здании, возведенном Гегелем, содержится еще очень много таких сокровищ, которые надо извлекать, изучать и всемерно использовать при разработке

---

ва Н.В. Путь Гегеля к Науке Логике. (Формирование принципов системности и историзма). М., 1984. С. 246.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Это выражение Герцена стало крылатым и встречается у многих авторов. См., напр.: *Константинов Ф.В.* Гегель и некоторые актуальные проблемы марксистской теории (вместо введения) // *Философия Гегеля и современность*. С. 6; *Ильенков Э., Мареев С.* Центальный вопрос диалектики // *Политическое самобразование*. 1973. № 10. С. 65–72.

<sup>3</sup> От редакции // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 1. М.; Л., 1929. С. VII.

марксистской диалектической логики, над чем трудятся советские философы»<sup>1</sup>. В том же сборнике, анализируя состояние советского гегелеведения за прошедший период, Б. В. Богданов констатировал: «При всех отличиях подхода к гегелевскому наследию на отдельных этапах развития советской философии ее общая тенденция состоит в том, что исследование гегелевского учения всегда было подчинено задаче разработки теории материалистической диалектики как науки, обогащению ее категорий и совершенствованию их системы, развитию теории познания и методологии научного исследования»<sup>2</sup>. Исследование более поздних работ по гегелевской философии также подтверждает, что интерес к ней в Советской России носил явно выраженный практическо-прагматический характер: философия Гегеля рассматривалась почти исключительно в ее обосновывающем отношении к марксизму. При этом в центре внимания находилось, за редким исключением, не содержание теории Гегеля, а ее форма. Содержание было заклеено как идеалистическое еще Марксом и Энгельсом, и, стало быть, как таковое оно не заслуживало внимания.

Можно сказать, что советская гегельяника на всем протяжении своего существования – с двадцатых до восьмидесятых годов двадцатого века – носила прикладной характер, обслуживая в известной степени идеологические государственные запросы. Поэтому она концентрировалась преимущественно на формальных проблемах метода.

Одну из первых попыток определить отношение гегелевской философии к марксизму представляет собой статья К. Гребнева, в которой он дает ответ на вопрос о том, «что марксизм наследует в философии Гегеля и как наследует», и показывает, «почему марксизм не может порвать союз с философией Гегеля и на каких началах он с ней этот союз заключил»<sup>3</sup>. «Некоторое родство гегелевской и материалистической диалектики»<sup>4</sup> Гребнев усматривает в возможности новой интерпретации «спекулятивно-конкретных» категорий гегелевской логики как «действительно конкретных»<sup>5</sup>. По его мнению, «заменяя мнимо-конкретное – конкретным действитель-

---

<sup>1</sup> *Константинов Ф.В.* Гегель и некоторые актуальные проблемы марксистской теории. С. 8.

<sup>2</sup> *Богданов Б.В.* Из истории исследования философии Гегеля в советской философской науке. С. 307.

<sup>3</sup> *Гребнев К.* Гегель в оценке ревизионизма и марксизма. С. 30.

<sup>4</sup> Там же. С. 29.

<sup>5</sup> Там же. С. 31.

ным, гегелевское понятие – материей, диалектику понятий – диалектикой материи, марксизм действительно ставит гегелевскую философию “с головы на ноги”<sup>1</sup>. В переходе от диалектики понятий к диалектике реальных процессов он видит не столько ограниченность гегелевской системы, сколько генетическое родство между ней и марксизмом.

Понимание диалектической логики как материалистически истолкованной *онто-логики* составляет квинтэссенцию советского гегельянства во всех его разновидностях: от анонимных законов диалектики, сформулированных в учебниках по марксистской философии, до его ренессанса в шестидесятых–восьмидесятых годах двадцатого века. Произшедший в шестидесятых годах поворот в исследованиях гегелевского наследия, который, согласно моде ушедшего столетия, можно назвать *логическим поворотом*, наглядно подтверждает этот тезис<sup>2</sup>.

Так, П. В. Копнин интерпретирует Гегеля следующим образом: «Преодолевая разрыв между логикой и учением о бытии, Гегель отбросил неправильное понимание форм мышления как чисто субъективных, показав их объективное содержание. Заслуги Гегеля в разработке принципа тождества законов бытия и законов мышления были по достоинству оценены основоположниками марксизма-ленинизма... Законы мышления у Гегеля являются одновременно и законами объективной действительности, поскольку в основе всего лежит мышление, а весь процесс развития есть не что иное, как познание мышлением самого себя, т. е. самопознание... Таким образом, вместо действительного решения сложного вопроса об отношении законов мышления к законам бытия Гегель вообще снимает этот вопрос, делает его несуществующим, ибо мышление и есть сама реальность, само бытие»<sup>3</sup>. Заслуга марксизма в области логики состоит, по Копнину, в том, что «марксистская философия преодо-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 31.

<sup>2</sup> О логическом повороте в советском гегельянстве можно говорить на том основании, что в это время возникает большое количество соответствующих работ. См., напр.: *Бакрадзе К.С.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958; *Розенталь М.М.* Принципы диалектической логики. М., 1960; *Алексеев А.И.* Диалектическая логика. М., 1960; *Копнин П.В.* Диалектика как логика. Киев, 1961; *Черкесов В.И.* Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962; *Кедров Б.М.* Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963; *Мамардашвили М.К.* Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания. М., 1968; *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М., 1984.

<sup>3</sup> *Копнин П.В.* Диалектика как логика. С. 6.

лела разрыв онтологии и гносеологии на диалектико-материалистической основе теории отражения и понимания диалектики субъекта и объекта в процессе практической деятельности человека по созданию нового мира вещей и отношений»<sup>1</sup>.

В. Ф. Асмус, размышляя о диалектическом противоречии между необходимостью и свободой в философии Гегеля, заключает, что «это – объективная и реальная диалектика. Обе характеристики выражают природу самого рассматриваемого предмета – поведения человека и его действий»<sup>2</sup>.

В «Кратком очерке истории философии» 1971 г. читаем: «Логика, как это вытекает из исходного положения гегелевской философии, составляет важнейшую часть его системы, поскольку тождество мышления и бытия означает, что законы мышления, которыми и занимается логика, суть подлинные законы бытия: и природы, и человеческой истории, и познания»<sup>3</sup>.

В духе советской традиции гегелеведения воспринимает логику и Э. В. Ильенков. Он пишет: «Логические формы (схемы, фигуры) – это формы, в рамках которых совершается человеческая деятельность вообще, на какой бы предмет, в частности, она ни была направлена, будь то слова, вещи или события, исторические ситуации... Естественно, что при понимании логики как науки о мышлении, как о деятельности, которая реализуется не только в словах, не только в говорении и в графической записи этого говорения, но и (и даже прежде всего!) в делах, в актах изменения внешнего мира, в экспериментах с вполне реальными вещами, в процессе созидания предметов труда и преобразования отношений между людьми, дело начинает выглядеть существенно иначе, нежели в глазах сторонников старой, чисто формальной, логики»<sup>4</sup>.

Отметим, что, несмотря на индивидуальные различия в подходах, в данных работах воспроизводится ленинское материалистическое прочтение гегелевской «Науки логики», согласно которому «Гегель гениально *угадал* диалектику вещей (явлений, мира, природы) в диалектике понятий»<sup>5</sup>. Практически каждый из упомянутых

---

<sup>1</sup> Там же. С. 7.

<sup>2</sup> Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля (1968) // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 52–69.

<sup>3</sup> Краткий очерк истории философии / Ред.: М. Т. Иовчук, Т. И. Ойзерман, И. Я. Щипанов. М., 1971.

<sup>4</sup> Ильенков Э.В. Проблема противоречия в логике // Диалектическое противоречие. Москва. 1979. С. 122–143.

<sup>5</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 178.

авторов ссылается именно на этот канонический текст<sup>1</sup>. При этом из анализа текстов видно, что цитирование работ Ленина – это не просто соблюдение научно-идеологического этикета того времени, а прокладывание концептуального русла для направленного движения мысли.

Обобщая, можно сказать, что заслугой гегелевской «Науки логики» в СССР признавали обогащение формальной логики новой проблематикой: вопросом о закономерностях самой действительности. Тем самым был сделан важнейший шаг по превращению гегелевской диалектики в позитивную науку. Диалектика приобрела значение онтологического принципа реального развития мира. Исходным пунктом диалектической логики, как соответствующей этому принципу теории познания, считалось переосмысленное в плехановско-ленинском духе положение о единстве законов мышления и законов объективной действительности, гласящее, что различные формы мышления по самой своей структуре аналогичны отношениям и процессам, имеющим место в реальном мире. Практическим следствием такой материалистической онто-логики<sup>2</sup> явилось убеждение в том, что «положительные результаты в практической и научной деятельности достигаются благодаря применению в мышлении диалектики»<sup>3</sup>. Таким образом, сложилась следующая тройственная констелляция: диалектика как реальный процесс функционирования материальных и идеальных процессов, диалектическая логика как теория познания этих процессов и как научно-практический метод.

Что же составляет суть диалектической логики, с точки зрения советского марксизма? Репрезентативно в этом случае мнение К. Гребнева, согласно которому «суть не в системе Гегеля, а в методе – в принципе всеобщего движения и всеобщего взаимодействия, в соответствующем подходе к изучению предмета, не дающем мыс-

---

<sup>1</sup> Гребнев цитирует этот отрывок на стр. 32, Копнин – на стр. 6, Бакрадзе – на стр. 12, Иовчук – на стр. 4.

<sup>2</sup> В отличие от предлагаемой мной характеристики марксистской теории познания как онто-логики, Н. В. Валентинов-Вольский говорит о диалектической онтологии: «Ленин в своих “Философских тетрадах” начал фабриковать “партийную гносеологию”, новую разновидность метафизики в виде некоей диалектической, с “самодвижением” всего сущего, онтологии. Жаль, что до сих пор никто из критиков Ленина не рассмотрел этот этап в его “философии”» (*Валентинов-Вольский Н.В. Встречи с Лениным. Нью-Йорк, 1953. С. 350*). В принципе, оба понятия выражают одну и ту же идею.

<sup>3</sup> *Максимов А.А. Вступительная статья // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 2: Философия природы. С. LVII.*

ли успокаиваться, а заставляющем ее наиболее верно отражать действительность в ее движении и во всей его сложности»<sup>1</sup>. К. С. Баркадзе также отдает предпочтение методу перед системой и дает ему следующее определение: «Метод представляет собой познанную форму внутреннего самодвижения содержания»<sup>2</sup>. П. В. Копнин считает, что в гегелевской философии «под субъективной диалектикой понимается не только движение мышления, но и историческая деятельность человека в целом, включая мыслительный процесс»<sup>3</sup>. С. Н. Мареев и Э. В. Ильенков утверждают: «Гегель, хотя и на идеалистической основе, показал, что задачей диалектики является исследование объективного содержания логических форм в их историческом развитии»<sup>4</sup>. Со ссылкой на Ленина они проводят водораздел между «диалектикой и метафизикой», видя в первой «условие постижения всех процессов мира в их “самодвижении” и развитии»<sup>5</sup>.

Заметим, что тексты, написанные в 1929, 1958, 1961 и 1973 гг., принципиально не отличаются друг от друга. Ряд подобных цитат можно было бы продолжить, однако уже приведенные пассажи позволяют заключить, что в советском гегелеведении наличествовал консенсус относительно того, что ядром диалектики Гегеля является принцип развития, который может быть универсализирован и распространен со сферы логического на сферу реального бытия. Таким образом, Гегель был прочитан «деконструктивистски»: цель заключалась не в адекватном понимании его теории, а в обнаружении в ней напряжений и слабых мест, устранение которых позволило бы развить саму эту теорию или, по крайней мере, творчески применить ее. Философия Гегеля воспринималась как вызов, как постановка задач, требующих решения<sup>6</sup>.

Вопрос о причине развития был решен в пользу того, что положение о противоречии как внутреннем источнике движения и развития составляет главное в гегелевском учении о диалектике. Проблемы диалектического противоречия и его отличия от логического

---

<sup>1</sup> Гребнев К. Гегель в оценке ревизионизма и марксизма. С. 31–32.

<sup>2</sup> Баркадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. С. 164.

<sup>3</sup> Копнин П.В. Диалектика как логика.

<sup>4</sup> Ильенков Э., Мареев С. Центальный вопрос диалектики.

<sup>5</sup> Там же. С. 65.

<sup>6</sup> К. Гребнев, например, пишет: «Левое гегельянство и в конечном счете Маркс и Энгельс дали, на почве диалектического материализма, разрешение всем тем задачам, которые гениально были поставлены Гегелем» (Гребнев К. Гегель в оценке ревизионизма и марксизма. С. 31).

занимают практически всех исследователей философии Гегеля. Можно упомянуть в данной связи П. В. Копнина, В. И. Черкесова, Б. М. Кедрова, Э. В. Ильенкова, С. Н. Мареева и др. Я приведу лишь одно характерное высказывание из учебника по марксистской истории философии 1971 г.: «Гегель подчеркивает, что противоречие нельзя понимать как некую аномалию, дефект какой либо вещи; оно есть взаимосвязь, взаимообусловленность противоположных сторон, определений, “принцип всякого самодвижения”. Наличие противоречий в любом явлении свидетельствует о его развитии»<sup>1</sup>.

На основании «Науки логики» были выведены основные законы диалектики, а именно: переход количества в качество, отрицание отрицания, единство и борьба противоположностей. Эти, по выражению А. А. Ермичева, «фикции»<sup>2</sup>, «изобретенные в ходе кодификации» марксистско-ленинской философии и рассматриваемые в качестве универсальных объясняющих категорий, и в самом деле находятся в противоречии с гегелевской логикой. Здесь логическое имеет три аспекта: абстрактный, диалектический и спекулятивный<sup>3</sup>. Причем диалектика является лишь «отрицательно-разумным» моментом спекулятивной логики, как «положительно-разумной». Концентрация советского гегелеведения на негативной стороне логики соответствует, скорее, плехановско-ленинскому натуралистическому пониманию процесса развития, чем гегелевскому идеалистическому самодвижению понятия.

Заметим, что одним из первых российских критиков понятия «диалектика» был А. А. Богданов. Высоко оценивая усилия Гегеля по разработке «универсальной методологии» науки, он критикует последнего с позиций своей теории организации за терминологическую неопределенность. По его мнению, Гегель в своей диалектике «думал найти всеобщий мировой метод», но понимал его «неопределенно и абстрактно» – как метод «развития». «Уже этой неясностью и отвлеченностью исключался объективный успех попытки»<sup>4</sup>. Ту же мысль о неопределенности понятия «развития» Богданов повторяет в своей «Философии живого опыта». Он указывает на то, что существуют различные формы развития: например, различают

---

<sup>1</sup> Краткий очерк истории философии / Ред.: М. Т. Иовчук, Т. И. Ойзерман, И. Я. Щипанов.

<sup>2</sup> Ермичев А.А. Вступительная статья. С. 14.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. С. 201.

<sup>4</sup> Богданов А.А. Тектология. Т. 1 Ч. 1. §4: Проборазы тектологии. М., 2003. С. 32.

развитие «прогрессивное» и «регрессивное»<sup>1</sup>. «Таким образом, – заключает он, – основное понятие диалектики у Маркса, как и у Гегеля, не достигло полной ясности и законченности; а благодаря этому самое применение диалектического метода делается неточным и расплывчатым, в его схемах примешивается произвол, и не только границы диалектики оказываются неопределенными, но иногда самый смысл ее сильно извращается»<sup>2</sup>.

Основная критика Богданова нацелена, однако, не на Гегеля, а на Маркса и интерпретаторов его теории Г. В. Плеханова и Н. Ильина (Ленина). Он упрекает последних в универсализации понятия «диалектика». Согласно Богданову, «диалектика вовсе не есть нечто универсальное» и «не может стать всеобщим методом познания»; «она – частный случай организационных процессов, которые могут идти также иными путями»<sup>3</sup>. Богданов убежден в «исторической ограниченности» применения понятия «диалектика» и в «необходимости перехода к более широкой и общей точке зрения»<sup>4</sup>. Он полагает, что «организационные процессы в природе совершаются *не только* через борьбу противоположностей, но также иными путями; диалектика, следовательно, есть частный случай, и ее схема не может стать универсальным методом»<sup>5</sup>. Богданов определяет диалектику как особый тип организационных процессов (а не «развития»), «идущий путем борьбы противоположных тенденций»<sup>6</sup>, и ставит перед собой более объемную задачу: «исследовать связь мирового процесса с точки зрения *всех возможных путей и способов организации*»<sup>7</sup>. Согласно Богданову, основные моменты истории состоят из борьбы человечества с природой и борьбы классов внутри общества, причем основным и постоянным двигателем истории является только первый из этих двух, а второй – производный и временный<sup>8</sup>. Соответственно, диалектика как объясняющая категория, применимая к анализу преходящих явлений, сама имеет ограниченный, пространственно-временной характер.

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Философия живого опыта. СПб., 1913. С. 201.

<sup>2</sup> Там же. С. 210.

<sup>3</sup> Там же. С. 216–217.

<sup>4</sup> Там же. С. 221.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 200.

<sup>7</sup> Там же. С. 217.

<sup>8</sup> Там же. С. 200, 219.

Несмотря на то, что Богданов в своих рассуждениях не менее отдаляется от философии Гегеля, чем его оппоненты<sup>1</sup>, в одном аспекте он сходен с ним, а именно в том, что диалектика есть только одна специфическая форма размышлений о развитии, не исчерпывающая всего этого понятия. Он отмечает, что диалектический метод взят «из специальной, идеологической области, из сферы мышления»<sup>2</sup>, поэтому он не может быть непосредственно трансформирован во всеобщую категорию.

В силу того что советское гегельянство носило апологетический характер в том смысле, что гегелевская философия должна была служить для теоретической легитимации марксистского диалектического и исторического материализма, никакая критика официальной точки зрения на нее не допускалась. Богданов, заклеянный Лениным как «махист» в работе «Материализм и эмпириокритицизм» еще в 1909 г., не мог быть услышан так называемыми «ортодоксальными» марксистами, превратившимся в создателей официальной государственной идеологической доктрины. Философия Гегеля была проинтерпретирована в СССР как философия отрицания и негативности, как философия противоречия и конфликта. Причем реальное, а не логическое противоречие стало основным предметом исследования. В фокус внимания, помимо противоречий в природе, попали противоречия в сфере капитала, между умственным и физическим трудом в условиях классового эксплуататорского общества, борьба классов, межгосударственная конкуренция<sup>3</sup>, а также противоречие в научном мышлении, которое объяснялось как коррелят природных процессов<sup>4</sup>. Противоречие в целом оценивалось позитивно как необходимый момент движения, как симптом роста и ступень становления. Характерно в этой связи мнение Э. В. Ильенкова, что «именно противоречие, а вовсе не его отсутствие, оказывается той реальной логической формой, в рамках которой совершается действительное мышление, реализующее себя в виде развития науки, техники и “нравственности”»<sup>5</sup>. Можно гово-

---

<sup>1</sup> Заметим, что Богданов высоко оценил Гегеля «Феноменологии», Гегеля «широких исторических картин», но совершенно не понял и не принял Гегеля «Логики», Гегеля «самых безнадежно-схоластических, самых мертвых рассуждений» (Богданов А.А. Тектология. С. 170).

<sup>2</sup> Богданов А.А. Тектология. С. 32.

<sup>3</sup> См., напр.: Ильенков Э., Мареев С. Центальный вопрос диалектики.

<sup>4</sup> Тема противоречия в научном мышлении и соответственно тема ошибок в мышлении занимала практически всех марксистских диа-логиков.

<sup>5</sup> Ильенков Э.В. Проблема противоречия в логике.

речь о том, что марксистская философия была пронизана пафосом противоречия, которому на практике соответствовал пафос классовой борьбы пролетариата. Вопрос о том, что в данной конstellляции было первичным, а что вторичным, оставим открытым. Важно то, что гегелевская философия была проинтерпретирована как созвучная революционному настрою советского общества.

Отметим, что до сих пор речь шла о теоретическом аспекте прикладного гегелеведения. Однако имелся и практически-политический аспект, состоящий в том, что отношение к Гегелю служило индикатором для проверки на «чистоту» марксистского сознания. Л. Н. Суворов отмечает, что в истории советской философии «были периоды, когда отношение к гегелевской философии выступало в качестве своеобразного критерия принадлежности того или иного ученого к различным направлениям и школам, существовавшим на отдельных этапах развития советской философской науки»<sup>1</sup>. Например, А. М. Деборина критиковала за «формалистическую оценку» Гегеля, проявлявшуюся в недостаточно критическом отношении к гегелевской идеалистической диалектике и неправомерном сближении ее с марксистской. Итоги дискуссии с «диалектиками» были подведены в печально известном постановлении ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма» (январь 1931 г.). А. А. Богданов и Н. И. Бухарин обвинялись в «позитивистски-механистическом походе» к гегелевской философии, Г. Лукач, К. Корш, Л. Мартов – в «каутинско-меньшевистском». Авторами «последовательно-марксистской оценки гегелевской философии» в 20–30-е гг. выступали В. В. Адоратский, В. И. Невский, М. С. Ольминский<sup>2</sup>. При этом, как верно отмечает Б. В. Богданов, «дискуссии были вызваны не столько теми или иными результатами гегелевского наследия... сколько различиями в принципах интерпретации Гегеля, отличиями в способах подхода к его учению»<sup>3</sup>. Практически велась борьба за марксистско-ленинский канон понимания философии Гегеля.

В период так называемого «развитого социализма», в 1970-е гг., ситуация существенно не изменилась. Несмотря на установившийся в обществе относительный классовый мир, идеологические споры вокруг Гегеля не затихали. Так, в газете «Правда» от 23 августа 1970 г. Э. В. Ильенков, сам позже третируемый как «ревизионист»,

---

<sup>1</sup> Суворов Л.Н. Гегель и философские дискуссии 20-х годов. С. 289.

<sup>2</sup> Там же. Ср.: Богданов Б.В. Из истории исследования философии Гегеля в советской философской науке. С. 308.

<sup>3</sup> Богданов Б.В. Из истории исследования философии Гегеля в советской философской науке. С. 308.

утверждал, что «рациональное зерно гегелевской философии – диалектика как логика и теория научного познания современного материализма – живет ныне только в одном образе – в ее марксистско-ленинской интерпретации». Причем он считает, что «и до сих пор материалистически понимаемый Гегель – лучшее лекарство от модных недомоганий неопозитивистского и экзистенциалистского толка» не только в среде марксизма. Его критика обрушивается на «неогегельянцев и неопозитивистов, томистов-католиков и экзистенциалистов, феноменологов и иррационалистов», на всех, кто предлагает интерпретацию гегелевской философии, отличной от истинно марксистской. Объяснение такой агрессивности по отношению к инакомыслящим можно найти в той же статье. Ильенков полагает, что «что правильное, Марксом, Энгельсом и Лениным установленное, отношение к гегелевской философии органически входит в состав самого марксизма, а критически-материалистическое усвоение гегелевской диалектики остается одним из необходимых условий подлинно глубокого и серьезного марксистского образования»<sup>1</sup>.

Лишь в последние годы советской власти стало возможным отступление от сложившегося канона в интерпретации Гегеля, а на почве марксистско-гегелевской диалектики возникли новые теории познания и методологии науки<sup>2</sup>. Оценивая ситуацию в советской философии двадцатых годов и рассуждая о возможных путях развития последней, А. Кожев писал, что «гегелианство, даже в его марксистском аватаре, несомненно ни плоско, ни элементарно... Правда, из системы великого немца выбраться будет труднее, чем из считающейся почему-то пролетарской “Системы Природы” барона Гольбаха: почти все, вероятно, на Гегеле и застрянут, даже если им и удастся освободиться от марксизма»<sup>3</sup>. Оценивая ситуацию семидесятых и восьмидесятых годов, можно сказать, что «марксо-гегелевское миропонимание» (по выражению А. Кожева) сохранилось в качестве константы, присущей деятельности философов, прошедших социализацию в школе советской философии; оно так и осталось не преодоленным, в какую бы сторону – от марксизма к идеа-

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. Гегель и современность // «Правда» от 23 августа 1970 г.

<sup>2</sup> См. раздел «Философия в СССР и постсоветской России» // Новая философская энциклопедия. Т. 1–4. М., 2000. См. также: *Лекторский В.А., Гусейнов А.А.* Философия в России: прошлое и настоящее // Российская постсоветская философия: опыт самоанализа / Ред. М. Е. Соболева. Мюнхен, 2009. С. 13–40.

<sup>3</sup> *Кожевников А.* Философия и В.К.П. С. 72–74.

лизму или от марксизма к позитивизму – они не стали развиваться<sup>1</sup>. Возвращение к аутентичному Гегелю возможно, таким образом, при условии выхода за рамки парадигмы марксистско-ленинской философии.

*Э. А. Аранова*

## НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ М. М. БАХТИНА В СВЕТЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА В ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке

М. Хайдеггер, «Письмо о гуманизме»

Философское наследие М. М. Бахтина уже давно стало предметом устойчивого интереса как отечественных, так и западных гуманитариев. Однако его философское наследие ставит сегодня перед исследователями многие сложные вопросы, которые требуют своего осмысления и решения<sup>2</sup>. Прежде всего обозначим те основные положения, которые будут рассмотрены в статье. Первое, что такое нравственная философия у Бахтина и как она связана с антропологическим поворотом в философии начала XX в. и, во-вторых, почему философские идеи Бахтина актуальны сегодня?

Реконструкция бахтинского понимания нравственной философии предпринята на основе программной философской работы «К философии поступка». Бахтин дает следующее определение нравственной философии: «философия жизни может быть только нравственной философией. Можно осознать жизнь только как событие, а

---

<sup>1</sup> Напр., Н. В. Мотрошилова в своей работе «Путь Гегеля к Науке Логике», вышедшей в 1984 г., ссылается на Маркса, Энгельса и Ленина как авторитетов в области гегелевской философии.

<sup>2</sup> См.: *Махлин В.Л.* Рукописи горят без огня // Михаил Михайлович Бахтин. Философия России второй половины XX века / Ред. В. Л. Махлин. М., 2010. С. 15.

не как бытие-данность»<sup>1</sup>. Этими словами Бахтин подводит итог предыдущего рассмотрения различных философских учений, в том числе философии жизни Бергсона, по вопросам соотношения теоретического мира науки и мира жизни, долженствования, ответственности и др. Бахтин считал, что, действительно, необходимо обратиться к исследованию вопроса «что такое жизнь человека?» и это для него настолько принципиальный момент, что свой философский проект связывает с созданием первой философии.

Философия должна исследовать жизнь человека ради основной, *практической* цели преодоления дурной разобщенности «мира жизни» и «мира культуры». Последствия такого раскола проявляются как в «теоретизме» науки и философии, когда теоретическое познание стремится выдать себя за весь мир в целом, так и в жизни человека, который утратил способность жить и поступать непосредственно, *от себя* – кризис поступка. Стремясь к этой цели, «философия перестает быть учением о едином культурном творчестве», а становится практической, применимой в жизни. Бахтин замечает, что популярность марксистской философии связана именно с тем, что она предлагает свое видение того, как именно можно поменять жизнь.

Предметом нравственной философии, по Бахтину, является архитектоника действительного мира поступка, состоящего из трех моментов: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого, именно между ними существует нравственная реальность. Философ намечает план своего большого исследования, к которому работа «К философии поступка» была только введением. Первая часть – исследование архитектоники действительного мира, не мыслимого, а переживаемого; вторая часть – «этика художественного творчества» (работа «Автор и герой в эстетической деятельности»); третья – этика политики и последняя часть – этика религии.

Подступ к исследованию «архитектоники действительного мира, не мыслимого, а переживаемого» был осуществлен в работе «К философии поступка». В основании этого исследования лежит тезис, что жизнь человека можно осознать только как событие, а не как бытие-данность. Описание жизни человека как «события бытия» стало одной из главных задач философской программы раннего Бахтина, для решения которой понадобилось введение таких выразительных «слов-понятий», «слов-образов» (термины Бахтина),

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 51.

как «по поступок», «ответственность», «не-алиби в бытии», «участное мышление», «причастность бытию» и др. Введение подобной терминологии было принципиальным моментом. Бахтин считал, что вскрыть и описать онтологическую структуру «бытия-события» исключительно в теоретических категориях невозможно, поэтому необходимо применять феноменологический метод. «Это событие в целом не может быть транскрибировано в теоретических терминах, чтобы не потерять самого смысла своей событийности... Для выражения поступка изнутри и единственного бытия-события, в котором совершается поступок, нужна вся полнота слова: и его содержательно-смысловая сторона (слово-понятие), и наглядно-выразительная (слово-образ), и эмоционально-волевая (интонация слова) в их единстве... Отсюда ясно, что первая философия, пытающаяся вскрыть бытие-событие, как его знает ответственный поступок... не может строить общих понятий. Положений и законов об этом мире (теоретически-абстрактная чистота поступка), но может быть только описанием, феноменологией этого мира поступка. Событие может быть только участно описано»<sup>1</sup>. Стоит отметить, что феноменологический подход Бахтина имеет свои особенности по сравнению с подходом Э. Гуссерля, но поскольку в задачи статьи не входит сравнительный анализ метода феноменологического описания у Бахтина и Гуссерля, отмечу лишь, что у русского философа оптика феноменологического метода настроена не на безличное, а на индивидуальное (*мое*) сознание, которое соотнесено с фактом признания своей причастности к единственному бытию-событию.

Важнейший момент в осмыслении бытия человека как события Бахтиным является утверждение методологического различения двух планов человеческого существования: данного и заданного. «Здесь неслиянно и нераздельно даны и момент пассивности и момент активности: я оказался в бытии (пассивность) и я активно ему причастен; и моменты данности и заданности: моя единственность дана, но в то же время есть лишь постольку, поскольку действительно осуществлена мною как единственность, она всегда в акте, в поступке, т. е. задана»<sup>2</sup>. Это различие позволяет Бахтину обосновать идею о «поступающем», «причастном» характере бытия человека, которое не просто дар, но задача. Ответ на призыв: «Будь!», который звучит, в терминологии Бахтина, «*и я есмь*», является именно тем событием, которое делает человека причастным бытию.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 39.

Именно это действие по утверждению себя в жизни Бахтин называет *поступком*.

Поступок – еще один из ключевых бахтинских терминов, анализируя который, можно выявить специфику взглядов Бахтина на бытие человека как событие. Во-первых, поступок понимается как форма индивидуального участия в бытии: «вся жизнь, - писал Бахтин, - в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления»<sup>1</sup>. Человек, проживая *свою* жизнь, является бытийственной величиной, субъектом поступка. Здесь утверждается онтологическое измерение поступка – человек «входит» в событие бытия. Во-вторых, с помощью понятия «поступок», Бахтин раскрывает также нравственные смыслы признания *«факта моего не-алиби в бытии»*. Новое смысловое содержание поступка-события открывается через понятие «долженствование». Ставится вопрос: как абстрактная нравственная норма признается человеком своим долгом и побуждает его к действию? Это происходит, по мнению Бахтина, при условии принятия ответственности за свое бытие, за свою *единственность*. *Я должен*, потому что особенности моего существования *вынуждают* реализовать себя, свою единственность, ведь я не могу избавиться от себя и мира, к которому я причастен в этом времени и в этом месте. Конечно же, человек может игнорировать долженствующий характер своего бытия, утверждая свое алиби в бытии, и тогда он становится самозванцем, а его жизнь – черновиком.

Стоит отметить, что свои философские идеи Бахтин высказывал в ситуации, когда и русское, и западное философское сознание начала XX в. было ориентировано на антропологическую проблематику. Центром внимания гуманитариев становится жизненный мир человека, поиск методологических принципов его изучения, вопросы соотношения исторического и экзистенциального опыта в самопонимании личности и др. Традиционно антропологический поворот связан прежде всего с именами немецких философов М. Шелера и М. Хайдеггера. Оба мыслителя, при всей разнице их философских позиций, исходили из того, что поскольку человек не только природное существо, но действует и творит, постольку философия должна постигать вопросы не *«что есть человек?»*, а *«как он есть?»* и то, что человек может и должен сделать из себя. Так, например, Хайдеггер в своей ранней работе «Бытие и время» (1927) показал,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

что сами вопросы ставятся из особого, «фактического» места, каким является бытие человека (Dasein), а значит, необходим анализ (герменевтика) здесь-бытия (как можно перевести Dasein). Бахтин исследует бытие человека как событие<sup>1</sup> несколько годами раньше и, как отмечает современный отечественный исследователь Э. Ю. Соловьев, сопоставляя философские программы М. Хайдеггера и Бахтина, «автор “К философии поступка” гораздо ближе к методологическим новациям современной философской герменевтики, чем создатель “фундаментальной онтологии”, на которую она ссылается как на свое ближайшее провозвестие. И если бы работа “К философии поступка” увидела свет в 20-х годах (а не в 1986 году, как это случилось на деле), то это, возможно, повело бы к форсированному развитию всего герменевтического направления в Западной Европе еще в предвоенный период»<sup>2</sup>.

Осмысливая потенциал и актуальность философской мысли Бахтина, замечу, что именно сегодня она актуальна и современна, поскольку необходимо ставит нас в ситуацию прояснения и обретения нами действительно важных, «ответственных» форм мышления и теоретических практик в условиях кардинального изменения социального и научно-теоретического порядка. По своей сути философская программа Бахтина ориентирована не только на теоретическое описание специфики бытия человека, в ней утверждается идея серьезного и ответственного отношения к полученному знанию и самому себе. Речь идет о связи между теоретическими вопросами об истине бытия и жизнью человека – его нравом, поступками и т. п. Русский философ настаивал, на том, что философское знание должно быть действенным, т. е. «воплощение» познанного – это не какая-то дополнительная и необязательная часть феномена понимания, это его непосредственный этический императив.

---

<sup>1</sup> Сравнительный анализ понятия «событие бытия» у Бахтина и понятия «Dasein» у Хайдеггера см.: *Щитцова Т.В.* Понятие события и философское обоснование гуманитарных наук у Бахтина. Прага, 2000. С. 5–9.

<sup>2</sup> *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нам. (Очерки по истории философии и культуры). М., 1991. С. 388.

СОБЕСЕДНИКИ М. М. БАХТИНА:  
В. Н. ТУРБИН И ДРУГИЕ<sup>1</sup>

В. Н. Турбин (1927–1993) – аспирант, а с 1953 г. преподаватель МГУ, «камердинер Михаила Михайловича Бахтина»<sup>2</sup>, человек, к заслугам которого принадлежит спасение российского мыслителя из «саранского небытия-заживо».

Во-первых, спасение «материальное»: переезд Бахтина (неработоспособного не доктора наук) из Мордовии в Москву, его устройство в Кремлевскую больницу – все это было выпрошено у Ю. В. Андропова Турбиным, преподавателем и научным руководителем дочери Андропова, Ирины, тогда студентки МГУ<sup>3</sup>. Позже, когда Бахтина уже перевезли в Москву, Турбин и члены его семинары, студенты МГУ, навещали больного философа в его новой московской квартире, ухаживали за ним, окружали заботой, задавали вопросы по своим курсовым работам...

Во-вторых, спасение «духовное»: участники вышеупомянутого семинара Турбина вспоминали, что еще в пятидесятые годы он практически из-под полы доставал и давал им «Формальный метод в литературоведении» Медведева-Бахтина или его книгу о Достоевском. В поздних публицистических работах Турбина то и дело мелькают слова и выражения из лексикона его учителя: «диалоги

---

<sup>1</sup> Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году. В данной научной работе использованы результаты проекта «Европейская словесность XIX–XX веков в кросскультурной перспективе: текст и контекст», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году.

<sup>2</sup> Турбин В.Н. Незадолго до Водолея. М.: Радикс, 1994. С. 445.

<sup>3</sup> В. Л. Махлин так передает этот эпизод по воспоминаниям В. Н. Турбина: «Андропов, настроенный своею дочерью (учившейся у Турбина) помочь устройить Бахтина в Кремлевскую больницу, прямо растерялся, потому что у лица, за которое хлопотала дочь и ее университетский преподаватель, не было никаких шансов и прав попасть в столь привилегированное место. И вот председатель КГБ в поисках объективной “зацепки” спрашивает: “Он хоть доктор наук?” – “Нет”, – сокрушенно вздыхает В. Н. – “Конечно, реабилитирован?” – “Нет, Юрий Владимирович, не реабилитирован”, – еще более сокрушенно вздыхает В. Н. – “Как?” – растерянно жмется Андропов. – “Даже не реабилитирован? Как же быть-то?..”» (На рубеже молчания. Памяти Владимира Николаевича Турбина // Бахтинский сборник. Вып. 3 / Отв. ред. В. Л. Махлин. М.: Лабиринт, 1997. С. 393).

партийных лидеров и церковных иерархов»<sup>1</sup>, «человек, изъятый из эпоса»<sup>2</sup>, «э-пи-за-ци-я общественного сознания»<sup>3</sup>. Не будет преувеличением сказать, что сама теория эпоса и романа Турбина<sup>4</sup> создана с оглядкой на теорию Бахтина. Помимо этих публицистических работ Турбина, сохранилась переписка Бахтина с Турбиным 1962–1966 гг.<sup>5</sup>, которая также окажется в фокусе нашего внимания.

Турбин написал о Бахтине очень мало. Собственно, можно утверждать, что единственная его работа, непосредственно посвященная российскому мыслителю и опубликованная Турбиным при жизни, – трехстраничная статья в номере 6 за 1989 г. в журнале «Кино», которая поначалу вызывает лишь вопросы и недоумение: Бахтин и... кино?<sup>6</sup> Статья – об одной реплике Бахтина после просмотра им в середине 60-х гг. в Малеевке в Доме творчества им. А. С. Серафимовича, французского фильма Р. Клера «Porte de Lilas», «Сиреневые ворота», в русском прокате переименованном в «На окраине Парижа». Фильм Бахтину не понравился, но суть, конечно, была не в этом. Размышление Турбина о фильме приводят к размышлениям о Бахтине, но прежде чем обратиться к этим размышлениям завершим вынужденно краткий обзор работ Турбина о Бахтине. Нам осталось сказать о трех статьях, темой которых был Бахтин, его жизнь и его творческое наследие: все они опубликованы посмертно. Одна – тридцатистраничная статья «О Бахтине»<sup>7</sup> в книге «Незадолго до Водолея», вышедшей через год после кончины Турбина<sup>8</sup>. Статья – взгляд на жизнь Бахтина и его концепцию карнавала с позиции человека, который в течение двадцати лет был «личным камердинером» Бахтина, «и личным шофером его, и поставщиком для него продуктов, лекарств»<sup>9</sup>, «в какой-то мере устройтелем его быта»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Турбин В.Н. Прощай, эпос? Опыт осмысления прожитых нами лет. М.: Правда, 1990. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Из переписки М. М. Бахтина с В. Н. Турбиным (1962–1966) // Знамя. 2005. № 7.

<sup>6</sup> Турбин В.Н. Овидий среди кочевников. По поводу одной реплики М. М. Бахтина // Кино. 1989. № 6. С. 18–20.

<sup>7</sup> Дата написания этого текста Турбина о М. М. Бахтине точно неизвестна: его вдова извлекла из архива и дала для публикации в журнал «Философские науки» за 1995, № 1 (посвященный весь Бахтину). Предположительно, это 1991–1992 гг.

<sup>8</sup> Турбин В.Н. Незадолго до Водолея.

<sup>9</sup> Там же. С. 446.

Сам Турбин, будто оправдываясь в своем молчании и персевалевском нежелании задавать вопросы, писал: «вопреки сентенции о том, что для камердинера нет великого человека, я прекрасно сознавал меру величия ниспосланного мне судьбой подопечного. Я всегда восхищался интеллектуальной доблестью тех, кто, придя к нему, принимался расспрашивать его о философских истоках его концепции. Я же знал свое место и я не был уверен в своем праве ставить такие вопросы; многолетний мой собеседник открывался мне через быт, в суете повседневных прозаических житейских забот»<sup>2</sup>.

Еще две статьи были опубликованы через два года после кончины Турбина в первом номере журнала «Философские науки» за 1995 г., целиком посвященном Бахтину (столетие со дня рождения которого довольно широко отмечалось). Первая статья – «Фрагмент из неопубликованного о М. М. Бахтине (I)»<sup>3</sup> в рубрике «Серьезно-смеховое» – попытка связать слово о Боге со словом о карнавале, статья вторая – «Фрагмент из неопубликованного о М. М. Бахтине (II)»<sup>4</sup> в рубрике «Работа понятия» – толкование мысли С. С. Аверинцева том, кто был единственным, неизменным и подлинным оппонентом русского мыслителя на протяжении всей жизни.

Турбин говорил, что книга о Бахтине будет его последней книгой<sup>5</sup>. Написать ее он не успел, так и оставшись «на рубеже молчания». Тем не менее, мы попробуем ответить на вопрос, какой могла бы быть эта книга и почему Турбин так затягивал с ее написанием. Вопрос этот, распадающийся на две части, довольно сложный, ибо история, будь она даже альтернативной, не имеет сослагательного наклонения. Но у нас есть два «оправдания».

Оправдание первое: представление о гипотетической книге все же может сложиться, если мы реконструируем, то есть, вычленим и проанализируем многочисленные записи, заметки и замечания, высказанные Турбиным о Бахтине и разбросанные по всем его работам. Оправдание второе: вопрос о книге уже был задан Турбину исследователем Бахтина В. Л. Махлиным. Отрывок их разговора заслуживает того, чтобы мы привели его целиком:

«Книга о Бахтине, – сказал тогда В. Н. не без темперированной значительности, – будет моей последней книгой.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Турбин В.Н. Фрагмент из неопубликованного о М. М. Бахтине (I) // Философские науки. 1995. № 1. С. 235–243.

<sup>4</sup> Там же. С. 264–268.

<sup>5</sup> На рубеже молчания. Памяти Владимира Николаевича Турбина. С. 389.

В ответ на мое удивление объяснил:

– А вот представляете: написал, скажем, я свою книгу о Бахтине, напечатал – и пошел в пивной ларек пиво пить. Пошел, а про меня спрашивают: “Это кто пиво пить пошел? Это что, тот, который о Бахтине написал?..” Не-е-т, о Михаиле Михайловиче скажу я всю правду уже в самом конце, как Лев Толстой про “баб”, помните? Скажу – и прыг в могилу, возьмите меня тогда...

Меня прорвало: “А вы не боитесь опоздать?”

– Понима-а-ю, Виталий Львович, понимаю. Но...»<sup>1</sup>.

Турбин не закончил ответ и не написал книгу, а объяснение, им данное, как видим, пока не приблизило нас к пониманию его молчания.

Попробуем поискать ответ в переписке между Бахтиным и Турбиным (1962–1966). В собственном комментарии к одному из своих писем Турбин вспоминал, как впервые познакомился с тогда еще машинописной кандидатской диссертацией Бахтина о Рабле: «Поздно вечером я возвращался в гостиницу (речь идет о саранской гостинице, куда поздно вечером Турбин уходил из квартиры Бахтиных. – *Н.Д.*), прикрывал настольную лампу какой-то ветошью, погружался в чтение кандидатской (!) диссертации Бахтина (номер был трехместным; рядом спали подвыпившие усталые железнодорожники-командированные: участь русского работяги-скитальца, они притащились в столицу Мордовии хлопотать об отпуске керосина и дизельного масла для далекого глухого разезда). Открывавшийся передо мной карнавалый мир был причудлив и радостен; но тогда я еще не мог понять глубинной религиозной основы его и, как многие, усматривал в нем только идеологическую вольницу, противостоящую мертвящей скуке любого официального догматизма»<sup>2</sup>. Эту самую идеологическую вольницу усматривали в карнавале и многие другие современные Турбину читатели Бахтина. Однако уже в этом фрагменте Турбин сделал поправку, которую не делали другие его современники: «но тогда я еще не мог понять глубинной религиозной основы его (карнавалового мира. – *Н.Д.*)»<sup>3</sup>. Мысли об этой основе мы найдем в статьях Турбина, о которых – ниже. Пока же сделаем оговорку и процитируем еще одно высказывание Турбина из его письма к Бахтину от 8 марта 1963 г., раскрывающее восприятие шестидесятниками теории карнавала: «Пони-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 389.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

<sup>3</sup> Там же.

маете, я уехал из Саранска, думая, что идея трактовки искусства как карнавала всего лишь одна из возможных его формул, формула сравнительно частная. Потом стал проникаться, кстати, один из признаков гениальных идей: они усваиваются не сразу, не в одно мгновение. Вдруг увидел, что при мало-мальски бережном и грамотном истолковании карнавальной формулы все, решительно все в нее ложится, от Гомера до Вознесенского»<sup>1</sup>. И Турбин начал искать карнавал везде – у Лермонтова («Маскарад!»), у Гоголя и, конечно, у Пушкина. В письме от 10 мая 1963 г. Бахтин, со свойственной ему осторожностью и деликатностью, пытается остеречь Турбина (и его студентов, которые видели карнавал везде и делали попытки писать об этом курсовые и дипломные работы): «Ваши мысли о Гамлете и рекламе, о модернизме, о карнавальной природе искусства мне очень понравились, и они во многом совпадают с моими. В моем “Рабле” есть целый раздел, посвященный площадной торговой рекламе средних веков и Ренессанса (так называемым “крикам Парижа”). Эта амбивалентная реклама, наряду с другими площадными элементами, органически созвучна и искусством Возрождения и отлично с ним сочеталась. Народно-карнавальная модель мира тысячелетиями определяла все творческие формы культуры и мысли. Только 19-й век почти полностью от нее отказался, победила *bestia seriosa* (т. е. “Шекспир по-софроновски”). Я сказал “почти”, потому что чистая серьезность лишена всяких творческих потенций. Даже простое сравнение или метафора предполагают какой-то минимум смеховой вольности. В атмосфере абсолютной серьезности (в пределе) невозможно никакое движение мысли (всякой мысли, а не только художественной). Абсолютная серьезность повелевает стоять без движения (“Замри!”»)<sup>2</sup>.

Еще одна группа источников – статьи разных лет, не посвященные напрямую Бахтину, но либо содержащие о нем или его книгах и теориях заметки и мысли, либо проникнутые духом «бахтинизма».

В брошюрке «Прощай, эпос?», вышедший незадолго до смерти Турбина, в 1990 г., в издательстве «Правда», есть несколько упоминаний о Бахтине. Турбин описывает празднование 1000 лет христианства в России, говорит о «диалогах» партийных лидеров и церковных иерархов, вспоминает случай, приключившийся с ним в церкви: злобная тетка сделала ему замечание, когда Турбин стоял в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 129.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

церкви, задумался, и руки за спину заложил: «Вы как стоите-то, а? Вы не в кино. Нельзя так. Бог, он все-е-е видит!»<sup>1</sup>. Чтобы защитить себя от тетки, Турбин прикрывается мыслями о Бахтине и вспоминает, как однажды он, «усмехнувшись мудрой своею иронической улыбкой, по какому-то случаю... проронил: «Не надо представлять себе Бога каким-то... обидчивым».

Вторая книга Турбина – «Незадолго до Водолея» – посмертно опубликованный сборник статей («новелл», как называл их сам Турбин), которые готовились к печати еще при жизни автора. «Вместо введения» – и уже Бахтин, Андропов, их причудливый заочный диалог и признание Турбина: «Не дано мне, разумеется, было войти в недра таинственной и мудрой системы, которую являет собою философия и, в частности, эстетика Бахтина»<sup>2</sup>. Однако апелляция к Бахтину и его терминологии – во всей книге: «материальная эстетика» (с. 11), «другой» (с. 12), «участное слово» (с. 21), «диалог» (с. 28). Приведены даже фрагменты разговоров и реплик Бахтине:

«– Михаил Михайлович, а можно ли сказать, что ваша методология вся, целиком соответствует термину «социологическая поэтика»?

– Да, – мгновенно ответил Бахтин. – Несомненно»<sup>3</sup>.

Или отчасти сбывшееся пророчество Турбина: «Бахтин весь простирается в грядущее. В “большое”, по его терминологии, время. В этом времени из всех нас останется только он»<sup>4</sup>.

Или размышления Турбина о судьбе мыслителя: «Бахтина миновала тюрьма. “Меня не пытали”, – сказал он однажды, и чувство какой-то неловкости на лице его промелькнуло: так, наверное, неловко бывает солдату, не попавшему на войну, пусть даже не совсем без его в том вины. Но Бахтин, на шестом десятке лет сдающий экзамен по... истории ВКП(б), защищающий кандидатскую (!) диссертацию и при всем величии его славы доживающий жизнь в звании “и. о. доцента”, явил собою тип узника, прикованного к чиновническому столу»<sup>5</sup>.

Завершая, подойдем к статьям, посвященных Бахтину. Как мы уже выяснили, три из них опубликованы уже посмертно и лишь одна – «Бахтин и кино» при жизни Турбина.

---

<sup>1</sup> Турбин В.Н. Прощай, эпос? Опыт осмысления прожитых нами лет. С. 18.

<sup>2</sup> Турбин В.Н. Незадолго до Водолея. С. 6.

<sup>3</sup> Там же. С. 30.

<sup>4</sup> Там же. С. 41.

<sup>5</sup> Там же. С. 152.

Статья о Бахтине – история бедствий русского мыслителя, которая после 60-ых годов свершилась перед глазами Турбина-камердинера, старавшегося всегда облегчать жизнь своего «великого собеседника».

Две другие статьи были предоставлены женой Турбина и опубликованы в «Философских науках» за 1995 г.

Обе по-своему замечательны. Первая начинается так: «И Евангелие карнавал! – сказал мне Бахтин полушепотом, странно съжившись, будто пружина какая-то сжалась в нем. Было это в Саранске, в 60-е годы. Заговорщицки сказал Бахтин про Евангелие. Как сообщнику». А дальше Турбин пытается сделать то, что до него никто сделать и не пытался: оправдать мысль Бахтина о карнавальном природе Евангелия, соединить, казалось бы, несоединимое – Бога и карнавал: «Я уже говорил: карнавал невыносим без Духа Святого, соединяющего миры, наш и неведомый нам, горный, ниспославший нас “вниз”, в “материально-телесный низ”... Карнавал – ощущение земли с точки зрения космоса, бытия – с точки зрения инобытия». Известно, что ортодоксальная церковь отвергала теорию Бахтина. Даже М. Юдина, пианистка и близкая подруга Бахтина, человек глубоко верующий и много сделавший для распространения книг Бахтина на Западе, говорила: «Этой книги не должно быть в доме христианина»<sup>1</sup>. Поэтому тем более важным и нужным было это оправдание и эта попытка объясняющего синтеза.

Во второй статье Турбин привлекает внимание к мысли, высказанной в рецензии С. С. Аверинцева, пожалуй, к лучшему, что было сказано о Бахтине. «Мысль рецензии неожиданна: труды Бахтина наполняет ощущаемая полемика. Да, но – с кем? Или с чем? Аверинцев перечисляет возможных оппонентов ММ, их я перечислю весьма приблизительно: культурно-историческая школа, формализм, импрессионизм. Одного за другим таких противников Бахтина Аверинцев отстраняет: для Бахтина полемизировать с ними было бы мелко. И подлинным неизменным оппонентом Аверинцев называет... Аристотеля. Аристотеля и все, что от него производно».

Мысль эта, глубочайшая сама по себе, заслуживает отдельного исследования. Вспомним, как Бахтин безоговорочно согласился с обозначением Турбина своей поэтики – «социологическая». Поэтика Аристотеля – нормативная поэтика, а потому поэтика его мерт-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

ва<sup>1</sup>. Ей на смену должна прийти новая поэтика, проект которой был задуман и отчасти осуществлен А. Н. Веселовским.

Как мы отмечали выше, последняя и единственная статья Турбина о Бахтине была опубликована при его жизни в журнале «Кино». Название статьи – «Овидий среди кочевников. По поводу одной реплики М. М. Бахтина» – вызывает не меньшее недоумение, чем название журнала. Экземпляр этой своей статьи Турбин подарил В. Л. Махлину и в нем от руки исправил слово «кочевников», заменив его на слово «цыган». Видимо, заменить конкретный народ на абстрактных кочевников вынудила советская цензура. Не помог даже Пушкин. Именно здесь кроется ключ и к ненаписанной книге и, шире, к невозможности диалога Турбина (и всех людей этого круга) с Бахтиным: «Мы (Гачев, Бочаров и др. – *Н.Д.*) недавно собрались – те, кто был с Бахтиным с начала 60-х годов до конца его жизни, до 7 марта 1975 года. И в который раз пытались мы определить Бахтина, найти образ, хоть сколько-нибудь адекватный ему. Лучше всех, полагаю, Георгий Гачев изрек: “А, да что там! Был Овидий среди цыган. Что могли бы цыгане сказать об Овидии?”»<sup>2</sup>.

Итак, в советский век настоящий диалог с наследием Бахтина не мог или почти не мог состояться, но, возможно, именно сегодня, после окончания «бахтинского бума» и издания шеститомного собрания сочинений Бахтина, где, помимо обновленных по рукописям философа текстов, была проведена большая работа по реконструкции контекстов, открываются новые возможности для исследования и для бесед, пусть и не с Бахтиным, но о Бахтине.

*О. Д. Маслобоева*

## ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ РОССИЙСКОГО ОРГАНИЦИЗМА И РУССКОГО КОСМИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

Одна из ярких примет техногенной цивилизации – проективный характер мышления и практической деятельности современного социального субъекта. Очевидно возросшая с рубежа XX–XXI вв.

---

<sup>1</sup> Не случайно Дильтей, представляющий линию немецкой философии, близкой Бахтину, будет, начиная свою поэтику, говорить о том же.

<sup>2</sup> *Турбин В.Н.* Овидий среди кочевников. По поводу одной реплики М. М. Бахтина. С. 19.

частотность «проективного» языка так же, как и вошедшая в моду в XIX в. «органическая» терминология, что столь отчетливо отрефлексовал Н. Н. Страхов в своей статье «Органические категории» (1861)<sup>1</sup>, имеют единый исторический корень. Данные языковые тенденции отражают назревшую в результате промышленного переворота рубежа XVIII–XIX вв. потребность осмыслить принципиально изменившееся место человека в мире, масштабы и мощь деятельности которого глобализируются.

Отечественная философия, несмотря на свою историческую молодость, среагировала на назревающую потребность в мировоззренческой трансформации, а именно в переходе от механистического, созерцательного в своей сути, к органическому, т. е. диалектическому и деятельностному в своей сути, мировоззрению<sup>2</sup>. Принципиальное отличие деятельностного типа мировоззрения, которое становится актуальным после промышленной революции, от созерцательного, адекватного месту и роли человека в традиционном, доиндустриальном обществе, состоит в том, что теперь человек вынужден осознавать в историческом масштабе ответственность за многократные последствия собственной жизнедеятельности. Одним из первых эту мировоззренческую трансформацию прогностически отрефлексовал петербургский публицист Е. Эдельсон, который в середине XIX в. анализирует частотность органической терминологии, связывая этот феномен с новым мироощущением: «Как изменилось положение человека на земле! Каким гордым сознанием своего нового значения должен он был проникнуться! Прежде игрушка в руках мощной судьбы, которого вся забота должна была ограничиваться лишь предохранением себя и ближайшего к себе от превратностей рока, без сил влиять на далекое будущее и, следовательно, без заботы о нем – теперь он сильный деятель, стоящий лицом к лицу со всем грядущим – он сеятель жатвы, которая не погибнет, он и ответственный за будущее»<sup>3</sup>. Как ответ на назревшую потребность в выработке соответствующей теоретико-методологи-

---

<sup>1</sup> *Страхов Н.Н.* Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116–124.

<sup>2</sup> *Маслобоева О.Д.* Глобальный тип мировоззрения // Глобалистика: международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Ред.: И. И. Мазур, А. Н. Чумаков. М.; СПб.; Нью-Йорк, 2006. С. 240; *Masloboeva O.* Global World Outlook // Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Ed. by A. N. Chumakov, I. I. Mazour, W. C. Gay. Amsterdam; New York: Rodopi, 2014. P. 226–228.

<sup>3</sup> *Эдельсон Е.* Идея организма и ее приложение в различных сферах знания // Библиотека для чтения. 1860. № 3. С. 8.

ческой стратегии жизнедеятельности человека формируется российский органицизм и выросший из него русский космизм. Сразу стоит пояснить различие, вкладываемое в понятия «российский» органицизм и «русский» космизм: «российский органицизм» в данном случае означает вынашиваемое в нашей исконно многонациональной культуре актуальное, начиная с XIX в., теоретико-методологическое отношение к миру, рефлекслируемое как органическое мировоззрение, а «русский космизм» – особый дух восточного славянства, которому, возможно в силу его исторической молодости, присущ энтузиазм дерзновенной цели – вселиться в мироздание как свой отчий дом, что и было воплощено в пионерском выходе русского человека в космос. Не случайно исследователи русского космизма отмечают, что западная ментальность с ее понятием «Универсум» не имеет аналога нашему понятию «Вселенная», однокоренному глаголу «вселяться». Как и во всякой национальной культуре ее неповторимый дух (ментальность, как сегодня принято это обозначать) особенно глубоко осмысливается выдающимися представителями этой культуры. Примечательно, например, в этой связи, что Н. Д. Вольпин в свое время подчеркнула, говоря о С. А. Есенине: «Он глубже нас: мы россияне, а он русский».

Индустриализация европейской культуры XIX в., обуславливающая необходимость преодоления механицизма, породила на Западе «организмические» концепции, которые имели преимущественно биологизаторскую направленность в силу их позитивистской установки. Российская ментальность, порожденная исконно общинным образом жизни восточного славянства и наполненная духом соборности и софийности, по-иному отрефлектировала радикальное изменение взаимосвязи человека с миром, выработав теоретико-методологические принципы органического миропонимания. Причем отечественные органицисты, а затем и космисты по свежим следам возникновения позитивизма в XIX в. выразили философски профессиональную оценку этому западному направлению, раскрыв его сущность как эмпирически ограничивающую мировоззренческо-духовный поиск человека в современном мире и по сути закладывающую методологию его биороботизации в условиях техногенной цивилизации.

Страхов сразу же отреагировал на появление позитивизма и в 1892 г. в предисловии ко второму изданию своей монографии «Мир как целое» так оценил предшествующие десятилетия: «Естественные науки заняли в это время первое место в умственном движении, стремились стать как бы философией или метафизикой наших

дней... В настоящую минуту можно, однако же, видеть, что... надежда на полное их господство в умственном мире стала все больше оказываться несбыточной»<sup>1</sup>. Позитивистскому принципу «каждая наука – сама себе философия» Страхов противопоставил принцип «каждая наука имеет свою метафизику», которая должна не стеснять движение науки, а наоборот, открывать ей новые пути и задачи: «обыкновенно старая метафизика бывает упорно защищаема привычными к ней учеными, и новая долгое время принимается за смелую гипотезу»<sup>2</sup>. Страхов полагал, что наука без философии может только знать, а человеку необходимо мыслить, и упрекал свой век в том, в чем у нас есть еще более оснований упрекать современность: «Наш век хочет познавать, но упорно отказывается мыслить»<sup>3</sup>. Ущербность позитивизма Страхов усмотрел в «грубом эмпиризме».

Продолжая эту критику, Н. А. Бердяев настаивал на необходимости различать «научные элементы позитивизма» и «философский позитивизм» как претензию на «окончательное миропонимание»<sup>4</sup>. Если «дух научного позитивизма сам по себе не исключает никакой метафизики и никакой религиозной веры, но также и не утверждает никакой метафизики и никакой веры», то в свою очередь «религиозное и метафизическое сознание действительно отрицает единственность науки и верховенство научного познания в духовной жизни, но сама-то наука может лишь выиграть от такого ограничения ее области»<sup>5</sup>. Российские органицисты и космисты большое внимание уделяли исследованию взаимодействия философии, науки, религии, морали, искусства и политико-правового сознания, разоблачая, прежде всего, опасность абсолютизации науки и ее роли в культуре, что ведет к бездуховности и роботизации человека.

Согласно Н. О. Лосскому, препятствия «к построению гармоничного цельного мировоззрения» заключаются в механистичности, а также в отрицании органической связи метафизики и науки<sup>6</sup>.

М. О. Гершензон писал, убежденно раскрывая мировоззренческую ущербность позитивизма в противоположность космизму: «В нормальной жизни духа позитивизм как *мировоззрение* невозможен.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. Издание второе. СПб., 1892. С. XV.

<sup>2</sup> Там же. С. 519.

<sup>3</sup> Там же. С. XIX.

<sup>4</sup> Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 20–21.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 339.

Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, – оно... непрерывно общается с мировой сущностью, ибо чрез все личные воли циркулирует единая космическая воля; и тогда оно по необходимости... религиозно, и никакая ученость не убедит его в противном: оно знает бесконечность непосредственным знанием, и это знание становится его второй природой, неизменным методом всей его деятельности»<sup>1</sup>.

П. А. Флоренский, разрабатывавший органическую теорию истины и усматривавший ее в антиномиях, полагал, что «для позитивистического рассудка они не видны»<sup>2</sup>.

Только немногие мыслители в западно-европейской культуре – А. Тренделенбург, А. Уайтхед преодолели притяжение позитивистской установки, оставшись на платформе метафизики и формируя «органическую философию». Усилия отдельных западных авторов не привели к выработке органицизма как философского направления в силу отсутствия соборности творчества в соответствующих национальных культурах. В то же время общинность образа жизни и менталитета российской культуры обусловили ее соборность, представляющую собой духовное единение в рамках своей конфессии. Посредством соборности вызревает софийность отечественной культуры, которая в философском контексте обуславливает поиск не абстрактной теоретической, а живой мудрости, истины, красоты. Софийность обусловила практическую направленность русской философии, принципиально отличающуюся от прагматизма и нацеленную на поиск смыслообразующих ценностей, а также гражданскую ответственность философии за судьбу Отечества, и в результате способствовала формированию органицизма,

Органицизм – это философское направление, объединившее полярные течения русской культуры XIX в. и исследующее все элементы природно-социального бытия как «органическое целое», т. е. внутренне полярную, динамичную, целесообразно сферичную организованность. Концептуальное ядро российского органицизма выработывалось, начиная с трактата А. Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», в творчестве Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, А. И. Галича, В. Ф. Одоевского, Д. В. Веневитинова, А. С. Хомякова, Т. Н. Грановского, Н. Н. Страхова, А. А. Григорье-

---

<sup>1</sup> Вехи. Из глубины. С. 83–84.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). М.: Правда, 1990. С. 162.

ва, Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского, Н. О. Лосского, П. А. Флоренского и др. Герменевтическое прочтение текстов перечисленных авторов позволило выявить систему теоретико-методологических принципов данного направления с имманентным ему мировоззренческим смыслом. Это принципы: всеобщности жизни, синергийной целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления.

Принцип всеобщности жизни, будучи исходным в системе, раскрывает жизнь как универсальную форму бытия, фундамент которого составляет противоречие между органическим и неорганическим. Принцип целостности конкретизирует понимание органического как организованной системы структурных связей между элементами, дающей сверхсистемный эффект. Принцип естественности позволяет осмыслить противоречие между естественным и искусственным, антагонистическое разрешение которого приводит к технологиям, угрожающим существованию человека. Принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму разворачивает диалектику субъективного и объективного факторов в эволюции Вселенной. Принцип гармонии способствует осознанию противоречия между хаосом и организованностью, без чего невозможно сохранение культуры как меры человеческого в человеке. Антиномичность бытия и мышления раскрывает диалектичность разрешения противоречий в контексте деятельностного типа мировоззрения.

Органическое мировоззрение исходит из целостности мироздания, внутреннее единство и целесообразность которого обеспечивается деятельностью человека как социального субъекта, выступающего высшим уровнем организации естественного бытия. Поэтому теоретическим стержнем органицизма, заложенным в самом его генезисе, выступила проблема соотношения субъективного и объективного в жизнедеятельности человека. Уже в первой половине XIX в. критики органицизма (критический взгляд со стороны, как известно, самый зоркий взгляд) схватили острие органической теории, когда подчеркивали, что «оживотворять» исследуемый процесс «идеями всеобщей жизни» означает «разделять его на субъективную и объективную части»<sup>1</sup>. Вытекающее отсюда исследование диалек-

---

<sup>1</sup> Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 262–263.

тики субъективного и объективного факторов как внутреннего противоречия процесса деятельности социального субъекта способствовало эволюции органицизма в следующие отечественные философские концепции: конструктивизм А. А. Богданова, абсолютизирующий субъективное начало жизнедеятельности; евразийское учение, исходящее из доминирования объективного фактора истории, и космизм как наиболее плодотворное развитие потенциала органической теории, ибо глобализация человеческой деятельности требовала осмысления диалектики субъективного и объективного факторов как единства органической и космической эволюции.

В нашей культуре космизм в широком культурологическом смысле понимается как особый смыслообразующий контекст русского мира, Вселенной русской души. Романтизм такого мировосприятия практически укоренился в пионерском освоении космоса в эпоху СССР. Предназначенность русской культуры для рождения космического мировоззрения и выхода человека в космос осознанно выражал Н. Ф. Федоров (незаконнорожденный сын графа П. И. Гагарина) – признанный основоположник русского космизма как философского направления, предметом которого выступает исследование космической функции человека, превращающегося из следствия саморазвития субстанции в причину ее дальнейшего саморазвития. Методологией данного направления является философско-антропологический проект, разработанный русскими космистами, начиная с Федорова, на основе теоретико-методологических принципов российского органицизма.

Трудно сказать, насколько сам Федоров осознавал себя зачинателем космизма: по крайней мере, терминологически у него это никак не отражено. Но что очевидно им было осознано: это проективный характер своего учения, поскольку он целенаправленно разрабатывал свою философию «Общего дела» как «*Всеобщий проект*» или «проектику». Диалектически снимая «критическую» концепцию И. Канта, русский мыслитель впервые провозгласит: «“Критика” не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия – бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 544.

Категория «деятельность» в космизме раскрывается уже не столько как имманентная активность органического и творчество природы, но, прежде всего, как преобразовательная и прогрессивная деятельность человечества – «соборного микрокосма», направленная на макрокосм. Всех космистов сближает мысль, идущая от Федорова: убежденность в том, что разумная преобразовательная деятельность – важнейший фактор эволюции, призванный вести мир к большему совершенству и гармонии. Для Федорова «сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища» – глубоко безнравственно и недостойно человека<sup>1</sup>. Только такая безбрежная область деятельности, как овладение космосом, идущее вместе с преобразованием природы самого человека, этот «великий подвиг» сможет привлечь к себе и бесконечно умножить энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных духовных и душевных сил, которые сейчас растрачиваются на взаимную борьбу или распыляются по пустякам.

Философско-антропологический проект русского космизма нацелен на продуктивное разрешение апокалиптической альтернативы техногенной цивилизации, заключающейся в выборе, который осуществляет современный социальный субъект: между самоуничтожением или самовозрождением на качественно новом уровне. Федоров, как зачинатель русского космизма, одновременно заложил основание двух ветвей этого направления: религиозно-философского и научного, которые будут развиваться относительно самостоятельно как единое поле русской культуры серебряного века. Из вершинных концепций этого учения: Богочеловечества – всеединства в религиозно-философской ветви, с одной стороны, и ноосферы в научной ветви, с другой, вытекает единое содержание философско-антропологического проекта космистов: необходимое условие самовозрождения человечества на уровне нравственной свободы – это синергетическое единство элементов духовной культуры, что позволит преодолеть нарастающий в условиях техногенной цивилизации с ее потребительской психологией разрыв между материально-технологической силой социального субъекта и уровнем его духовности, а достаточное условие – это осознание и воплощение в делах единства человеческого рода.

В условиях техногенной цивилизации феномен «проекта» стал популярной формой организации деятельности. В противополож-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 361.

ность позитивистской установке на чисто логико-технологическую рациональность проективный характер русского космизма развивается в контексте синергии методологической оптимальности и мировоззренческого смысла. Проективность мышления и действия не может быть нравственно нейтральной: чем технологически изобретательней становится деятельность социального субъекта, тем актуальнее ее нравственное содержание.

Таким образом, российский органицизм и русский космизм являются закономерным продолжением наиболее продуктивных теоретических тенденций мировой и отечественной философской мысли, в котором предлагается созидательный философско-антропологический проект разрешения апокалипсической альтернативы современности посредством духовного братского единения человечества, иначе неизбежен путь нашего самоуничтожения.

*О. Г. Аранов*

## ПРОБЛЕМА ВООБРАЖЕНИЯ И ИМАГИНАТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В УЧЕНИЯХ Я. Э. ГОЛОСОВКЕРА И Г. БАШЛЯРА

Учения двух выдающихся представителей философской мысли XX века Якова Эммануиловича Голосовкера (1890–1967) и Гастона Башляра (1884–1962) связаны между собой общностью подходов к решению проблем бытия, познания человеком мира и человеческого самопознания, возникновения и развития культуры, а также особым пониманием ими природы философского знания. Неформальный характер и глубина этой связи, ее существенность обусловлены прежде всего внутренними мотивами, которые движут самой стихией их мысли, порождающей многие смыслы, коими и определяются в основных своих чертах ключевые и общие для обоих мыслителей аспекты творчества: стремление устранить негативные тенденции в философии и в развитии культуры в целом, связанные в том числе с кризисом *философской* рациональности, и тем самым преодолеть очевидную для них обоих нынешнюю проблематичность человеческого бытия в мире, в особенности духовного его аспекта.

В идейном отношении, в плане конкретики содержания философских воззрений Голосовкера и Башляра она возникает прежде всего на основе определенного единства их взглядов по проблемам онтологии воображения и реальности воображаемого – *имагина-*

тивной реальности, которым отводится важное место в структуре особым образом понимаемого ими философского гнозиса: как в случае с Голосовкером, так и в случае с Башляром они обеспечивают во многом бытийственную наполненность, идейно-смысловую содержательность и ценностную существенность человеческой мысли и составляют наиважнейшее начало в человеческом познании и в самом бытии. В этой связи, и тем и другим дается во многом схожая трактовка имажинативной природы бытия – высшей реальности существования человека и мира, вопрос, который более подробно будет рассмотрен нами далее. Наконец, сам человек, как и сотворяемый человеком мир культуры, понимаются ими также в связи с имагинацией: истоки культуры как специфически человеческого способа существования в мире и сферы производства идей и смыслов бытия связываются с действием своего рода *инстинкта* (что указывает на естественный, или природный его характер) воображения, или имажинативного побуда, в определении Голосовкера, обладающего мощью природных стихий (Башляр), начала, в метафизическом плане сравнимую с действием космогонических сил в физической вселенной.

В качестве основных моментов, связующих философские концепции Голосовкера и Башляра, можно выделить следующие теоретические положения и допущения: 1) учение о воображении и имажинативной реальности бытия и познания (как основоположение их учений); 2) теоретическое обоснование связи воображения с природой (как бытийное основание и принципиальную исследовательскую позицию); 3) развитие во многом схожих концепций *энигмативного* (Голосовкер) и *онирического* (Башляр) познания (как новую познавательную парадигму); 4) особое, берущее свое начало от немецких романтиков, теоретико-познавательное отношение к мифу и мифопоэтике (как структурное расширение философского знания); 5) осуществление сложного синтеза философии, поэзии, науки и мифологии в рамках единого целого возрождаемого ими философского *гнозиса* (как обновленного образа будущей философии).

Центральным посылом у Голосовкера, во многом разделяемым также же Башляром (как в равной степени им разделяются и другие основные послы философии его русского единомышленника, которые будут представлены ниже), является *глубинное единство философии и поэзии*, которые, не будучи обе наукой, тем не менее представляют собой виды знания, в самых своих высоких проявлениях основанного на *интуиции*. Обе связаны с высшим инстинктом человека – имажинативным побудом: «...человек в такой же мере не

может перестать быть философом, как не может перестать быть поэтом. Его ведет и спасает... его высший инстинкт: Имагинативный Абсолют»<sup>1</sup>. Как философия, так и поэзия, руководствуются стремлением к невыразимому. Поэтому обе они глубоко мифологичны: ими изначально движет мифоимагинации бытия как сфера, определяемая таинством смыслотворчества и духовного созидания культуры на глубинном уровне – приобщения к Тайне мира.

Вторым посылом может считаться утверждение, что *мысль есть тоже природа*. Она представляет собой высшее начало в природе, «обернувшееся против низшего в природе, против анималистического»<sup>2</sup>. «Мысль и природа не противоположны друг другу. Противоположности суть только степени»<sup>3</sup>. И сам здесь понимается дух как *только* высший инстинкт в теле, «как некая форма активности тела, некий творческий и познавательный процесс»<sup>4</sup>. Сущность духа, согласно Голосовкеру, состоит в том, что он есть также инстинкт, но только высший инстинкт в противовес низшим. Культура же представляет собой продукт ментального творчества, своего рода, как выражается Голосовкер, «продукцию» духа. «Культурное сознание имагинативно по своей природе и реально... Это культурное сознание обладает уже самостоятельным воздействием. И все же все в целом оно есть природа»<sup>5</sup>.

Башляр также говорит о том, что «мы следуем естественной жизни образов»<sup>6</sup>, а свою исследовательскую задачу видим в том, чтобы с помощью первоматерии четырех природных стихий постигнуть имагинативный образ в его изначальной реальности, в самом его зарождении. Естественное воображение для него есть воображение естества, но не как чего-то внешнего воображению, как имманентного ему самому. «В “Психоанализе огня”, – пишет он, – мы предложили обозначить различные типы воображения термином “материальные стихии”, принятым школами традиционной философии и древней космологии. В сущности, мы полагаем, что для царства воображения можно постулировать закон четырех стихий, классифицирующий различные типы воображения в зависимости от того, ассоциируются ли они с огнем, с воздухом, с водой, или же с

---

<sup>1</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют. М.: Академический проект, 2012. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

<sup>3</sup> Там же. С. 66.

<sup>4</sup> Там же. С. 30.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Башляр Г. Земля и грезы о покое. М., 2001. С. 125.

землей»<sup>1</sup>. Таким образом, им акцентируется стихийный характер мифопоэтической функции.

Наконец, третьим будет то, что *воображение познает глубинные реалии бытия всего сущего и со-творяет смысл*. Само бытие по своей природе есть реальность прежде всего имагинативная.

Основным понятием, входящим в состав учений русского и французского философов, в интересующей нас перспективе их развития, является понятие *воображения*, шире – имагинации. Это понятие, как и сам имагинативный принцип, задействованный в их философии, занимает у них центральное положение и получает обширную и достаточно глубокую теоретическую проработку. «*Воображение, – пишет Голосовкер, – выполняет основную задачу мыслителя: вкладывать смысл в существование – дать цель бытию*»<sup>2</sup>. В этой связи данное понятие крайне важно не только для создания единой философской теории воображения, но также оно имеет принципиальное теоретико-познавательное значение для развития онтологии и теории познания в рамках нового философского гнозиса, в котором разрабатываемая Голосовкером и Башляром имагинативная философия играет свою существенную роль.

Воображение, для Голосовкера, – это целая Вселенная, наполненная различными смыслообразами бытия, при этом верно и то, что космос каждого образа несет в себе миры смыслов. В воображении (имагинации), а также в создаваемой на его основе имагинативной реальности – реальности воображаемого, можно выделить онтологический, гносеологический, антропологический и даже нравственный аспекты. Ставя вопрос о природе воображения, он говорит о нем как духе, который является выражением высшего инстинкта – имагинативного побуда. «В конце концов, “дух” – это сила воображения. Воображение, как высшая способность разума, действует как инстинкт: оно и есть высший инстинкт. Оно проявляется как *инстинкт культуры*... Воображение просматривается: либо в истинах, либо в образах»<sup>3</sup>.

С точки зрения Голосовкера, инстинкт культуры врожден, но также и выработался в человеке в процессе исторического существования, как и сам человек не пришел на землю в готовом виде: его человеческое сознание тоже постепенно сформировалось и развилось под действием имагинативного побуда к культуре. «И в этом

---

<sup>1</sup> Башляр Г. Вода и грезы. М., 1999. С. 19.

<sup>2</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют. С. 106.

<sup>3</sup> Там же. С. 67, 68.

его сознании, в его познавательном порыве и зарождающемся искусстве мыслить, первоуродным было *воображение*»<sup>1</sup>.

Воображение и реальность воображаемого изучаются Г. Башляром в рамках оригинального проекта философского исследования имажинативной реальности, а именно разработанной им так называемой «поэтической, или непосредственной онтологии», частью которой является концепция «материального воображения». Им самим данная концепция в кратком виде формулируется следующим образом. «Под именем *материального воображения* мы занялись изучением поразительной способности в “проникновении”, каковая поверх соблазнов воображения форм начинает мыслить материю, жить в материи или – иными словами – материализовать воображаемое. Мы посчитали, что имеем все основания вести речь о законе четырех типов материального воображения, о законе, с *необходимостью* сочетающемся с творческим воображением один из четырех элементов: огонь, землю, воздух или воду. Несомненно, конкретные образы могут быть многоэлементными, существуют образы *составные*, однако жизнь образов подчиняется более труднонаходимой чистоте преемственности. И, коль скоро образы выстраиваются в ряды, они отсылают к некоей первоматерии, к первостихии. Физиология воображения в еще большей мере, нежели его анатомия, подчиняется закону четырех стихий»<sup>2</sup>. С точки зрения Башляра, любой вид поэтики берет свои составляющие от материальной субстанции. Это возможно по причине того, что некоторые виды ее переносят в нас свою *онирическую* мощь. «Материи стихий вбирают в себя, хранят, возбуждают и упорядочивают наши грезы», – пишет Башляр<sup>3</sup>. Мифопоэтические образы обладают динамизмом материальных стихий и раскрываются в непосредственной онтологии. Поэтому жизнь онирических образов тем ближе к своей сущности, чем менее она испытывает гнет форм и чем ближе она к субстанции и жизни породившей ее первостихии. Каким бы естественным при таких условиях ни казалось смыкание с формой, оно рискует скрыть первоначальную реальность, «отключить» глубочайший поток онирической жизни.

Он убежден, когда мы отдаем себя во власть онирических грез, растворяемся в них, переставая в сновидениях быть самими собой, мы покоряемся созидательно-возрождающей силе стихии. На этой

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

<sup>2</sup> Башляр Г. Грезы о воздухе. М., 1999. С. 22.

<sup>3</sup> Башляр Г. Вода и грезы. С. 188.

его убежденности во многом основывается концепция онирического познания, которую он разрабатывал. Материальные составляющие образа служат источником наиболее высоких творческих дерзаний духа и глубочайших прозрений разума, которые отличаются от ясности мыслей холодной рассудочности и «ясных мыслей» своим познавательным и творческим потенциалом. В своем эссе «Художник на службе стихий» он пишет: «Стихии – огонь, воздух, земля вода, уже издавна помогавшие философам представить великолепие мироздания, остаются и первоначалами художественного творчества. Воздействие их на воображение может показаться довольно косвенным и метафоричным. И тем не менее, едва устанавливается подлинная причастность произведения искусства космической силе элементов, сейчас же возникает впечатление, будто мы нашли основание единства, подкрепляющего единство и целостность самых совершенных произведений»<sup>1</sup>.

Голосовкер говорит об имагинации как о высшем «органе разума» и одновременно творческой и познавательной деятельности. Она проявляется в двоякой форме: в форме *созерцания* и в форме *инспирации-вдохновения*. «Вдохновение – высшая степень созерцания. Из внутреннего опыта мы воспринимаем вдохновение как энтузиазм-самопогружение, т. е. как некое вовлечение-в-себя: (эзотерическое состояние) – и – как экстаз, как некий выход-из-себя (экзотерическое состояние)»<sup>2</sup>. Именно в моменты вдохновения творчество, по убеждению Голосовкера, является одновременно и познанием. Поэтому инспирация представляет собой состояние высшей познавательной активности, а не только высшего творческого напряжения. Вдохновение есть то, что образует реальность *энигмативного* знания, роль которого заключается главным образом в обнаружении и раскрытии в вещах нового, *небывалого*. В гносеологической концепции Голосовкера оно представляет собой род имагинативного познания, проникающего в тайну внутренних образов реальности.

Наряду с этим, он указывает как на наисущественнейший момент в развитии имагинативного познания на сам *разум* воображения, который руководим *интеллектуальной интуицией* и «*умным чувством*», как его называет Голосовкер, познающим непознанное,

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Большаков В.П.* Искушение стихиями // *Башиляр Г.* Вода и грезы. С. 7.

<sup>2</sup> *Голосовкер Я.Э.* Имагинативный абсолют. С. 84–85.

«для чего еще и слов нет»<sup>1</sup>. Разум воображения, реализующий свою познавательную мощь в актах истинно философского созерцания, интеллектуальной интуиции и особого творческого поэтического *виденья*, представляет собой наиболее реальную и действительную силу человека. Что представляет собой, в понимании Голосовкера, интуиция? Это прежде всего познавательная способность воображения. «Что значит интуиция? Это значит, что воображение *познает*: оно представляет себе нечто, из прошлого опыта ему неизвестное, т. е. *постигает*, а не воспринимает»<sup>2</sup>. Это утверждение является одновременно одним из ключевых положений философского гнозиса Голосовкера.

Интеллектуальная интуиция воображения непосредственно ухватывает общий и создает одновременно свой смысл той или иной высшей идеи. Творческая и познавательная функции воображения здесь *неразделимы*. Таким образом, «созерцая, мы угадываем воображением смысл созерцаемого»<sup>3</sup>. Самую такую философию, которая основывается на умном чувстве и познавательной интуитивной силе воображения, Голосовкер называет *имагинативной философией*.

Каковы механизмы такого рода познания, или *философского гнозиса*, понимаемого русским философом как в конечном счете смыслополагание бытия сущего? Голосовкер говорит о самостийно разворачивающейся логике смысла, которая и «угадывается» воображением. «Процесс угадывания, – утверждает он, – привходит в самое движение логики воображения по смысловой спирали. Угадывание есть внутреннее зрение самой имагинативной логики: ее виденье. Эта логика не слепа, как некоторые механизмы психической деятельности. Она зрячая, созерцающая, деятельная мысль – безразлично, будет ли имагинативный объект ее созерцания взят из внешнего или из внутреннего мира: в том и в другом случае логика воображения несет его идею, которую и развивает»<sup>4</sup>.

Итак, в воображении есть логика – «своя, да еще какая!»<sup>5</sup>, как есть и своя истина. Более того, по его мнению, сам «ключ истины в сфере познания таится в воображении»<sup>6</sup>. Голосовкер, опираясь на язык поэтической образности, говорит о необходимости измерить

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Там же. С. 61.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 65.

<sup>6</sup> Там же.

мыслью «глубину имагинативного моря истины»<sup>1</sup>. Имагинативная логика раскрывается как во многом *спонтанный*, саморазвивающийся процесс мышления, диалектически выражающий скрытую разумную силу воображения. Это умное движение осуществляется «по кривой смысла» до того момента, когда кривая превращается в замкнутый круг и тем самым происходит полное исчерпание смысла целокупного образа.

У Башляра мы также находим во многом схожую с этим мысль о спонтанности воображения, на которой строится его собственная философская концепция имагинативного бытия. «В составляющих предмет нашего исследования очерках спонтанного воображения, воображения живого, – пишет он в одном из своих произведений, – нам показалось полезным рассматривать этот образ в тех случаях, когда он не был порожден традицией. Если бы мы осуществили эту задачу, мы доказали бы естественный характер порождения образов, мы увидели бы, как складываются частичные мифологии, мифологии, сводящиеся к естественному образу»<sup>2</sup>.

Спонтанность воображения, о которой говорит Башляр, необходимо понимать как *автокаталитический* процесс, т. е. как самопорождение образов и самопроизвольное внутреннее подпитывание их своей собственной энергией, когда воображение является, по его словам, «ферментом самого себя»<sup>3</sup>. Такое состояние означает «бесконечное взаимодействие образов», имагинативное всеединство. При этом субъект не является абсолютно полновластным хозяином своего воображения, его контролирующей целиком и полностью субстанцией. Напротив, с точки зрения французского философа, здесь утверждает себя «грезящая в нас материя»<sup>4</sup>. Естественность воображения и есть воображение естества, но не как чего-то внешнего субъекту, а как имманентного ему самому. И здесь мы вплотную приблизились к вопросу об онтологических источниках воображения, который будет нами рассмотрен далее.

Таким образом, структурно имагинация в качестве такого высшего органа познания включает в себя: 1) имагинативный инстинкт и имагинативную волю; 2) собственно воображение и разум воображения; 3) «умное чувство»; 4) инспирацию, или вдохновение; 5) «внутренний опыт», «внутреннее зрение», «внутренний свет»;

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Башляр Г. Земля и грезы о покое. С. 242.

<sup>3</sup> Там же. С. 258.

<sup>4</sup> Там же. С. 202.

б) созерцание и интеллигибельную интуицию; 7) творческую фантазию. У Башляра находим еще один важный компонент имажинативного опыта (внешнего и, в особенности, внутреннего) и знания, составляющих реальность воображаемого, такой, как *греза*. Греза, или грезы, имеющие непосредственное отношение к *онирическому* знанию, о котором французский мыслитель много размышляет в целом ряде своих произведений. бывают дневные («сны наяву») и ночные (сновидные). Онирическое знание имеет свои параллели с энигмативным познанием Голосовкера, однако этот непростой вопрос требует особого рассмотрения, поэтому в этой статье, ввиду ограниченности ее объема, мы его касаться не будем. Кроме того, дополнительно отметим тот факт, что Голосовкер уже в своих стихах, составивших сборник «Сад души», который увидел свет в 1916 г., многожды обращается к различным образам грезы, говорит о грезе и грезовидении как о проявлении высших сил духа и неисчерпаемой возможности жизни в новых формах, тогда как о грезовидцах он высказывается как истинных поэтах-философах. В частности, в очень показательном в этом отношении стихотворении под названием «Баллада волн», в котором слово «греза» в различных его лингвистических и смысловых формах, а также в виде производных от него слов и слов, близких к нему по значению и смыслу, употреблено много раз, он говорит об удивительных, чудесных и подлинно магических *сновидениях вод*, думами вещими полных<sup>1</sup>. Причем, греза у Голосовкера, как и в случае с Башляром, несмотря на свой онирический характер, может быть вполне *оциутимой*:

Вы облик ея отразили текучий.  
Тот облик мог видеть утес –  
Он ветру поведал. Мгновенно летучий  
Схватил и в камыш перенес<sup>2</sup>.

Имагинация, как уже о том было сказано выше, есть деятельность разума и творческая, и познавательная одновременно. Имагинация дает возможность не непосредственного слияния с началом космическим, мировым – так как такое слияние представляло бы собой по сути небытие, или, как говорит Голосовкер, сон разума без сновидений, – она служит воплощению разума в природе, в мире, а

---

<sup>1</sup> О гидрирующей функции воображения у Башляра и ее связи с языком, а также мои размышления по этому вопросу см.: *Башляр Г.* Вода и грезы; *Арапов О.Г.* Онтологические основания воображения в философии неорационализма Г. Башляра // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2009. № 2. С. 70–80.

<sup>2</sup> *Голосовкер Я.Э.* Сад души. Киев, 1916. С. 48.

мира в бытии. Воображение творит и, лишь творя, познает своим творческим разумом. «Вдохновенно творя, создатель познает идею-форму-сущность-смысл, воплощаемые в создаваемое им в процессе самого комбинирования. Он познает не “неизвестное” через “известное”, т. е. через заранее известные ему элементы... из которых он комбинирует, а познает “неизвестное” непосредственно: открывает его и влагает в общий комплекс смысла и формы»<sup>1</sup>.

То же можно сказать и в отношении Башляра. Позиция, занимаемая им в вопросе о субъективной и объективной сторонах воображения, принципиально *недуалистична*. Он не разводит жестко категории *реального* и *воображаемого*, а напротив, обнаруживает и обосновывает бытийно детерминированные места (время-пространство) их встречи. Он утверждает как один из постулатов своей философии то, что «реализм воображаемого сплавляет воедино субъект и объект»<sup>2</sup>. Естественность является для него, как и для Голосовкера, важнейшей онтологической характеристикой воображения, что, в свою очередь, означает *взаимобратимость* субъективного и объективного в нем. Такое диалектическое единство наиболее ярко проявляется в виде проблема локализации образа. Сам Башляр решает ее следующим образом. Утверждая, что «образ находится в нас», «“растворен” внутри нас», он, между тем, постулирует положение о том, что «мы живем в образе», «живем внутри образа»<sup>3</sup>. По его собственным словам, здесь нет противоречия, так как, в соответствии с занимаемой им позицией по данному вопросу, для воображающего субъекта такое двуединое состояние является вполне естественным: *это и есть жизнь самого воображения*.

Отсюда возникает трактовка Башляром реальности образа не как семантической, не как реальности знака, с ее в большой степени произвольностью и дискретностью отношений означаемого и означающего (позитивистская трактовка Ф. де Соссюра), но как непрерывности и полноты бытия. Образ и есть бытие. Так, для поэтической имажинации, какой он ее видит, «даже, например, фонетическое звучание слов (означающее) *космологически* (курсив мой. – О.А.) мотивируется означаемым (содержанием), что вполне согласуется с башляровским идеалом изоморфности микрокосма и макрокосма»<sup>4</sup>. (Ср.: «Все цветы – напоминания об огнях безграничной

---

<sup>1</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют. С. 86.

<sup>2</sup> Башляр Г. Земля и грезы о покое. С. 90.

<sup>3</sup> Там же. С. 94, 95.

<sup>4</sup> Большаков В.П. «Критическое сознание» Башляра // Башляр Г. Грезы о воздухе. С. 12.

космической сферы; все слова – напоминания о звуке старинного смысла»<sup>1</sup>). Поэтому-то образ требует не просто своей интерпретации, как простого знака, но его необходимо *переживать* в качестве фундаментального единства как субъективных, так и объективных реалий и измерений бытия человека и мира. Образ сам есть своего рода высшая реальность, созданная имагинативным абсолютом (Голосовкер), и в силу этого обстоятельства его следует воспринимать не как замещение чего-то и не как *вытеснение* (психоаналитическая трактовка).

Что является *реальным* результатом такого творческого познания, основанного на действии воображения? Начать с того, что, как считает Голосовкер, именно *свет* разума воображения «бросаемый воображением» на предметы, высвечивает наиболее бытийно важные их аспекты<sup>2</sup>. При этом, воображение может как прояснять предмет, так и затемнять его, погружать во тьму в том случае, если свет воображения рассеивается, а то и вовсе гаснет. Не даром возникают у него образы философского Мифа о пещере Платона, с его поэтологической игрой тьмы, света и теней, выражающей диалектический смысл платоновской мысли.

В результате, мы можем сказать, что и у Голосовкера, и у Башляра, имагинативный разум выступает как безгранично подвижная и самостоятельная познавательная сила, себя расширяющая и преодолевающая, лишенная каких-либо неизменных оснований.

Воображение в процессе имагинативного познания – поэтического, мифопоэтического и поэтико-философского – создает миры воображения, имагинативные миры, сила которых, по мысли Голосовкера, не в том, что они дублируют действительность, а в том, что они делают явным и характерным то, что скрыто в предметах и их взаимоотношениях. Их сила заключена в их природе: эти имагинативные миры суть не столько образы вещей или людей, сколько образы *идей* и *смыслов*. Наконец, она в том, что эти имагинативные миры не только открывают нам еще неизвестное и скрытое, но и создают – в структурно сложном отношении с фантазией – новое «*небывалое*», возможное, вероятное наряду с невозможным. «Оно... слепоту рассудка и его аргументов противопоставляет зрячести собственно имагинативного предвидения. Оно предугадывает будущее»<sup>3</sup>. На этой основе, по замыслу Голосовкера, необходимо по-

---

<sup>1</sup> Белый А. Глоссология. Поэма о звуке. Томск, 1994. С. 6.

<sup>2</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют. С. 55.

<sup>3</sup> Там же. С. 63.

строить «имагинативную гносеологию» не только для решения проблем познания в связи с кризисом рациональности и проблемами науки в современном мире, но и с тем, чтобы роль воображения в культуре открылась глазам мыслителей и чтобы она «затронула совесть науки»<sup>1</sup>.

И здесь мы не можем не указать на еще один важный аспект – связь воображения с развитием нравственного начала в человеке. В основе нравственности, считает Голосовкер, не могут лежать ни данные природы (онтологические), ни интеллектуализированные их выражения (нечто относительное). В основе нравственности лежит абсолютное начало, вытекающее из природы воображения как особого инстинкта – побуда к культуре. «Моральные начала, – утверждает он, – только постольку онтологичны и естественны, поскольку онтологична и естественна сама деятельность воображения или “разум воображения”»<sup>2</sup>. Кроме того, по Голосовкеру, существует нравственное познание – принципиально бытийственный, т. е. духогенерирующий, смыслообразующий и культуротворческий вид познания, «и в качестве познания оно неотъемлемо от мира Имагинации»<sup>3</sup>.

Воображение, будучи абсолютной творческой и одновременно познавательной силой разума, «предъявляет всему требование абсолютной свободы, ибо, иначе как при полной свободе, оно не может себя проявлять в положительных формах. Это подтвердит опыт любого большого мыслителя или художника»<sup>4</sup>. Русский мыслитель говорит даже о *совести воображения*, что важно: «Подавление воображения приводит к проявлению воображения в отрицательных формах... Как будто у воображения есть совесть, которая не выдерживает оков на своей свободе. Покорное воображение есть ложь. Никогда ложь не создавала великой мысли или великого образа. Порою кажется, что у художника-поэта бессовестная игра воображения. Такое впечатление создается от смелости, неожиданности и удали его воображения. В этом и сказывается свобода замысла, которая дерзко превращает невыполнимое в выполнимое, невозможное в возможное. Но и в этой удалой дерзости воображения есть совесть: воображение играет, чтобы не солгать, воображение игра-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 65.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Там же. С. 29.

<sup>4</sup> Там же. С. 68.

ет, чтобы утвердить свою свободу, воображение играет, чтобы выразить истину»<sup>1</sup>.

Итак, воображение познает и со-творяет смысл. Смысл воображают: он не есть абстракция, равно как смыслотворчество не является по сути абстрагирующей функцией разума; смысл и глубоко и мучительно переживается, как силой мысли, так и всем человеческим существом и всей мировой существенностью. В связи с этим само понятие бытия есть реальность имагинативная. Бытие создано инстинктом культуры и только постольку лежит в природе, поскольку самый инстинкт культуры обусловлен природой. Оно есть понятие более моральной, чем онтологической, природы и представляет собой, как говорит Голосовкер, «облагороженное “есть”». Приведем собственные слова философа: «Понятие “бытие”, понимание, применительно к существованию в целом, есть имагинативное понятие, оморализованное понятие, принадлежащее миру культуры, а не миру природы. В природе, в физическом плане, нет “бытия” – есть только существование, ибо в ней нет абсолютных постоянств. “Бытием” обладают для нас культуримагинации, идеи-сущности, а не стихии и вещи»<sup>2</sup>. Как реальность бытие не уничтожимо в нашем сознании, но не всегда налицо.

Бытием для нас обладает все во Вселенной. Существовать могут отдельные существа, вещи, скопления. В противовес бытию они трансформируются. Бытие всегда себе тождественно. Поскольку трансформации или метаморфозы есть основоположный закон природы, как считает Голосовкер, постольку «бытие» есть понятие имагинативно-моральное. Поэтому само чувство бытия утрачивается в эпохи подавления или угасания имагинативного абсолюта как высшего инстинкта человека и как критерия ценности. Оно утрачивается также в эпохи потери устойчивости и постоянства (т. е. потери субстанциальности), умаления духовных ценностей, как высших ценностей вообще, т. е. в эпохи падения философии, искусства, морали, но не техники. И обратно: их возрождение приводит к возрождению чувства бытия – и в самом человеке, по отношению к себе, и к природе, и в самой культуре, как бы в ее общем творческом сознании.

Такова позиция Голосовкера. Башляр дает во многом схожую с ним трактовку бытия и связи его с воображением. Так, он вполне убежден в том, что воображение продолжает некую глубинную че-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

ловеческую функцию, очерчивающую крайние пределы человеческого духа и потому определяющую фундаментальное состояние субъекта и бытия в целом (что, следует отметить, соответствует антропологическому повороту в философии). В чем она состоит? Воображение для него является «обратной стороной природы порождающей»<sup>1</sup>. («Имагинативной метафизикой» назвала критика концепцию Башляра, сближая ее с трансцендентальной фантастикой Новалиса и натурфилософской «мистикой» немецких романтиков<sup>2</sup>). Всякий существенный имагинативный образ (художественно-символический или мифопоэтический) в его философии бытия как о сверхдетерминирован: он всегда представляет соединение природных и социальных, человеческих и космических начал. И качестве такового он определяет и детерминирует бытие в отношении смысла: «воображение драматизирует мир вглубь»<sup>3</sup>.

В целом, оба они видят в воображении основы человеческого бытия в мире: в его глубине, где и находятся истоки созидательной мощи человеческого духа, обретаются символы, или смыслообразы сокровенной жизни человека. По сути, эти имагинативные образы, складывающиеся в пронизанные человеческим духом миры, которые созерцает в своем воображении поэт-грезовидец, мифотворец-мыслитель или созерцатель-философ являются космосами идей и интеллигибельными или духовными смыслами бытия. Выводя на свет скрытое в вещах, творя новое, производя небывалое, они утверждают в мире саму реальность бытия.

*С. А. Воробьева*

## ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРУДАХ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО

Сравнивая традиции русского и европейского типов философствования, интересно обратиться к одному из первых опытов такого анализа, проведенного Д. И. Чижевским (1894–1977) – русско-украинско-немецким философом, историком, славистом.

Одной из основных тем он считает историю философии славян (русских, украинцев, чехов и словаков). В числе персоналий, при-

---

<sup>1</sup> Башляр Г. Вода и грезы. С. 28.

<sup>2</sup> См.: Большаков В.П. Испытание стихиями. С. 8.

<sup>3</sup> Башляр Г. Вода и грезы. С. 208.

влекавших внимание ученого, были Н. Н. Страхов, П. Д. Юркевич, Ф. М. Достоевский, Я. А. Коменский, Г. Сковорода, словацкий философ, филолог и лингвист XIX в. Л. В. Штур, чешский романтик К. Маха, хорватский философ XVIII в. Р. И. Боскович. С историко-философской тематикой у Чижевского связана вторая тема: сравнительная история славянских литератур, которую вначале он рассматривает с позиции ее философского содержания, затем собственно стилистические, искусствоведческие и литературные проблемы. На основании этого Чижевский делает попытку обзора множества существенных областей истории славянского духа в целом: «Эти две темы образуют сущностное единство, поскольку целостность посвященных им работ дает обзор множеству существенных областей истории славянского духа»<sup>1</sup>. Особенностями методологического подхода ученого является пересечение различных областей его научных исследований: истории философии, поэзии, политики, богословия. В контексте общей тематики он изучает древнерусскую литературу XI–XIII вв., историю украинской литературы с XV в. до 1860 г., церковнославянскую литературу на чехословацкой почве (IX–XI вв.), историю чешской средневековой литературы, чешскую барочную литературу, а также творчество отдельных русских писателей: А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, А. Белого. В трудах по истории литературы наряду с эстетическими весьма заметно представлены идеологические мотивы.

Основательно исследовал русскую философию. Библиотека Чижевского включает около семи тысяч изданий, включая труды основных представителей русского религиозного Ренессанса, журналы «Путь», «Логос» и другие издания. Чижевский изучал советскую философию: при общей негативной оценке высоко ценил работы А. Ф. Лосева, М. М. Рубинштейна, В. Н. Ивановского. По его мнению, особенно ценны те работы, которые продолжают связь времен. В то же время, он полагал, что русская философия только зарождается, начинает приобретать интерес и значение в мировом масштабе.

Историко-философские работы Чижевского весьма неоднозначно оценивались современниками. Так, Г. В. Флоровский писал об «Очерках истории философии на Украине», изданных в Праге в 1931 г., следующее: «Новая книга Чижевского имеет популярный характер. Это ряд очерков или набросков. Сам автор отмечает не-

---

<sup>1</sup> *Чижевский Д.И.* Жизнеописание // *Чижевский Д.И.* Избранное. В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977). М., 2007. С. 51.

равномерность своего изложения. В начале книги автор ставит вопрос об украинском народном характере и мировоззрении. Он ставит вопрос и старается определить последовательные исторические отложения, из которых слагается народный дух: психология степи, отзвуки эллинизма, барокко, романтизм... Для Д. И. Чижевского народный дух возникает и становится в истории, а не только проявляется... думается, автор преувеличивает значительность эллинистических мотивов в украинском мировоззрении. Во всяком случае, “украинский эллинизм” западного происхождения, а не восточного. И эллинизм Сковороды, в частности, есть типический эллинизм XVII–XVIII веков – Сковорода всего ближе к западной платонизирующей мистике и теософии этого времени... автор сам это показывает с большой убедительностью... Украинский эмоционализм всего правильнее сближать с пиетическими настроениями послереформационного Запада. И этим объясняется большая восприимчивость к романтическим влияниям»<sup>1</sup>.

С. Л. Франк в рецензии на сборник Чижевского «Гегель у славян», посвященный исследованию истории духовной связи жизни славян и особенно немецко-славянских духовных связей указывал: «Это написанная с точки зрения гегелевской философии история всей русской философии последнего столетия. Именно такого детального и основательного очерка во многих отношениях все же примечательной русской философии не было до сих пор на немецком языке (как и на других европейских языках). В связи с гегелевской философией (как отчасти перед тем уже в связи с шеллинговой) просыпается русская мысль, происходит ее разделение на различные направления, в отношении к этому мощному явлению духа (с 30-х годов XIX столетия) происходит обучение русской мысли; только в жадном восприятии этого духовного откровения или в страстной борьбе русская философская мысль (о которой так мало знают вне России) впервые приходит к самосознанию. С этим связано общее историко-культурное значение основательного исследования Чижевского)»<sup>2</sup>. Франк выявляет два основных результата работы ученого. Во-первых, это глубокие различия в духовных позициях и философских тенденциях отдельных славянских народов, из чего следует, что общая «славянская душа, – общие духовные на-

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Чижевский Дм. Очерки истории философии на Украине. Прага, 1931 г. // *Чижевский Д.И.* Избранное. В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977). С. 687.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Чижевский Д. Гегель у славян. Рейхенберг, 1934 г. // *Чижевский Д.И.* Избранное. В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977). С. 688.

клонности отдельных славянских народов, – о которой мечтали некоторые мыслители-славянофилы, по крайней мере, для Нового времени должна быть отнесена к области фантазий и несбывшихся грез». Во вторых, «редко замечаемое и недостаточно оцененное, постоянно подчеркивавшееся референтом глубокое сущностное единство немецкой и русской (а также, как становится очевидным из сборника, польской) мысли». Говоря о значении трудов Гегеля в России, Франк сожалеет, что у Чижевского прослеживается в основном непосредственное влияние немецкого мыслителя на русскую философию и остается за пределами внимания сущностное единство гегелевской и отечественной философии.

Собственно «национальную философию» Чижевский не отделяет от понятия «национальность». Рассматривает две точки зрения: рациональную и романтическую. Первая – связана с идеей безусловного равенства людей и, как следствие, существования объективных общечеловеческих ценностей, относящихся к сфере общей «правды и справедливости». Национальные особенности в связи с этим оцениваются как «ошибки», «уклоны», «необходимое зло», основанные на традициях и не имеющих ценности. Важно лишь «наднациональное», «надвременное».

Романтическая точка зрения, напротив, состоит в признании самодостаточности национальных, «органических» форм жизни, «пышность и роскошь» которых доказывает невозможность их разумного постижения. Чижевский сравнивает национальные формы культуры с индивидуумами, различающимися между собой, ценность которых состоит именно многообразии их психологических особенностей. Поэтому абсолютным заблуждением Чижевский считает признание какого-либо национального типа единственно правильным, что часто бывает, по его мнению, с рациональной точки зрения.

Этот вывод он экстраполирует на национальную философию: «Абсолютная правда не может раскрыться ни в каком завершенном проявлении. Каждое отдельное проявление абсолютной правды, – фрагмент, отрывок абсолютной правды, это неполный и несовершенный отблеск Абсолютного. Эта неполнота является причиной изменений и борьбы идей в истории мысли»<sup>1</sup>. В этом противоречии Чижевский видит основу жизненности любой философской системы. Ошибочность – в стремлении «видеть в себе единственную и

---

<sup>1</sup> Чижевский Д.И. Философия и национальность // Философская и социологическая мысль. 1990. № 10. С. 102.

всю правду». Из такого «движения противоположностей», общность которых состоит в том, что они характеризуют единую нацию, складывается каждая национальная философия. Так, во французской философии еще со времен средневековья боролись философский мистицизм и рационализм, в английской философии – эмпиризм и платонизм, в немецкой – спекулятивный и индуктивный методы, в русской – религиозные тенденции и различные формы «просвещения» – материализм, позитивизм и т. д.<sup>1</sup>

Основными критериями философии национальности Чижевский считает форму проявления философской мысли (например, «стремление к простоте и прозрачности у англичан, стремление к симметрии и схематизму во французской философии»), метод философского исследования («эмпирический и индуктивный методы английской философии, рационалистические доказательства во французской, трансцендентальный и диалектический методы в немецкой») и «архитектонику», или строение, философской системы («основные ценностные парадигмы, как, например, “предписание”, “долг” суть основные формы моральных ценностей английской, французской и немецкой этике»). Ошибки национальной философии Чижевский связывает с двумя последними критериями. С одной стороны, без этих ошибок не было бы самого стиля национальной философии, с другой – они содержат опасность ее падения: «Английский эмпиризм имеет тенденцию вырождения в поверхностность, французский рационализм – в схематизм и упрощенность, немецкая спекулятивная философия – в излишнюю темноту и искусственную конструктивность»<sup>2</sup>.

Проникновение в идейные источники русской философии для Чижевского становится отправным моментом понимания ее специфики. Своеобразие «русского мировоззрения» он связывает с идеями немецкого мистицизма и романтизма XVII–XVIII, трансцендентальной философии XVIII – начала XIX века. Влияние немецкой философии определило синтетический идеал русской философии. «Кульминационным пунктом» Чижевский считает влияние гегельянства. Германо-славянские связи в философии, литературе, лингвистике – один из основных предметов его исследования. Он отмечает постоянный рост и углубление этого влияния. «Своеобразное сочетание религиозной традиции и свободного духовного творчества» было необычайно созвучно представителям как религиозной,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 103.

<sup>2</sup> Там же. С. 104.

так и секуляризированной философии. Соединение «веры и знания» в русской мысли обусловлено именно этим влиянием.

Русская философия характеризуется Чижевским с точки зрения ученый единства и разобщенности. Он отмечает: «Современная русская философия находится в странном положении: несмотря на ее кажущуюся огромную разобщенность, мы имеем перед собой картину небывалого доселе единства. С точки зрения истории духа, это единство является тем значительнее, что оно обнаруживается неосознанно, вопреки воле “философствующего субъекта” – помимо его стремления и желания. Согласно представлению о русской философии, сложившемуся по ее истории в XIX в., она более чем какая-либо иная философия терзаема борьбой партий и направлений. Не без основания полагают, что этим обозначается существенная характеристика русской духовной жизни»<sup>1</sup>. Причем борьба партий и направлений, таких, как, например, славянофильство и западничество, совершенно не исключает «синтеза», «объединения» их в высшем единстве. Здесь Чижевский, очевидно, подразумевает полемику славянофилов и западников относительно проблемы народности, в которой мы видим, с одной стороны, противоположные оценки значения национально-исторических традиций и исторических реалий в культуре России, с другой – попытку диалектического объединения различных подходов. И славянофилы, и западники, несмотря на разногласия по вопросу основ народного самосознания, национальное тем не менее оценивают с позиций культурного и цивилизационного вклада в общечеловеческое.

«Призрачной» Чижевский полагает и противоположность религиозной и атеистической философии. Вывод делается на основе анализа отечественных работ по философии языка: «Когда, к примеру, в течение почти трех лет появились три работы по философии языка, из которых первая написана явным представителем «религиозной философии» (С. Н. Булгаков, «Festschrift für T. G. Masaryk», 1929), другая – живущим в Москве молодым философом, еще не имевшим случая проявить себя в борьбе вокруг религиозных проблем (А. Ф. Лосев, «Философия имени», 1927), а третья – коммунистическим мыслителем (В. Волошинов, «Марксизм и философия языка», 1929), то едва ли случайно, что все трое во многих отношениях оказываются близкими реализму философии языка и даже он-

---

<sup>1</sup> Чижевский Д.И. Современная русская философия // Россия и современный мир. М., 2002. С. 177.

тологизму»<sup>1</sup>. Кроме того, Чижевский приводит в качестве примеров, подтверждающий основной тезис, отрицание механицизма и позитивизма в работах русских марксистов в СССР, а также явное сходство книги И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и «Философских тетрадей» Ленина.

Противоречия в истории национальной философии могут быть, по словам Чижевского, «бесплодным качанием между односторонностями ямы», но в определенный исторический момент становиться основой развития философии, «шаг к безграничной полноте, абсолютной правде». Единство русской философии он связывает с критериями, определяющими целостность «русского мировоззрения»: диалектикой, онтологизмом и символизмом. Диалектика в русских философских системах, по мнению мыслителя, имеет различные контексты и восходит к платонизму (А. Ф. Лосев, С. И. Гессен), мистике (Н. А. Бердяев), немецкой философии (А. Ф. Лосев, Н. А. Бердяев). Внимание Чижевского привлекает и диалектика в советской философии. Здесь он приводит в пример публикацию «Диалектики природы» Ф. Энгельса, а также заметки Ленина по поводу «Науки логики» Гегеля. В то же время, Чижевский весьма скептически оценивает возможность применения диалектики в рамках официальной философии в СССР<sup>2</sup>.

«Онтологизм» выделяется как вторая важнейшая характеристика русской философии, «главное слово русской мысли». Для русской философии начала XX века, по мнению Чижевского, особенно характерны отношения между различными течениями онтологизма или «метафизики души». Справедливости ради стоит заметить, что здесь Чижевский не оригинален. Онтологичность русской философии как концепцию бытия, являющуюся новой онтологической гносеологией и философской антропологией, отмечали многие современники Чижевского, философские идеи которых и являлись предметом его исследования (А. Ф. Лосев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк). Причем трактовка онтологизма русской философии у Франка, например, значительно содержательнее. Суть «русского онтологизма» он видит в чувстве принадлежности, субъективного бытия бытию всеобщему. Русский онтологизм естественно отражается в русской религиозности: «Понятие конкретно-онтологической, живой “истины”, ставшее предметом русских духовных поисков и творчества,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 178.

<sup>2</sup> См.: *Ермичев А.А.* О книге Д. И. Чижевского и возможном развитии ее сюжета // *Чижевский Д.И.* Гегель в России. С. 12–15.

приводит к тому, что русское философское мышление в своей типично-национальной форме никогда не было “чистым познанием”, бесстрастным теоретическим пониманием мира, а всегда было выражением религиозного поиска святости... Религиозная сущность русского духа совершенно чужда любому субъективизму, наслаждению внутренней жизнью чувства. Напротив, ему свойственно органическое влечение к объективности, к онтологическо-метафизическому пониманию религиозной жизни. Это ведет к углублению философской мысли, к стремлению к глубокой и конкретной форме философской спекуляции, которая проявляется как мистико-спекулятивная теософия»<sup>1</sup>. У Чижевского представление об онтологизме несколько уже, что приводит к утверждению об «опасности» онтологизма, которую он видит в «искажениях и перверсиях», возможности вырождения в материализм и нигилизм: «В самом деле, разве нет во всех оттенках русского материализма своеобразного онтологизма, правда, более отрицательного, чем положительного, покоящегося не на преодолении субъективизма, а на слепоте к проблемам трансцендентализма? Да и все иные виды русского онтологизма (за исключением некоторых форм интуитивизма), разве они не свободны от упрощения проблем и от известного примитивизма?»<sup>2</sup>.

Наконец, третий критерий – символизм, основанный на шеллингианстве и немецком романтизме. Чижевский приводит в пример «Философию свободного духа» Н. А. Бердяева, идеи русских марксистов (В. Н. Волошинов), а также русскую поэзию (А. Белый, А. Блок, В. Иванов). С точки зрения символизма Чижевского в наибольшей степени интересует философия Бердяева: «Он восходит к Беме и Баадеру. Разделяет учение Беме о первооснове свободы, а также его символическую методу, особенно важную у Баадера... Историческое бытие выступает в эсхатологическом рассмотрении как откровение божественного бытия»<sup>3</sup>.

Полярное развитие русской философии, обусловлено, с одной стороны, влиянием немецкого рационализма, с другой, романтизма и мистицизма. Здесь Чижевский поддерживает позицию Франка. Но он не соглашается с оценкой Франком русской философии. Так,

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 152.

<sup>2</sup> Чижевский Д.И. Рецензия на брошюру С. Л. Франка «Русское мировоззрение» // Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 400.

<sup>3</sup> Сообщение о докладе Чижевского «Современная русская философия» в Кантовском обществе в Галле // Чижевский Д.И. Избранное. В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977). С. 681.

рассуждая о соборности, Франк отмечает глубокое различие между истинной, внутренней сутью самобытного русского духовного коллективизма и экономическим и социально-политическим коммунизмом. При этом соборность не противопоставляется понятиям личной свободы и индивидуальности, а, наоборот, мыслится как его крепкая основа. Франк подчеркивает: «На Западе можно найти некоторые созвучия и параллели этому духовному принципу. Западное мировоззрение берет “я” за отправную точку, идеализму соответствует индивидуалистический персонализм»<sup>1</sup>. Чижевский же полагает, что соборность вырождается в недооценку индивидуальности (что сравнивает с большевистской идеологией). Но основная «опасность» «русского мировоззрения», по его мнению, – это игнорирование «средних ценностей», или «ценностей второго порядка», к которым он относит человеческую личность, свободу, этические ценности, во имя ценностей «абсолютных». Здесь он, с одной стороны, согласен с Франком, утверждавшим, что единственные ценности для русского духа связаны с поиском правды как «соборной и космической ценности»: «русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе», ему незнакома «дифференцированность и обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни». В то же время, «все относительно, что бы оно собой ни представляло – будь то мораль, наука, искусство, право, национальность и т. д. – не имеет для русского никакой цены и приобретает ценность только через отношение к абсолютному»<sup>2</sup>. Франк утверждает: «Религиозная этика есть в то же время религиозная онтология. Русскому сознанию чуждо индивидуалистическое толкование этики: в нем речь идет не о той ценности, которая делает добрым, спасает или исцеляет лично *меня*, а о принципе, порядке, в конечном счете о религиозно-метафизическом основании, на которое опираются и жизнь всего человечества, и даже устройство всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразятся. Теснейшим образом это связано с глубоким общинным чувством, которым проникнуто русское воззрение на жизнь. Свое глубокое выражение это чувство нашло в мысли Достоевского об ответственности каждого человека за все зло мира и все несовершенства жизни. Только это чувство ответственности за все может

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 178.

<sup>2</sup> Чижевский Д.И. Рецензия на брошюру С. Л. Франка «Русское мировоззрение». С. 399–400.

стать началом спасения. Славянофилы понимают это общинное чувство как “хоровой принцип”, или “соборность”. Его использовал Хомяков в своем гениальном учении о церкви. Поэтому русская этика – это, с одной стороны, онтология, а с другой – философия истории и социальная философия. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества, ибо отдельный человек может найти нравственное успокоение и спасение только вместе с человечеством, в универсальном духовном организме коллективной жизни людей»<sup>1</sup>.

Франк, утверждая «положительное содержание русского правового и культурного сознания», указывает и на его «относительную слабость», что, в частности, может стать причиной «коммунистического господства». Но соборность русского духа может открывать истины удивительной глубины, это совершенно иное понимание «основы духовной жизни и духовного бытия». В отличие от Франка, Чижевский в этой системе категорий видит «трансцендентальную опасность» русского мировоззрения, что, в частности, выражается в сосуществовании «соборности и презрения к человеческим правам», «религиозного абсолютизма» и «атеистического неистовства».

В целом, исследование проблем национальной философии в трудах Чижевского дает богатый материал для изучения истории культуры славянских народов в общеевропейском контексте. Чижевского, бесспорно, можно отнести к основателям такого подхода. Актуальность проблемы сегодня вполне очевидна и связана с развитием этнонационального самосознания, что требует теоретического осмысления основ и тенденций народного мировоззрения. Выявление реальных оснований национального менталитета, истории и культуры народа в ее метафизических образах может способствовать определению перспектив, моделей будущего народа.

Однако во взгляде Чижевского на специфику русской философии прослеживаются позиции «внешнего наблюдателя». Конструирование им полифонического образа отечественной мысли не включает осмысление сущности русской философии как самостоятельного мировоззрения, выразившегося в оригинальных идеях в области как онтологии и гносеологии, так и философии истории, социальной философии. А это, в свою очередь, предполагает понимание глубинных основ соборности как духовной основы русской культуры, народности в контексте диалектики национального и общечеловеческого, личностного и общественного.

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. СПб., 1996. С. 152.

## МИРООРИЕНТИРУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНО- ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В докладе «Сознание и цивилизация» М. Мамардашвили утверждал, что уникальность западной культуры заключается в создании определенных интеллигентных условий, которые обуславливают возможность неустанного саморазвития. Для автора «Картезианских размышлений» эти условия связаны с принципами двух «К» – Картезием и Кантом. Картезианство является «исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания», а кантианство указывает на «условия, при которых конечное в пространстве и времени существо (например, человек) может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от поиска и т. п.». Примером успешного следования данным интеллигентным условиям закономерно является европейская цивилизация. В противоположность европейскому советское пространство характеризуется Мамардашвили с позиции третьего «К» – Кафки, как зазеркалье, как пространство, «в котором накоплена чудовищная масса отходов производства языка и мысли. Пространство это предельно замусорено побочными, вторичными продуктами нормальной мыслительной и духовной деятельности, мифологизированными их осколками»<sup>1</sup>. Уверенность в своей оценке Мамардашвили черпает в первом «Философическом письме» П. Я. Чаадаева, который, как известно, говорил о младенчестве национального самосознания и пустотности культурно-исторического пространства.

Характерно, что, минуя весь почти двухсотлетний опыт развития русской мысли и особенно философии Серебряного века, Мамардашвили вслед за Чаадаевым отказывает российской культуре в какой-либо состоятельности, а национальному самосознанию – в содержательности. На сегодняшний день формально, в свете декларирования основных культурно-образовательных задач, данная оценка выглядела бы как крайне негативная и, более того, русофобская, но содержательное развитие российского образования и рус-

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. М., 2004. С. 45.

ской культуры на современном этапе показывает, что игнорирование опыта русской мысли является его основной тенденцией.

Представление о русской философии варьируется между двумя крайними позициями. Согласно первой, русская философия не дала миру философских систем (В. С. Соловьев), в русской мысли отсутствует самобытное содержание (Л. М. Лопатин), русская мысль – усвоение чужой мысли (В. О. Ключевский). Согласно второй позиции, самобытная русская мысль – это попытка опровергнуть немецкий тип философствования посредством русского толкования христианства (Н. О. Лосский), борьба между западным рационализмом и восточным «богочеловеческим Логосом», обуславливающая ее сверхлогичность и серхсистематичности (А. Ф. Лосев), сущностный онтологизм и персонализм (В. Эрн), причем силы и средства для данной борьбы русская мысль черпает в религиозной стихии (В. В. Зеньковский) и становится поэтому «нормировкой мистики» в интересах русской культуры (Н. А. Бердяев). Однако большинство исследователей согласны в том, что русская философия пронизана принципиальным внутренним полемизмом: спорами между западниками и славянофилами, радикалами и либералами, реформаторами и представителями консервативной мысли и т. п., что делает ее публицистичной. Публицистичность русской философии свидетельствует о ее «неразрывной связи с действительной жизнью»<sup>1</sup>, в результате чего русская мысль становится принципиально открытой, незавершенной, отчасти иррациональной, религиозной, мистичной, что и позволяет говорить о ее самобытности.

Мы не будем доказывать истинность или ложность той или иной позиции, а попытаемся понять, как признание несистемности, открытости и полемичности русской мысли повлияло и влияет на ее включенность в развитие национального образования и культуры и отражено ли идейное наследие русской философии в том интеллигентном пространстве, которое, подобно картезианству и кантианству на Западе, влияет на развитие национальной культуры и образования.

Согласно одному из пунктов действующего «Закона об образовании», «высшее образование имеет целью обеспечение подготовки высококвалифицированных кадров по всем основным направлени-

---

<sup>1</sup> См.: *Замалеев А. Ф.* Самосознание России. Исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб.: Наука, 2010. С. 15–18; *Пронина Т. С.* К вопросу о методологии истории русской философии: проблема традиции // Вестник ТГУ. 2004. Вып. 4 (36). С. 120–127.

ям общественно полезной деятельности в соответствии с потребностями общества и государства, удовлетворение потребностей личности в интеллектуальном, культурном и нравственном развитии, углублении и расширении образования, научно-педагогической квалификации»<sup>1</sup>.

Какой путь удовлетворения потребностей личности в интеллектуальном, культурном и нравственном развитии в российском образовании мы видим сегодня?

Нет смысла продолжать разговор о максимальном сокращении часов философии в учебных планах, так как очень весомых аргументов, подчеркивающих сознательную дефилософизацию образования на сегодняшней день приведено очень много. Мы обратим внимание на одну из тенденций этого процесса – изменение самого подхода к механизму получения и усвоения знаний.

Теоретики педагогики утверждают, что компетентностный подход, который на сегодняшний день лежит в основе всех новых образовательных стандартов, призван заменить традиционную ориентацию на получение знаний, умений и навыков, на знание, которое ориентировано на эффективное преодоление социальных и профессиональных проблем: «компетентность на первое место выдвигает не информированность ученика, а умение разрешать проблемы»<sup>2</sup>. Если квалификационный подход являлся «рамочным» и удерживал обучаемого в «устойчивых профессиональных полях и алгоритмах», то «компетенция отвечает требованиям “плавающих” профессиональных границ, динамике профессий, их глобализации, разрушению профессиональных замкнутостей»<sup>3</sup>.

Формальная замена ориентации образования на профессионализм ориентацией на метапрофессиональную связь образования с действительностью не выдерживает содержательной критики. Во-первых, с методической точки зрения сама процедура получения высшего образования на всех этапах замкнута на точечном знании, которое в рамках двухуровневой системы становится предельно суженным, в том числе профессиональными компетенциями. Начи-

---

<sup>1</sup> Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 13.07.2015) «Об образовании в Российской Федерации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 24.07.2015). URL: <http://www.assessor.ru/zakon/273-fz-zakon-ob-obrazovanii-2013>.

<sup>2</sup> *Налиткина О.В.* Компетентностный подход как основа новой парадигмы образования // Известия Российского государственного педагогического университета. 2009. № 94. С. 173.

<sup>3</sup> *Байдено А.* Компетенции в профессиональном образовании // Высшее образование в России. 2004. № 11. С. 3–13.

ная с результатов ЕГЭ как базового критерия поступления и заканчивая государственной итоговой аттестацией, в том числе выпускной квалификационной работой, студент находится в жестких рамочных условиях с фактическим отсутствием возможностей для метапредметного мышления, чему напрямую способствует максимальное сокращение гуманитарного блока по всем направлениям подготовки в вузах, за исключением собственно философских образовательных программ.

Данная методическая проблема является прямым следствием того, что образование лишилось философской основы, пронизанностью философией, а соответственно, лишилось собственных культурных гносеозитических ориентиров, которые прежде всего формируются в рамках национальной мысли, а одним из их практических следствий является развитие прежде всего образования и культуры мышления в целом. И так как современная российская парадигма образования строится по западной модели, необходимо понять, в чем принципиальные отличия между западной гносеологией и гносеологией, которая пронизывает русскую мысль (хотя и не проявляясь в завершенных системах).

При всех глубинных сложностях западных теорий познания следует отметить как минимум три общих для них устойчивые черты: 1) понимание знания как восхождения и получения определенного качественного оформленного результата; даже признание ограниченности возможностей познания не отменяет релеванности его результатов, особенно в соответствии с духом позитивизма и сциентизма; 2) исследование познания как механизма, определенных алгоритмов; 3) рассмотрение познания – как эгоистического процесса в смысле предельной персоналистичности познания, когда личностных усилий индивида достаточно для постижения истины.

Посмотрим на русскую гносеологию в связи с обозначенными пунктами.

Во-первых, в русской гносеологии сама конечность, оформленность познания никогда не была критерием его ценности. Напротив, явственна тенденция показать пути преодоления оформленного, законченного, *финитного* и *дефинитного* знания как конечного на пути к абсолютному, живому знанию: посредством «органической логики», «гносеологической координации», творчества и т. п. При этом ценность обретает не результат, а сам процесс познания, являющийся органическим мышлением, интуицией, творчеством, любовью к противоречиям.

Во-вторых, процесс познания принципиально немеханистичен: противопоставление В. Соловьевым механического мышления, которое протекает в рамках формальной логики и создает абстрактные понятия, мышлению органическому, постигающему сущность бытия – одна из ведущих тенденций русской мысли.

В-третьих, в русской гносеологии познание не персоналистично, то есть акта «Я мыслю» недостаточно для процесса познания. Вместо этого мы видим открытость объекта познанию субъекта, имманентность всего всему, недостаточность только личностных усилий и необходимость преодоления субъективности, умение использовать существующие условия, опоры познания, связанные со всеединством, соборностью, верой, предустановленной гармонией.

Можно не видеть прямого влияния данных особенностей русской гносеологии на образование и культуру мышления, но ее опосредованное влияние очевидно.

Одним из явных следствий данного влияния является традиционный *универсализм национального образования*, как школьного, так и вузовского с существенным акцентом в вузовском образовании на гуманитарное знание и в том числе философию для всех специальностей. Стремление показать широкий спектр знаний, сформировать разностороннее мировидение – не только прямое влияние традиций университетской культуры, в формировании которой всегда активное участие принимали русские философы, но и опосредованное влияние соборности, всеединства – не в конкретно религиозном смысле, а в смысле взаимозависимости и всеохватности знания в его непосредственной связи с первоосновой – национальным мировоззрением и культурой. Как только реформирование российской системы образования пошло по пути подчинения профилям, мы стали говорить о проблеме его стремительной дегуманизации.

Несистемность национального образования в смысле отсутствия заданных алгоритмов, схем – также можно считать следствием влияния философской мысли, как и отсутствие заданного результата и явный приоритет процесса перед результатом. Сам процесс образования, как и развитие русской мысли всегда характеризовался полемичностью, диалективностью, чему напрямую способствовала философия. Когда из процесса образования был убран гуманитарный и собственно философский компонент, а процесс образования был сведен к модулям, тестированию и различным формам точечных и шоковых срезов знаний, из процесса образования ушла поле-

мика, а вместе с ней проблемное, критически ориентированное мышление обучающихся.

Влияние русской мысли на отечественное образование выразилось и в этической основе образования, *этическом интеллектуализме*: образование не мыслилось без ориентации на определенный тип личности и, более того, определенный тип общества. Понятно, что на определенных этапах это выражалось в идеологических перекосах, но сегодня, когда этические цели образования сведены к формальному декларированию мы говорим о проблемах непатриотизма русских студентов, желающих уехать за границу, примерах экстремизма, вновь возвращаемся к разговорам о единых учебниках истории, формировании патриотической идеологии, при отсутствии понимания того, что если гуманитарная и философская культура не растворены в образовании и, соответственно, процесс постепенного формирования этически ориентированного мышления и поведения отсутствует, данные разговоры беспочвенны.

Характерным примером того, что игнорирование традиций русской мысли, отражающей специфику национального мышления, не может дать положительных результатов ни в одной общественной сфере является инноватика. Требование инновационных результатов на сегодняшний день является основным в числе предъявляемых к вузовской и академической сферам. Отсутствие результатов рассматривается только как техническая и экономическая проблема и опять же игнорируется сторона мировоззренческая, которая в данном случае, по нашему убеждению, является определяющей. Аргументируем свою позицию.

Основоположник понятия «инновация» австрийский мыслитель-экономист Й. Шумпетер в работе «Капитализм, социализм и демократия» утверждает, что инновационному развитию в наибольшей степени способствует капиталистическая культура с ценностями индивидуализма, конкуренции и монетизации. Социалистическую культуру и коллективистскую в целом он рассматривает как недетерминированную и не способствующую инновационному развитию<sup>1</sup>. Современным социологическим подтверждением этого стало исследование социолога А. Давыдова, который в работе «Размерности культуры и инновационное развитие» приходит к выводу о том, что «высокий уровень инновационного развития соответствует индивидуалистической, с низкой дистанцией власти, с низким

---

<sup>1</sup> Шумпетер Й. Капитализм, Социализм и Демократия. М.: Экономика, 1995. URL: [www.libertarium.ru/lib\\_capsocdem](http://www.libertarium.ru/lib_capsocdem).

уровнем избегания неопределенности культуре в стране мира» (Швеция, Финляндия), и, напротив, «низкий уровень инновационного развития соответствует коллективистской, с высокой дистанцией власти, с высоким уровнем избегания неопределенности культуре в стране мира» (Россия)<sup>1</sup>. При этом игнорируется целый ряд факторов, которые помогает увидеть философская плоскость:

1) русской культуре органически чужды понятия конкуренции, индивидуализма и монетизации (подвергавшимся особенно яростной критике в русской литературе), которым всегда противопоставлялся дух единства, не мотивированный земными благами.

2) пики инновационного развития в России как раз связаны с консолидацией общественных сил, наличием четкого идеологического вектора (петровская эпоха и советский период), причем вектора, который формируется сверху вниз, даже при высокой дистанции между властью и обществом, которая всегда была таковой в России. То есть, вопреки выводам Шумпетера и А. Давыдова в России инновационному развитию способствуют коллективизм как одна их частных реализаций идей соборности и всеединства.

Наконец, мы говорим о проблемах в русской культуре: мы имеем в виду не банальные проблемы подчинения культуры монетизации и потребностям праздного интереса, а очень спорный характер того, что претендует на *произведение* и требует оценки, примером чего является полемика вокруг «Обители» З. Прилепина, «Возвращения в Египет» А. Шарова и фильма А. Звягинцева «Левиафан». Даже если автором предпринимается попытка сделать какие-либо культурологические, историко-социальные обобщения с претензией на особое философское видение проблемы, он оказывается жертвой философской пустоты: у автора нет критериев, векторов, на которые он мог бы ориентироваться. На первый взгляд, современный автор свободен, не ограничен цензурой и тематикой, но данная свобода оказывает мнимой, поэтому произведение о третьем томе Мертвых душ превращает Чичикова в монаха, спонсора Герцена и русской революции, попытка воссоздания сложной эпохи 20-х гг. в «Обители» превращается в современный любовно-уголовный сюжет, а фильм с претензией на библейскую аллюзию в глазах самой жесткой и небезосновательной критики рассматривается как пасквиль о России, маленькой, спивающейся и бесправной. Безы-

---

<sup>1</sup> Давыдов А.А. Размерности культуры и инновационное развитие. URL: [www.isras.ru/blog\\_modern\\_3.html](http://www.isras.ru/blog_modern_3.html). С. 11–13.

дейности, осколочность сопутствуют современной культуре потому, что смысловое пространство опустело. Значимые для русской культуры произведения и шедевры всегда возникали несмотря на жесткую цензуру (а, возможно, и благодаря ей), но в очень плотном смысловом пространстве, которое сегодня, повторим, разрядилось вследствие игнорирования традиций русской мысли.

Подводя итог, вернемся к проблеме самостоятельности русской мысли и предположим, что противоположные взгляды на русскую мысль являются ее целостной многогранной характеристикой. Поэтому важно не отстоять какую-либо одну позицию, а признать, что при всей сложности и неоднозначности русской мысли ее неоспоримой чертой является органическая связь с русской культурой, мировоззрением, мышлением, что нельзя игнорировать для полноценного развития общества на всех уровнях. Мы имеем в виду не утопические проекты, наподобие введения дисциплины «Русская философия» во все образовательный программы, а признание мироориентирующей функции русской философии, что нашло отражение в традициях образования, науки, культуры. С этого признания, по крайней мере, может начаться переосмысление современных образовательных программ, техники обучения, отношение к творчеству и консолидация мыслящих сил общества.

*А. Ю. Коробов-Латынцев*

## СОВРЕМЕННЫЙ ЯЗЫКОВОЙ ДИСКУРС РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Под языковым дискурсом следует понимать не философию языка, но сам философский язык, его конституирование и битийствование в философии. То, что язык философии есть, прежде всего, философская тема, замечает Ж. Деррида, который пишет в статье «Есть ли у философии свой язык?», что «анализировать форму «философского дискурса», способы его композиции, его риторику, метафоры, язык, свойственные ему вымыслы, все, что в нем сопротивляется переводу, и т. п., не означает сводить его к литературе»<sup>1</sup>. Таким образом, философский язык вполне может быть предметом отдельного философского рассмотрения.

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? // Деррида Ж. Золы угасшей прах / Пер. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический Проект, 2002. С. 76.

Несомненно, нет единого философского языка, подобно тому как нет единого философского дискурса. Существуют различные философские языки, и различия между языками философии связаны с различиями между самими философскими идеями, теориями, системами, направлениями, текстами. Так, М. Н. Громов и Н. С. Козлов в своем учебнике «Русская философская мысль X–XVII веков» разделяют философский язык весь на три типа, соответственно трем классикам античной философии – Сократу, Платону и Аристотелю. Философский язык Сократа – это язык нравственной практической философии, которая не пишет философских трактатов, но обладает живой речью и говорит напрямую. Философствование Платона выражается «в творениях, равно принадлежащих античной литературе и философии»<sup>1</sup>. Язык же Аристотеля – это образец строгого ясного и четкого научного языка, который тяготеет к энциклопедизму и формально-логическому изложению и становится образцовым языком для классического философского трактата. В каком-то смысле Античность дала нам универсальную типологию философских языков, так же как и философских идей.

Русская философия всегда тяготела ко второму, платоновскому типу философского языка. Как пишет В. В. Вавава, «русская философия по преимуществу – это нравственная философия, и поэтому выражает себя наиболее адекватно на просторах литературы»<sup>2</sup>. Эту черту русской философии исследователи нарекли литературоцентризмом русской философии. Так, С. Г. Семенова в самом начале своей двухтомной монографии «Метафизика русской литературы» отмечает, что «философия в России, осознававшая себя прежде всего как миропонимание, человековедение, пророческое прощупывание будущих путей спасения (в тотально-религиозном смысле), развивается и вызревает в лоне литературы, в живой, объемной плоти поэзии, прозы, критики, а когда выходит к концу прошлого века в мощное самобытное бытие, то обнаруживает себя прежде всего как религиозно-нравственное умозрение, ставившее, главным образом, те же основные проблемы, что и литература»<sup>3</sup>.

Литературоцентризм русской философии сохраняется и сегодня. Так, многие современные отечественные философы создают тексты, которые тяготеют к литературным жанрам, при этом оста-

---

<sup>1</sup> Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков: Учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 27.

<sup>2</sup> Вавава В.В., Вавава М.В. В поисках русского философского языка // Известия ВГПУ. № 1 (260). 2013. Педагогические науки. С. 84.

<sup>3</sup> Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. М., 2004. С. 5.

ваясь именно философскими текстами. Например, книга Варавы «Псалтирь русского философа», одно название которой уже говорит о содержании книги (она написана, как Псалтирь, – стихами, обращенными к Богу). Можно также выделить многих других современных философов, начиная с В. Библихина и Г. Гачева и заканчивая такими, как П. Калитин, Ф. Гиренок, Ю. Мамлеев, А. Дугин. Каждый из них обладает уникальным философским языком, выстраивающим определенный тип текста, соответствующий определенному типу философии и философствования.

Каждый из современных отечественных мыслителей, кто выстраивает аутентичный дискурс философского языка и в то же время сам стремится к рассмотрению этого феномена, не случайно обращается к идеям М. Хайдеггера. Например, Дугин в книге «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии» так определяет перспективу развития языка русской философии: «Язык славянской Библии стал тем языком, на котором отныне могли бы заговорить и русское богословие, и русская философия»<sup>1</sup>. Эта перспектива как раз дает о себе знать в книге «Псалтирь русского философа», где автор, Варавы, использует как раз библейскую текстовую форму, конституируя при этом свой собственный особенный философский стиль и язык.

Так и Варавы в посвященной рассмотрению русского философского языка статье пишет, что «философский язык не столь очевиден и формализован, как языки науки, религии, литературы. Жанровая специфика последних столь определена, что их нельзя перепутать. С философией все иначе: она может выражать себя на пространных и науки, и богословия, и литературы, причем временами столь глубоко срастаясь с ними, что возникает ложное мнение, что философия – это либо наука, либо религия, либо литература»<sup>2</sup>.

Попробуем дать краткую характеристику языкового дискурса некоторых из обозначенных современных отечественных философов, как, например, Г. Гачев, Ю. Мамлеев, П. Калитин, Ф. Гиренок, В. Фетисов и В. Варавы.

Сперва следует выделить философский язык Гачева. Текст Гачева – всегда глубоко личный. Когда он сам пишет об истоках своего жанра, он вспоминает Розанова, Пришвина, Паустовского. «А на что это похоже?» – задает себе философ вопрос и отвечает: «На

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011. С. 350.

<sup>2</sup> Варавы В.В., Варавы М.В. В поисках русского философского языка. С. 83.

“Записки” Пришвина, на “Золотую розу” Паустовского, на “Мгновения” Бондарева, – если из ближайшего к нам. Подале – на “Опавшие листья” Розанова, “Дневник писателя” Достоевского<sup>1</sup>. Еще, заметим, это очень похоже на письмо К. Н. Леонтьева, который тоже, о чем бы ни брался рассуждать: о национальном ли вопросе, или о вопросе славянском, или о Толстой и т. д., – всегда начинал с того, что обращался к личному опыту или воспоминанию. Так же и Гачев – о чем бы он ни начал писать, так или иначе будет писать из себя, боковым зрением наблюдая за самим собой. Текст Гачева исповедальен, он напоминает дневник. Гачев даже создает свой собственный жанр – «исповесть» (исповедь + повесть). Гачев, с одной стороны, пишет научное исследование, а с другой стороны боковым зрением наблюдает за собой как за исследователем, ведет дневник.

Дневниковость и исповедальность – характерные черты гачевского текста, и соответственно гачевского философского языка, который вызревает в его текстах. Однако для самого Гачева его текст есть не просто отражение его жизни и его мыслей, для него жизнь продолжается в мысли, продолжает совершаться на страницах его текстов. Текст – продолжение жизни, а не отражение ее.

Философский язык Гачева чрезвычайно интересен. Если искать в текстах Гачева неологизмы, то придется делать закладки через каждые две-три страницы. Философский язык, впрочем, это не только лишь неологизмы или термины. Ткань философского языка хотя и плетется из слов, но не сводится к ним, так же, впрочем, как и ткань языка как такового. Философский язык должен быть адекватен самой философии, вывариваемой на этом языке и адекватной своему предмету. Соответственно своеобразию философского языка Гачева – это своеобразие его философии. А философия Гачева – это не просто абстрактное умозрение. Гачев не случайно говорит, что сама жизнь записывает его тексты, и он, записывая их, одновременно впервые их читает, как новые для себя: «не я, но мною пишется»<sup>2</sup>. Отсюда у Гачева замечается некая небрежность в слоге, он и сам пишет о себе, что он «всегда торопится и хватает слова откуда ни попадя и в порядке, как им угодно»<sup>3</sup>. Доверие к языку у Гачева

---

<sup>1</sup> Гачев Г.Д. Жизнь с мыслью. Книга счастливого человека (пока...). Исповедь. М., 1995. С. 8. – Здесь, однако, следует заметить об истории этого жанра у Гачева. Гачев пишет, что Розанова прочел лишь тогда, когда «рецензенты начали меня шпынять за “субъективизм” – в рецензии Виталия Василевско прозвучало: “розовщина!” – и заинтересовался и стал читать». (Там же. С. 13).

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

велико. Гачев не боится довериться языку, не боится принять от языка урок или обиду, как об этом писал В. В. Биbihин, что язык задевает нас больше, чем мы думаем, и что «принять от него обиду, когда он нас разоблачает, большая удача»<sup>1</sup>. Гачев не случайно цитирует Пушкина: «Как уст румяных без улыбки, без грамматической ошибки я речи русской не люблю». Ему претит утянутый, как в военную форму, язык мысли, строгие понятия, марширующие в тексте по указке генералиссимуса, составителя системы. Гачев – анархист от стиля<sup>2</sup>. Гачеву хочется, чтобы язык улыбнулся ему.

В отдельную категорию необходимо выделить философский язык Ю. В. Мамлеева и В. П. Фетисова. В каком-то смысле будет уместно объединить их в одну категорию, поскольку и Мамлеев, и Фетисов выстраивают свой дискурс намеренно таким образом, чтобы он был принципиально открыт и прост. Так, Фетисов стремился говорить так, как, с его точки зрения, мог бы сказать совершенно любой философ. Это язык простых формул, простых этико-философских истин, доступных каждому, и Фетисов был уверен, что каждый мог бы их проговорить при должном нравственном и мыслительном усилии. Эту линию продолжает также и Варава в своей последней книге «Адвокат философии», в которой он совершенно отказывается от цитат и ссылок на других философов<sup>3</sup>.

Философский язык Мамлеева соединяет в себе, с одной стороны, классический русский литературный язык, с другой, практику прямого и наивного проговаривания философских интуиций, которая была свойственна таким мыслителям, как Бердяев, Фетисов и др. Этот синтез языка русской классической литературы и некоего идеального «философского языка» (простых и прямых фраз, которые, по идее, мог бы произнести любой философ) в результате претендует быть тем самым метафизическим русским языком, на котором говорят в России вечной (по названию книги Мамлеева «Россия вечная»), образ которой также используется в некоторых его романах). Не русским метафизическим языком, который есть земной русский язык, на котором проговариваются метафизические проблемы, но именно метафизическим русским языком, т. е. таким русским языком, в самых недрах которого сокрыта метафизика и в котором (через который) эта метафизика говорит с нами.

---

<sup>1</sup> Биbihин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М., 2012. С. 196.

<sup>2</sup> В одной из исповестей Гачев иронизирует над собой, начавшим исправлять свой «мудреный слог»: «Ну – прямо Тургенев, паинька от стиля!».

<sup>3</sup> Варава В.В. Адвокат философии. М.: Этерна, 2014.

Также выделим в совершенно отдельную категорию языковой дискурс П. Калитина, который разрабатывает дефисное письмо, причем доводит его до самого предела, позволяющего проводить деконструкцию языка на уровне грамматики. Вот, например, отрывок из его книги «Россия – не для нормальных?»: «Эта книга – о русской – эсхато-логизированно и – свято: отечески – ю-родственно! – оригинальной – культуре: акультуре (не культ: на-личностной – урологии!). Эта книга – о русском – да-буд(ь)-нично и – креационистски! – “нигилистическом” – з-с-иянии: и-с-конно-стра-(ш)-стной – н-и-жиз-н-и-смерти! – Иванушки – Грозного – в по-петровски и – пушкински! – Большом Колпаке»<sup>1</sup>. Как видим, Калитин доводит дефисное письмо почти до абсурда, используя его для своего рода философского юродства.

Отдельно также выделим языковой дискурс Варавы, который, с одной стороны, продолжает линию Фетисова, с другой же стороны, создает свой аутентичный философский язык. О языковом дискурсе Варавы можно было бы сказать его собственными словами, адресованными к мысли Д. Веневитинова.

Особенности языкового дискурса современной отечественной философии тезисно можно определить так: 1) современные отечественные философы тяготеют к неакадемическому письму, продолжая тем самым исконную традицию отечественного философствования; 2) современные отечественные философы больше работают в жанрах на стыке культурных сфер и одновременно создают новые жанры («Псалтирь русского философа» Варавы, «Исповести» Гачева, «метафизический роман» Мамлеева и т. д.); 3) философы, обладающие наиболее своеобразным философским языком, как правило, сами испытывают интерес к теме языкового философского дискурса (Варава, Дугин и др.).

Тяготение к неакадемическому дискурсу и к неакадемическим формам письма у современных отечественных философов можно было бы описать при помощи термина А. Бадью – «подшивка». Так, по Бадью, философия может подшиваться, например, к науке. Существует также подшивка философии к поэзии, к религии, к искусству и т. д. Так, например, «подшившись к своему научному условию, философия постепенно свелась к аналитическому умствованию, затраты на которые – во всех смыслах = взял на себя язык»<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Калитин П.В. Россия – не для «нормальных» (при-части безумно-истинной рускости). М., 2008. С. 12.

<sup>2</sup> Бадью А. Манифест философии / Сост., пер. с франц. и послесл. В. Е. Лапицкого. 2-е изд., испр. СПб.: Machina, 2012. С. 38.

однако может быть и подшивка философии к своему случайному или же необходимому политическому условию, или же – к поэтическому, поскольку «вдали от установленных и закрепленных знаний, всякую большую философию обуславливают кризисы, прорывы и парадоксы математики, потрясения поэтического языка, революции и провокации в изобретенной политике, колебания в отношениях двух полов»<sup>1</sup>. Всякая такая подшивка, по сути дела, означает, что философия начинает пользоваться языком той культурной сферы, к которой подшивается. Так, например, религиозная философия неизбежно станет использовать религиозные или же богословские термины, но это касается не только терминов, поскольку язык философии определяется, прежде всего, предметом мышления, и поэтому философия, занимающаяся религиозными и богословскими вопросами, будет высказываться иначе, чем философия, озабоченная проблемами естественнонаучного характера (в пример можно привести поздний период творчества С. Н. Булгакова или средний период творчества В. С. Соловьева, когда он полностью погрузился в проблемы взаимоотношений между христианскими церквями).

О современном языковом дискурсе в отечественной философии можно сделать вывод, что нарастающий интерес к теме философского языка и появление новых форм философствования связаны с наступлением нового творческого периода в отечественной философской культуре, которая нуждается не только в рефлексии, но и в обозначении новых творческих горизонтов своего развития. Разнообразие современных философских языков говорит о разнообразии прежде всего самих философий, которые бурно развиваются и сталкиваются между собой, в результате чего складывается единый философский дискурс, который со временем будет способен предложить взгляд на основные философские, культурологические и этические проблемы современности, включить в поле своего воздействия прочие социальные классы и группы и влиять на общественно-культурную ситуацию.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 20.

*Н. В. Тройно-Фунтусова*

### ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ИСТОРИЯ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ

В. Прокопенко, опираясь на опыт антиковедения, выделил несколько принципов, которым должен следовать историк античной философии. На наш взгляд, они вполне приложимы и для исследователя философии в целом:

- история философии есть наука и как таковая она должна отвечать критериям научности;
- предмет истории философии должен быть эмпирически доступен, его можно зафиксировать и подвергнуть проверке;
- целью историко-философского познания является достижение объективной исторической истины.

Вышеназванные требования могут быть удовлетворены лишь тогда, когда «историческое бытие философии представляется в виде некой прогрессивно развивающейся тотальности разума, как длящаяся непрерывность»<sup>1</sup>. Так, основным методологическим требованием является рассмотрение истории философии как единого непрерывного и объективного в своей основе процесса, для объяснения и понимания которого, исследование личности, психологии и биографии философа не является существенным.

Самым радикальным мыслителем в отрицании роли изучения личности философа для понимания его учения, является основоположник новой онтологии Н. Гартман. Он прямо утверждал, что история философии должна быть независимой от психологического анализа творцов философских систем. История философии – не история философствующих людей, а история философской мысли. Личности философа в истории философии должно предаваться не

---

<sup>1</sup> *Прокопенко В.В.* История философии и история философов: о методологических проблемах современного философского антиковедения // Украинський часопис російської філософії. Вип. 11. 2014. С.101.

больше значения, чем личности ученого в истории науки. Только при таком отвлечении от «конкретной субъективности» история философии станет наукой, исследующей собственно философское. «История философии не имеет дела ни с каким другим материалом, кроме самой философии... Как связать историческую непрерывность с историей мыслителя, личности? Личность есть, прежде всего, субъективность, психический внутренний мир, настолько трудный для исследования, насколько это можно себе представить... Мы не придем к исторической преемственности в философии, обращаясь к личностям философов»<sup>1</sup>.

Однако, как признает Э. Целлер<sup>2</sup> – исследователь, который в целом стоит на позициях истории философии как науки, развивающейся без оглядки на личности ее творцов, только биографичеко-психологические исследования позволяют нам «преобразовать историю философов в историю философии. Ибо история философии исходит из предположения: все то, что мыслят, к чему стремятся и чего достигают индивиды – сколь бы многогранно и противоречиво в частностях это не было, – все это, тем не менее, одновременно образует историческое единство»<sup>3</sup>.

Безусловно, нельзя говорить о каком-то одном преобладающем векторе в русской философии, исключаящем все другие. Однако такой подход оправдан в качестве методологического принципа, позволяющего прояснить специфику русской философии. Если исходить из возможности разграничения вышеуказанных двух подходов к пониманию истории философии (грубо говоря, как историю идей и историю философов), то мы предлагаем рассматривать русскую философию в качестве последней. Другими словами, западня философская мысль в своей тенденции возможна как история философских идей, русская философия – это история философов.

Нам не хотелось углубляться в вечную проблему Россия–Запад, это не цель статьи. И тем более – проводить границу между западной и русской философией, где линией демаркации выступает личностный опыт. Как русская, так и западня мысль, являясь формой такого общечеловеческого явления, как философия, всегда есть личный опыт особого характера. Однако, восприятие этого опыта может быть отлично как у разных людей, так и у разных народов.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Там же. С. 100.

<sup>2</sup> См. подр.: Куренной В. Эмпирическая метафизика и исследовательская программа истории философии Эдуарда Целлера // Логос. №1 (52). 2006. С. 92.

<sup>3</sup> Цит. по: Прокопенко В.В. История философии и история философов: о методологических проблемах современного философского антиковедения. С. 100.

Вместе с тем, историю философии всегда пишет конкретная личность, которая находится в определенной социо-культурной ситуации, принадлежащая к той или иной культуре. История философии – это всегда некоторая интерпретация реального исторического процесса, которая лишь обрамляет историю идей в предлагаемые самим автором концептуальные рамки. Имеют место так называемые «персонифицированные» варианты ее изложения, когда нам предлагается рассматривать философов, сгруппированных по степени их значимости с позиции автора данной истории. Такой подход, конечно, не гарантирует нам истинности представленной им исторической панорамы. Против таких вариантов выступал Гегель, утверждавший, что это лишь субъективные трактовки, представляющие собой в лучшем случае систему рассказов по истории философии. Такая история философии превращается в «предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны, и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает... Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых мнений? Что может быть более безразличным?»<sup>1</sup>.

В рамках статьи правомерно будет понимание различия западного и русского стиля философствования как разграничение неких культурных кодов, как назвал это Б. Гройс, в рамках которых мы структурируем собственный опыт и средствами которого философствуем. Во многом, как нам кажется, такое грубое и предельно обобщенное разделение возможно благодаря условиям, в которых зреет философия в умах индивидов – это различие православного и католического дискурса и специфика отношений мыслителя и власти. При этом последний фактор, имея прямое влияние на судьбу философа (например, П. Чаадаев), не может оцениваться как необходимая сторона философского развития. Православие же вполне может быть признано одним из основополагающих моментов в становлении русских мыслителей, относящихся не просто к теоретическим построениям, но к опыту личности.

Религиозность мышления «русского мыслителя» есть корень принципиальной нераздельности формы и содержания мысли<sup>2</sup>. Это

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 78.

<sup>2</sup> Такое совпадение мысли с ее формой Эрн называет «конкретностью» и утверждает ее свойственность русскому типу философствования. Однако такое

то, что недооцененный русский философ В. Эрна назвал «онтологизмом» русской философии как философии логизма. Укорененность религиозной составляющей мировоззрения в философствовании русских мыслителей есть результат логичности русской философии. Если Логос выступает объективно-божественным принципом, то его осознание есть сознание Божества. Эта черта есть причиной отсутствия стремления к построению систем как искусственных приемов оформления философской мысли, как плода «кабинетной меоничности», столь свойственной «западным философам» по утверждению Эрна. Безусловно, мы сталкиваемся с такой «меоничностью» на примере В. Соловьева, но самым меоническим русским философом был Б. Чичерин. «Русские мыслители заняты самой мыслью, а не ее искусственным обрамлением. Вот почему такой громадный ум, как Хомяков (который при желании мог создать десятки “систем”), раскрывает себя в размышлениях о сущности православия. Вот почему блестящая, яркая мысль Чаадаева осуществляет себя в философии истории (русской и всемирной) и молчит о другом»<sup>1</sup>.

Однако, как признает сам Эрна, всякий гений так или иначе религиозен, и потому западные философы также имеют религиозную идею в качестве определяющей в их системостроении. Но религиозность западных мыслителей по Эрну коренится в их личности, а не в самом принципе их философствования. Этот принцип, т. е. *ratio*, безрелигиозен; «поэтому философы западные в своей религиозности прибегают или к системе двойной бухгалтерии (Декарт, Бэкон, Локк), или к системе принципиальной несоединимости религии с философией (Кант)»<sup>2</sup>. Исключение составляет, пожалуй, только Ф. Шеллинг, предпринявший попытку выйти из отрицательного рационализма к положительному «логизму». Но и его «прозрение»

---

утверждение требует ряда оговорок и общего контекста философии логизма, так как мы знаем, что понятие «конкретность» является одним из принципиальных для Гегеля, что зафиксировано даже в названии труда И. Ильина: «Философия Г. Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Эрна противопоставляет жизненную конкретность русского мышления меонизму новейшей европейской философии и призывает «поработать *ratio* его же оружием». Имеется в виду анализ причинности в «Положительных задачах философии» Л. М. Лопатина, разбор идеи бытия А. Козлова, обоснование «конкретного идеализма» С. Н. Трубецкого и др. Как пример подлинного онтологизма приводятся «системы» цельного мировоззрения «русского Сократа» Г. С. Сковороды и «русского Платона» В. С. Соловьева.

<sup>1</sup> Эрна В. Ф. Борьба за логос // Эрна В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 88.

объясняется Эрном знакомством Шеллинга с идеями Ф. Баадера, под влиянием которого находился немецкий мыслитель. «Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как и вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики Востока»<sup>1</sup>. Таким образом, становится понятно, откуда в философии Шеллинга было занесено зерно логизма. Но то, что повлияло на гениального Шеллинга косвенным образом и открыло новые перспективы перед всей европейской мыслью, являлось исторической почвой, взрастившей всю русскую философскую мысль. Поэтому русская философская мысль, существенно устремленная к логизму, является не случайно, а существенно религиозной. Искать примеры, доказывающие или обосновывающие религиозность русской философии – это значит ломиться в открытые двери. Нам представляется емкой формулировка В. Лимонченко, которая определила философский процесс в России как встречу философии и православия<sup>2</sup>.

Итак, философствование «русского мыслителя» есть деятельность по сознанию Логоса, что роднит ее с актом христианского подвига. Но для всякого такого акта сознания Логоса необходимым условием является особая напряженность личной жизни, «повышенное онтологически-жизненное самосознание». Другими словами, постижение Бога как личностного начала не может быть произведено помимо личности. Оно раскрывается через личность и в личности и связано с внутренней борьбой, с вольным подвигом, с работой Духа. Именно это дает повод говорить о русской философии как о философии философов. «Это то, что можно назвать персонализмом русской философии, т. е. подчеркнутая значительность личности ее творцов и создателей»<sup>3</sup>. Так, например, Г. Сковорода «как человек» гораздо глубже и значительнее своих замечательных философских произведений. Из-под пера Н. Гоголя не вышло не одного «философского» произведения, но жизнь его проникнута такой сознательной идеей, что «философская значительность этой жизни превышает целые тома самых блестящих сочинений»<sup>4</sup>. Но и в случае наличия многочисленных творений, как, например, у Достоевского или Соловьева, их личность высится над всеми их труда-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См. подр.: *Лимонченко В.* Опыт философской аналитики антропологического дискурса в православии. Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. С. 233–236.

<sup>3</sup> *Эрн В.Ф.* Борьба за логос. С. 90.

<sup>4</sup> Там же.

ми, «остаётся неисчерпанной, хранящей по-прежнему тайну, которую не могут вместить никакие слова и намекнуть на которую может только слово поэта или художника»<sup>1</sup>. Так, для погружения в тайну их творчества, мало знать, что написали и что сказали, важно знать, что они пережили и как они жили. Такой «персонализм» русской мысли имеет сущностный, а не случайный характер. Тайны Сущего раскрываются в недрах личности.

Другими словами, «западный мыслитель» может войти в историю философии как историк философии, обращая мысль в собственный опыт. Об этом говорит нам явление академической философии, столпы немецкого идеализма (И. Кант, Г. Гегель и др.). Русский же мыслитель достигает бессмертия в истории философии, обращая свой опыт – в философию.

Самым, на наш взгляд, значительным здесь является тот момент, в который «голое мнение» переходит в философскую идею. Сообразно с представлениями Гегеля, от которых взяла курс последующая западная мысль – мысль в той степени философия, в которой она соответствует истине. Безусловно. Но истина в таком представлении есть некая заготовленная, поджидающая субъекта реальность, Понятие, которое посредством человеческой мысли, стремится вернуться к себе и стать конкретным. Так или иначе, мы имеем дело с некой установленной системой, в которую человеческой мысли не обходимо «вписаться». Когда же мы перемещаемся в поле русской философии, «голая идея» становится философской, как только подтверждается или опровергается личностным опытом. Лучшее говоря, когда она сама становится личностным опытом. Этому посвящены работы И. Ильина, а необходимость личностного опыта как действительного лежит в основе православного богопознания и выступает гносеологической основой в неопатристическом синтезе.

Как указывает С. Франк, «русская философия в гораздо большей степени, нежели западноевропейская, является именно мировоззренческой теорией»<sup>2</sup>. Емко и кратко русский стиль философствования описан Ильиным в трех речах, которые так и называются «Философия и жизнь»: *сначала – быть, потом – действовать* и лишь *затем философствовать*. «Русский философ» постулирует примат опыта над другими формами постижения действительности. И в другом месте мы читаем: «философия вмещает и смеет вмещать

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 474.

в себя только то, что сам человек вмести́л в свой духовный и жизненный опыт... орудием философского познания является живое существо самого философа»<sup>1</sup>. Именно на этом пути, по Ильину, «обновится и расцветет будущая русская философия, и тогда она перестанет праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям»<sup>2</sup>. Здесь мы можем увидеть камень в сторону «главного русского философа» В. Соловьева, который был раскритикован и не однократно упрекаем в то, что его философия – есть подражание западным образцам, совершенно неестественное и излишнее. Самым известным его критиком был, конечно, Л. Шестов, который прямо указывал на прельщение диалектикой, которому Соловьев с радостью поддался.

Мы сознательно не акцентировали внимание на примерах того, как же личностные судьбы философов формировали их мировоззрение и философские взгляды, потому что в рамках статьи это сделать сложно и не входило в наши задачи. Хотя таких примеров можно привести достаточно. Целью было – продемонстрировать оправданность и результативность подхода к изучению истории русской философии как истории русских философов. Полагаем, при изучении истории русской философии может быть оправдан и даже более продуктивен методологический поход, при котором философия мыслителя рассматривается в контексте его жизни. К этому располагают, во-первых, высказывания самих русских философов (И. Ильин, Н. Лосский, С. Франк и др.) и, во-вторых, общие основания и атмосфера становления и развития русской философии и ее национального характера. Что нам даст такой поход в изучении? – Наше собственное личностное философское развитие.

*М. В. Пырина*

## ФЕНОМЕН ПРАВА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В философии права значимая роль отводится онтологическому осмыслению права для определения его сущности, его укорененности в бытии человека. «При этом следует учитывать специфичность онтологии права, поскольку бытие права – это особый модус бытия

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2006. С. 73.

<sup>2</sup> Ильин И.А. Пусть к очевидности // Ильин И.А. Религиозный смысл философии. С. 465.

– «бытие-долженствование»<sup>1</sup>. В работе «Философия права» ученый-юрист В. С. Нерсесянц рассматривает бытие права через призму свободы, равенства и справедливости. Так, он пишет: «Бытие права – это качественно определенное бытие формального равенства, которое (исходно и по определению) имеет смысл лишь как равенство свободных и в таком своем качестве и всеобщем значении идентично справедливости»<sup>2</sup>. Следовательно, определяя бытие права как принцип формального равенства, В. С. Нерсесянц называет формами существования права правовые явления, которые закрепляют данный принцип равенства. Следует отметить, что ученый рассматривает само право и его формы в контексте юридического правопонимания.

По его словам, природа права, а именно: его сущность, содержание его бытия и социально-исторический смысл, нельзя смешивать с природной данностью права и с априорной данностью права из чистого разума<sup>3</sup>. Это значит, что В. С. Нерсесянц не характеризует право как априорно заданную сущность человека, а наоборот человек развивается и совершенствуется в направлении к свободе, праву, равенству, справедливости. Подобное признание свидетельствует, что само право исторично. «Исторический процесс генезиса права, его бытия и существования, протекает в контексте общекультурного формирования и развития человека и человеческого рода»<sup>4</sup>. Следовательно, онтологические категории бытия и существования права, а также правовой сущности и явления права выстраиваются автором следующим образом. В основе его правовой концепции лежит «принцип формального равенства», который проявляется в формах его существования. Формами существования данного принципа становятся правовые нормы или законодательные акты, в которых закреплён принцип равенства. Если в таких правовых явлениях закреплён принцип равенства – в них воплощается в жизнь сущность права. Формами существования права могут быть не только источники действующего права, но и субъекты права, правовые отношения, процедуры и решения. Например, пишет В. С. Нерсесянц, субъект права персонифицирует бытие (сущность) права, т. к. он олицетворяет правовое бытие, принцип права и выступает

---

<sup>1</sup> Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 147, 149.

<sup>2</sup> Нерсесянц В.С. Философия права: Учеб. для вузов. М., 1998. С. 43.

<sup>3</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>4</sup> Там же. С. 46.

его активным носителем и реализатором<sup>1</sup>. Таким образом, заключает философ права, все правовые явления – это формы, выражающие одну и ту же сущность права. Различия правовых явлений лежат в области позитивного права (у них разные функции), но ошибочно считать, что у них должен быть разный сущностный характер.

На рубеже XIX–XX вв. заметно возрос интерес ученых в трактовке и интерпретации права с точки зрения психологии. На пример, Л. И. Петражицкий исходил из того, что право коренится в психике человека, оно, не являясь элементом чувственного бытия, сводится к субъективным переживаниям прав и обязанностей отдельных людей<sup>2</sup>. По словам С. И. Максимова, мыслитель точно выявил несводимость бытия права к чувственному бытию и производность его предметного бытия от иного типа реальности. Но, тем не менее, критикует его позицию и пишет, что трудно согласиться с тем, что таким типом реальности можно назвать психологическую реальность (один из видов эмпирической реальности)<sup>3</sup>.

Критика идей Л. И. Петражицкого представлена в работах Б. А. Кистяковского, где выявляется недостаток психологической теории в умалении роли институционального бытия права. Сам он стоял на позиции многогранности права, выделял в нем организационно-институциональный, социальный, психологический и нормативный аспекты. Впоследствии он сделал акцент на социокультурной реальности права как бытия идей, представлений, ценностей, укорененных в культуре народа.

Впервые в русской философии права духовную ценность права стал рассматривать И. А. Ильин. На рубеже XIX–XX вв. в науке доминировали позитивистские идеи в определении права. Проблема права связана с решением таких вопросов как взаимодействия человека и государства, анализ нравственных, религиозных оснований права. На работы отечественного мыслителя повлияли идеи Гегеля, который утверждал, что «содержанием человека есть сам свободный дух»<sup>4</sup> и «индивид имеет бесконечную ценность»<sup>5</sup>.

Если обратиться к трудам И. А. Ильина, то мы обнаружим, что они посвящены духовному познанию права. «Право – это право че-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Максимов С.И.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. С. 145.

<sup>3</sup> Там же. С. 145.

<sup>4</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа / Пер. Б. А. Фохта // *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Ч. 3. М., 1956. С. 340.

<sup>5</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. М., 1975. С. 297.

ловека быть независимым духом, право бытия и право свободы, право самостоятельно обращаться к Богу, искать, находить, исследовать и осуществлять узренное и предпочтенное совершенство. Одним словом: право есть атрибут духа, его способ жизни, его необходимое проявление»<sup>1</sup>. Принятие права и осуществление правовых норм связаны с духовной работой человека. По мысли Ильина, в правовой сфере проявляется взаимосвязь духовной сущности человека и реализация его потенциала на практике – в правовых отношениях.

Ильин в работе «О сущности правосознания» указывает на то, что сущность права заключается в создании права сознательными и мыслящими субъектами для таких же сознательных и мыслящих субъектов. Содержанием права является норма права – тезис, выраженный в словах и устанавливающий юридическое значение порядку поведения (например, позволение, предписание или воспрещение). Развитое правосознание способно увидеть объективное содержание правовой нормы. Под правосознанием философ права понимает волю к духу, к справедливости и ко всяческому добру. «Развитие правосознания требует, чтобы каждый из нас усмотрел с силой очевидности объективное значение права»<sup>2</sup>. По словам Ильина, ошибочно рассматривать право только как внешний регулятор или внешний авторитет. Такая трактовка права характеризует его как чужую волю, человек утрачивает добровольное самоопределение, подчиняясь лишь внешнему авторитету, утрачивает свою духовную свободу. «Признанию положительного права мешает то обстоятельство, что люди не усматривают его духовной ценности и жизненной необходимости»<sup>3</sup>. Правосознание, которое относится к праву как чужеродному, становится ограниченным в духовной жизни.

Феноменологическим исследованием права занимался русский философ и правовед Н. Н. Алексеев. Он утверждал, что право не сводимо к одному измерению, ведь оно является и нормой, и волей, и свободой, и порядком. Следовательно, главной задачей для философа права было исследование права с точки зрения его многомерной природы. Для этого мыслитель предлагает «покинуть почву определений. Взамен определений следует дать описание правовой структуре»<sup>4</sup>. В правовой структуре находятся следующие элемен-

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 232.

<sup>2</sup> Там же. С. 174.

<sup>3</sup> Там же. С. 182.

<sup>4</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб.: Лань, 1999. С. 73.

ты: субъект – наиболее глубокий элемент, определяемый как «носитель обнаруживающихся в праве ценностей»<sup>1</sup>. Далее идет элемент правовых ценностей. Третьим элементом являются правовые определения, характеризующее правовое отношение ценностей. Ими характеризуется любое явление, относящееся к праву. Правовая проблематика связана с проблематикой ценностей. Быть субъектом права означает быть деятелем и признанной, охраняемой ценностью. Субъектом права может быть только человек, но не физический и не субъект научной психологии, но человек как носитель актов признания.

Н. Н. Алексеев с глубоким уважением относился к теории Ильина, рассматривая субъект права как «духовно организованную душу»<sup>2</sup>, правосознание которого должно достичь истинно-духовной жизни. Н. Н. Алексеев определял субъекта права не просто через положительные нормативные характеристики, а как живую личность, как носителя правосознания. Субъект права – это прежде всего деятель, который обнаруживает в праве ценности и признает их. Следовательно, сам субъект права является также охраняемой правовой ценностью. Самой главной задачей субъекта права является усмотрение в себе самом правовой ценности. Данное понимание способно составить основу идеи права: «Оно становится самоцелью, приобретает нравственно оправданную способность самоопределения, – способность, освященную той ценностью, которая в нем приобрела своего носителя»<sup>3</sup>.

Обратимся к современным философам права. С. С. Алексеев определяет «право, как систему общеобязательных норм, выраженных в законах, иных признаваемых государством источниках и являющихся общеобязательным основанием для определения, правомерно-дозволенного и юридически недозволенного, запрещенного (а также государственно предписанного) поведения»<sup>4</sup>. Для обоснования своей позиции С. С. Алексеев исследует правовой феномен в нескольких аспектах. Так, право – продукт истории и времени, воплотившийся в практической жизни человека. В ходе исторического и общественного развития право приобретает оптимальные требования разума и опыта, кристаллизуясь в правовых отношениях. «Чистое право» представляет собой бытие чистого Разума. Во-пер-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 74.

<sup>2</sup> Там же. С. 221.

<sup>3</sup> Там же. С. 102.

<sup>4</sup> Алексеев С.С. Право. Азбука. Теория. Философия. Опыт комплексного исследования. М.: Статут, 1999. С. 33.

вых, Разум конструирует чистое право, которое выступает в виде идеального образа. Путем логических операций право очищается от чувственных факторов, изменчивых отношений, политических и экономических целей и интересов, от классовой, национальной, иной групповой воли, эгоизма и каприза правителя и т. д.<sup>1</sup>. Во-вторых, автор указывает, что разум выявляет смысл права. В-третьих, в праве находит свою реализацию чистый Разум, с его достоинствами высшего вселенского явления (творения) мирозданческого порядка, его силой, мощью, богатством, которые проявляются в высоких свершениях ума, созидания, творчества<sup>2</sup>. Здесь возникает следующая проблема, а именно проблема соотношения естественного и позитивного права.

Проблема соотношения естественного и позитивного права всегда интересовала юристов и правоведов. В философии данная проблематика рассматривается рядом философов права: Л. И. Петражицкий, И. А. Ильина, Н. Н. Алексеев, С. С. Алексеев, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев и др.

В философии права исследованием естественного и позитивного права занимался Л. И. Петражицкий. Критика, как естественного права, так и позитивного права позволила ему выдвинуть положение о том, что интуитивное право, которое используют люди в обыденной жизни, является систематическим изложением правовых убеждений автора. По его мысли, интуитивное право «закономерно, постепенно, оно не подвержено фиксации и окаменению и не зависит от чьего бы, то ни было произвола»<sup>3</sup>. Такое право может образовать основу для позитивного права, т.к. способно корректироваться в процессе развития человечества. Оно не является внешним жестким регулятором, и не является нравственными принципами, содержание и масштабы, которых не согласуются с правом. «Где интуитивно-правовые мнения сторон относительно их взаимных обязанностей и прав совпадают по содержанию, стороны обычно действуют согласно указанию их интуитивно-правовой совести (даже если им известно, что по позитивному праву получилось бы другое решение)»<sup>4</sup>. Иным путем в решении проблемы соотношения

---

<sup>1</sup> Алексеев С.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6: Восхождение к праву. М.: Статут, 2010. С. 434.

<sup>2</sup> Там же. С. 450–451.

<sup>3</sup> Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. В 2 т. СПб., 1909–1910. Т. 2. С. 482.

<sup>4</sup> Самыгин П.С. История политических и правовых учений. 100 экзаменационных ответов. М., Ростов-на-Дону, 2004. С. 232.

естественного и позитивного права является выведение должного из «онтологически-сущего, например у Франка. Рассматривая понятие «добра», он отмечает две стороны, что добро не только идеал и не только должное требование. Разумный смысл «добро» приобретает, когда мы осознаем в нравственном требовании голос онтологически обоснованный, являющийся моментом абсолютного бытия.

Попытка избежать крайности позитивистского и естественного понимания права была осуществлена И. А. Ильиным. Естественное право и положительное право рассматривается им как смысловое содержание и предметная форма права. С точки зрения онтологии права – это вопрос об определении сущности и существования. Вопрос заключается в том, «как общая система бытия находит свое выражение в структуре правового бытия, правовых феноменов»<sup>1</sup>.

В основе всякого суждения о праве, по мысли Ильина, должно лежать естественное правосознание. Под естественным правосознанием философ права понимает предмет знания права. Именно естественное правосознание составляет основу положительного правосознания. По утверждению Ильина, «право само по себе есть некоторое в высшей степени сложное и многостороннее образование, обладающее целым рядом отдельных сторон и форм «бытия»<sup>2</sup>.

Естественное право – это форма духовного бытия, или по-другому, мыслитель называет право атрибутом духа. Именно естественное право выражает природу духовной жизни человека: самостоятельно и свободно создавать свою жизнь. Позитивное же право Ильин осмысляет следующим образом. Содержанием правовой нормы является не описание единичного факта и не формула позитивного закона, а правило поведения. В грамматическом предложении каждое его слово представляет собой логическое понятие со своим особым содержанием. Норма права является выведенным разумом логичным правилом поведения, с объективным содержанием. Задачей позитивного права становится указание для субъектов права наилучшего поведения. С. И. Максимов комментирует его тезис так: «...идея права дана в опыте систематически очищенного правосознания, предметно-созерцающего верховную цель правового духа. Это значит, что феномен права познается не только на основе очищения опыта осмысления положительного права, но и опы-

---

<sup>1</sup> Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. С. 168.

<sup>2</sup> Ильин И.А. Понятие права и силы (Опыт методологического анализа) // Ильин И.А. Соч. Т. 1: Философия права. Нравственная философия. М., 1993. С. 13.

та осмысления цели права как способа человеческого бытия»<sup>1</sup>. С. И. Максимов приходит к заключению, что смысл права непостижим без понимания смысла человеческого бытия в целом, что, в свою очередь, также непостижимо без понимания смысла права как одного из способов человеческого бытия. Так, И. А. Ильин считает логичным решением проблемы соотношения естественного и позитивного права, рассмотрение и анализ личности в качестве феномена, который выражает «единство смысла человеческого бытия и смысла бытия человека в праве и несущего в себе этот смысл имманентно»<sup>2</sup>. Естественное право в трех аспектах проявляется себя в позитивном праве: во-первых, в качестве известного «минимума правоты», во-вторых, в лице своих основных категорий и, в-третьих, в виде имманентного, но неразрешенного задания<sup>3</sup>.

В современной философии права огромным влиянием пользуются работы юриста С. С. Алексеева. В работе «Восхождение к праву» он анализирует взаимосвязь естественного и позитивного права. Ученый пишет, что право является продуктом разума в области внешних отношений. Опыт и разум – это два начала, лежащих в основании права. Качество права проявляется в том, что идеальный образ права (принципы, нормы права), сконструированный разумом с помощью логических операций, лишен от воздействия изменчивых факторов (политических, экономических). Право по своей природе функционирует в системе практических отношений. С точки зрения философа права, в результате разумной деятельности право объективируется в сфере внешних практических отношений, превращаясь в институт права.

Тем самым потенциал долженствования, заключенный в правовой материи, относится к самым глубинным императивам разума. В позитивном праве накапливает опыт разумных решений жизненных ситуаций в разнообразных правоотношениях. Таким образом, можно сказать, что в ходе общественного развития право превращается в сплав разума и опыта.

Таким образом, с помощью философско-правовой методологии, в том числе и онтологии права, появляется возможность исследовать право, описав его сущностные характеристики. Так, В. С. Нерсесянц правовую сущность видел в равенстве, свободе и справедливости.

---

<sup>1</sup> Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. С. 167.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. С. 211.

ности, а И. А. Ильин рассматривал право как духовную ценность. Иную позицию занимает С. С. Алексеев, в своем анализе права автор приходит к выводу, что право является продуктом разума и опыта. Тем самым он стремится показать, что право является продуктом разума в области практических отношений. Проблема соотношения естественного и позитивного права решается авторами с помощью выделения категорий сущности и существования. Получается, что сущность права лежит в области онтологии права и кристаллизует идею и смысл права, реализация данной идеи находится в области практических отношений, т. е. в области позитивного права. «Право стремиться стать сущим, воплотиться в поведении людей»<sup>1</sup>. На наш взгляд, решение данной проблемы можно найти в том, что правовая реальность проявляется в эмпирическом мире правовых отношений субъектов. Каждый субъект права приобретает опыт правовых отношений. Кроме того, значимую роль играет «внутренний правовой опыт» субъекта, а именно: правовая рефлексия. Вся духовно-интеллектуальная культура человека находит свое выражение в праве.

*И. В. Демин*

## ДИАЛОГИКА ЛИБЕРАЛИЗМА И КОНСЕРВАТИЗМА КАК ПРОБЛЕМНАЯ ОБЛАСТЬ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В современных социально-философских дискуссиях огромное место по праву принадлежит дилемме либерализма и коммунизма. Адекватное применение либеральных и коммунистических принципов в социально-практической деятельности превратилось в насущную задачу развитых демократий начала XXI в. Для России, пережившей опыт «шокового» неолиберального реформирования 1990-х гг., это тем более актуально, учитывая катастрофические последствия этих реформ для российского социального бытия, выразившиеся, в частности, в кардинальных ценностных сдвигах общества и его глубокой аномии. Однако исторически для России рассматриваемая дилемма изначально предстала в форме «вечного» спора либералов-западников и консерваторов-самобытников, отра-

---

<sup>1</sup> Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. С. 328.

жив два ключевых нарратива российского национального самосознания. Эти нарративы сталкивались и критиковали друг друга, окрашивали отдельные циклы политической истории, но делали это зачастую в рамках достаточно жесткой, абсолютистской познавательной стратегии<sup>1</sup>, где с позиций некой трансцендентальной истины (т. е. истины с объективной, вне-человеческой константностью) осуществляли не подлинную коммуникацию-диалог, а занимались нередко догматико-объективистской критикой других. С учетом важнейшего сдвига в философии XX в. от моносубъектности классики к интересубъективности неклассической гносеологии беспрецедентно возросла роль коммуникативной рациональности, что позволяет актуализировать и диалог либерализма и консерватизма. Коммуникативная рациональность лишена репрессивности, поскольку значимые смыслы одного нарратива проявляются не изолированно, в самодостаточной внутренней определенности, а лишь вступая в диалог с другими коммуникантами, преодолевая собственную ограниченность и исключительность. Причем успех этого диалога отнюдь не определен заранее, но масштабность цели, ради которой он предпринимается, перекрывает все возможные на этом пути неудачи. В нашем случае эта цель – создание пусть не идеального общества (история доказала, что общественные идеалы часто оборачиваются социальной инженерией), но хотя бы «хорошего общества» (В. Г. Федотова). Если самодетерминируемый субъект, будь то либерализм или консерватизм, уходит в прошлое, а на смену ему приходит субъект как продукт интересубъективной деятельности, включающей в себя диалог различных, непохожих друг на друга нарративов и картин мира, то диалогика либерализма и консерватизма становится перспективной предметной и проблемной областью истории русской философии. Делая данный вывод, мы стремимся ограничить тенденциозность в освещении отечественного историко-философского процесса, отправляясь от тех результатов в изучении коммуникативной рациональности, которые были достигнуты в работах В. С. Библера, М. М. Бахтина, Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля и др. философов.

Новая рациональность, как известно, функционирует в континууме относительно самостоятельных и вместе с тем взаимно предполагающих друг друга логик, где субъект теоретизирования, нахо-

---

<sup>1</sup> Порус В.Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход / Ред.: И. Т. Кавсин, В. Н. Порус. М.: ИФ РАН, 2009. С. 19–23.

дясь в, на первый взгляд, нерасторжимой идентификации со «своей» логикой, не может не выходить за ее пределы, соприкасаясь с «инаковым» полем значений и смыслов по той же самой теме дискурса. В описании данной формы рациональности Библер приходит к закономерному выводу о том, что в неклассике «две теории, два типа теоретизирования, две логики сосуществуют, взаимоотрицают и взаимодополняют друг друга в контексте какой-то единой необходимой диалогии»<sup>1</sup>. К сожалению, в русской философии как теории, так и тем более практике настоящей диалогии либералов и консерваторов никогда не отводилось подобающего места, из-за чего два ключевых нарратива о природе российского социального бытия оказались решительно разведенными и в крайнем случае – идеологически противопоставленными до непримиримости. Раскрытие принципа дополнительности в споре либералов и консерваторов – действительно насущная сегодня задача истории русской философии.

Говоря о диалоге между либеральным и консервативным нарративами в русской философии, нужно прояснить некоторые методические механизмы исследования. Во-первых, историко-философское исследование диалога не может вестись максимально полно одновременно с позиций двух коммуникантов. Можно принимать изначальную двойственность самого либерализма или консерватизма, в которых есть взаимопересечение смысловых каркасов, но нельзя исследовать эту двойственность двойственно: историку философии необходима целостная, себестождественная «точка опоры», сквозь призму которой он и ведет исследование. Возможно, конечно, попытаться встать на сторону наблюдателя – своеобразной третьей стороны, которая оценивает двух оппонентов с расстояния. Но это есть уловка трансцендентализма, позволяющая выйти на определенные «общие правила», приемлемые для любого нарратива. При ближайшем рассмотрении, тем не менее, оказывается, что общность этих правил на самом деле субъективна, ибо мы понимаем и оцениваем мир через конкретного человека, а, внешне выбирая место трансцендентального субъекта, мы закономерно склонимся к какой-то субъективной рациональности – либо это будет рациональность одного из двух коммуникантов в диалоге, либо какая-то третья, представляющая какой-то третий нарратив. В любом случае такой подход сомнителен с точки зрения объединения субъектив-

---

<sup>1</sup> Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. С. 149.

ных и объективных смыслов в рассматриваемых философиях. Кроме того, он невозможен еще и по герменевтической причине: понимание сложного социального феномена требует определенного «вживания» в него, а не холодного, внешнего объяснения. Избирая одного коммуниканта, мы получаем возможность частичного освещения диалога, только с позиции одного участника, но именно данная процедура открывает путь к максимально возможному в данном случае сплаву субъективного и объективного. Во-вторых, выбрав одного участника диалога, мы должны сформулировать принципы его коммуникации с оппонентом. Для примера остановимся на русском консерватизме как наиболее влиятельной по сравнению с русским либерализмом социально-философской программе. По нашему мнению, существуют два основных способа взаимодействия консерватизма с либеральными идеями.

*Первый* связан с критическим восприятием ряда либеральных концептов. Критика содержит как общие места критики либерализма, иногда чрезвычайно похожие на внутрилиберальную рефлексию, так и более специфические критические аргументы, основанные на разнице онтогносеологического фундамента (консервативный антирационализм). Важно, что критическое понимание либерального Другого воплощает именно диалог либерализма и консерватизма: консервативное понимание либерального адресанта не пассивно, а *активно-ответно*, если использовать терминологию М. М. Бахтина<sup>1</sup>. Ведь критический анализ «инаковых» установок может вестись лишь на базе собственных – скрыто-интуитивных или уже эксплицированных – установок, представляющих консервативный ответ на реплики либерального оппонента. Критическое восприятие-понимание либерального Другого способно как актуализировать уже существующий, явленный по данной теме консервативный ответ, так и только вызвать его реактивное становление, тем самым став катализатором консервативной мысли. *Второй* способ предполагает собственно рецепцию либерализма, через которую в консервативную теорию проникают и усваиваются либеральные интуиции. Здесь максимально обнаруживаются конструктивные точки соприкосновения двух нарративов; консервативный анализ выявляет внутренние проблемы либерального отношения к социальной реальности и демонстрирует пути преодоления этих про-

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 5: Работы 1940-х – начала 1960-х гг. М.: Русские словари, 1997. С. 169.

блем в рамках консервативных учений. На выходе получается обогащение либерального понимания общества консервативными коррективами, так же как и обогащение консерватизма посредством вписывания его в более широкое концептуальное пространство за счет обращения к достижениям либерализма. Специально отметим, что оба способа выделяются нами в качестве отдельных лишь для удобства анализа, – в действительности же провести четкую границу между ними представляется достаточно сложным, так как диалогика либеральных и консервативных акторов, как правило, задействует и критическое восприятие-понимание, и рецепцию одновременно, в рамках одного протяженного коммуникативного акта.

Так, к примеру, неверно считать, будто консерватизм, в отличие от либерализма, недооценивает ценность человека и его свободу, жертвуя ими ради общества. Критикуя поверхностно-гуманистическую установку либералов, сводящую «многоэтажную» личность человека к элементарному эмпирическому субъекту, консерваторы вовсе не впадают в противоположную крайность гипертрофии социума. Наоборот, в соответствии с духом либерализма они отстаивают абсолютную ценность человеческой личности, представляющей из себя не «сироту в мире», слишком обеспокоенную феноменальным планом жизни (поглощенную мещанством и гедонизмом), а микрокосм, открытый Вселенной и другим людям. От либерального умаления человека консерваторы движутся к раскрытию его потенциально безграничных сил сотворца Бога. С. Л. Франк, воспринимая установку нововременного либерализма на эгоцентриацию, не отрицает свободу отдельного человека, а лишь укрупняет ее. Внутренняя основа Я (бытия-для-себя) – сверхрациональное единство «во мне» и «вне меня», так что бытие Я как только внутреннее самобытие – распространенная редукция либералов – умертвляется, отсекая от себя свою же собственную сущность и в бытии «мы»<sup>1</sup>. Это характеризует Франка не как социоцентриста, а скорее как придерживающегося метафизики всеединства космоцентриста, для которого личное бытие получает свои основания и также продолжается в надындивидуальном макрокосмическом бытии.

Аналогично обстоит дело и с С. Н. Булгаковым и А. С. Хомяковым. Борясь с «отвлеченными началами», они по сути признают известную правоту «чистой человечности» либерализма. Как реакция на «святой сатанизм», «единство пустоты» средневековой кле-

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 379.

рической социальности, она совершенно оправданно реанимирует свободную человеческую активность, однако направляет ее в негативное русло – «множественность без единства»<sup>1</sup>, что, безусловно, обедняет святая святых либералов – человеческую личность. Вместе с тем последнее утверждение не означает необходимости обязательного нового воцерковления – хомяковское, в сердцевине своей либеральное, неприятие огосударствления православной церкви в России (пресловутый византизм) есть красноречивое свидетельство негативного отношения славянофильской формы консерватизма к подавлению религиозной свободы личности во имя идеологически понятой соборности<sup>2</sup>. Подлинно соборная, Богочеловеческая природа общества достигается, таким образом, только в свободном проявлении божественного начала в творчестве свободной личности. В восприятии либеральной антропологии даже такой крайний антилиберальный мыслитель, как К. Н. Леонтьев, не покушается на фундаментальную либеральную ценность толерантности. Он только, вслед за Дж. С. Миллем, разоблачает фактическое осуществление этой ценности – терпимость только к посредственности, приводящую к «деспотизму смертоносной золотой середины»<sup>3</sup>. Иначе говоря, он весьма в либеральном ключе критикует либералов за недостаток у них либерализма. Либеральный индивидуализм, считает Леонтьев, губит индивидуальность и личность, создавая иллюзию внешнего социального динамизма и прогресса при внутреннем рабстве людей у общественного мнения, при торжестве жесточайшей тирании общества. Как это ни парадоксально, но для спасения свободы нужна известная внешняя несвобода, разнообразие статусов, иерархизм.

Через консерватизм (аристократизм) пытается защитить другую либеральную ценность – ценность права Б. П. Вышеславцев. Те, кто критикует буржуазный либерализм, требуют не свертывания правового государства, а расширения экономических прав в субъективных публичных правах (главным образом права на достойное существование, «равенство результатов»)<sup>4</sup>. Так называемая социализация

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Средневековый идеал и новейшая культура // Булгаков С.Н. Два града. Т. 1. М., 1911. С. 169–171.

<sup>2</sup> См.: Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI вв. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 142.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Мнение Дж.-С. Милля о личности // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 8–10.

<sup>4</sup> Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый град. 1932. № 2. С. 46–47.

либерализма (его очеловечивание) достижима через консерватизм как «бережное отношение к ценностям»<sup>1</sup>. В основе духовного единства и соборности лежит не только христианская ценность свободы, но и ценность права; обе эти ценности получают частичное воплощение в либерализме. По Вышеславцеву, именно консервативный аксиологизм, проистекающий из содержательного определения консерватизма как доктрины, направленной на утверждение и сбережение высших ценностей, становится мощным рычагом апробации либерализма на его способность эффективно выполнять гуманистическое предназначение в обществе. От гуманизма ни в коем случае нельзя отрывать смягчение стихийных диспропорций свободного рынка в распределении общественного богатства. Очевидно, что в данном контексте обосновывается либерально-консервативный синтез европейского государства всеобщего благосостояния, строящегося на принципах социального рыночного хозяйства.

В заключение отметим, что показанная выше методика изучения диалога либерализма и консерватизма в русской философии через двухступенчатое консервативное восприятие либерализма (критику и рецепцию) может быть аналогичным образом применена и для освещения настоящего диалога с позиции либерального теоретизирования.

*А. В. Кирякин*

## РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИИ ЗАЩИТЫ ПРАВА НА ПРИМЕРЕ ФИЛОСОФИИ Б. Н. ЧИЧЕРИНА

В 1990–1991 гг. в авторитетном журнале «Вопросы философии» вышло несколько статей польского исследователя русской философии Анджея Валицкого, одна из которых реактуализировала для России проблему столкновения традиций защиты права и правового нигилизма в истории русской философии<sup>2</sup>. В самом начале статьи автором утверждается, что традиция пренебрежительного отношения к праву была одной из характерных черт русской дореволюционной мысли, но исторический генезис ее был не в глубине веков и коренился не во всех слоях русского общества, а имел свои

---

<sup>1</sup> Там же. С. 45.

<sup>2</sup> Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX веков // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 25–41.

истоки «в течение второй четверти XIX века... не в силу каких-то исконных черт русской национальной психологии, а в результате глубокого кризиса “юридического мировоззрения” на Западе»<sup>1</sup>. Таким образом, Валицкий увидел в критике права в России не особенность русского мировосприятия, а влияние кризиса юридического мировоззрения на Западе, идейно оформившегося в 30-е годы XIX столетия. Согласно Валицкому, «негативное отношение к праву было представлено в России различными типами консервативных мыслителей, от ультрареакционеров... до либеральных консерваторов»<sup>2</sup>; левыми мыслителями – от Герцена и Бакунина, до последователей идей Карла Маркса.

Есть и другая оценка правового нигилизма, которая может показаться многим в России неприятной и односторонней. Французский историк Элен Каррер д'Анкосс назвала Россию «не имеющей себе равных» в плане традиции политических убийств, реальных и символических, индивидуальных и массовых<sup>3</sup>. Но несмотря на то, что нам, быть может, это неприятно, мы все же не можем отрицать того, что становление права и его действительность в России и в странах Европы имеют как хронологическое, так и фактическое различие. Последнее было рассмотрено д'Анкосс на примере судьбы казнённых Карла I, Людовика XVI, Николая II и его семьи. В первых двух случаях хотя бы формально, но право было соблюдено: Карл I был казнён по постановлению Верховного суда, осудившего короля за измену и тиранию, Людовик XVI был казнён по постановлению Конвента, обвинённый в злоумышлении против свободы нации и общей безопасности государства. И там и там это означало уничтожение легитимности свергнутой власти. Судьба же российского императора и его семьи решилась в подвале Ипатьевского дома без суда и следствия, а подробности расстрела были скрыты на долгое время. Не было ни гласного суда, ни хотя бы попытки придания законности происходящему<sup>4</sup>. И главный вопрос, традиция ли это или нечто привнесённое в XIX веке на русскую почву?

И д'Анкосс и Валицкий придают правовому нигилизму в России элитарный характер, отводя ему место в головах российской интеллигенции и российского политического класса. Но, наряду с этим, есть и более широкое понимание этой проблемы. Российской

---

<sup>1</sup> Там же. С. 25, 27.

<sup>2</sup> *Walicki A. Boris Chicherin: the “Old Liberal” Philosophy of Law // Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame University Press, 1992. P. 50.*

<sup>3</sup> *д'Анкосс Э.К. Русская беда: Эссе о политическом убийстве. М., 2009. С. 451.*

<sup>4</sup> Там же. С. 353–355.

историк В. П. Булдаков так характеризует традицию пренебрежения права: «...верхи и низы в России, в отличие от Запада, никогда не понимали друг друга ни на уровне ближайшего, ни, тем более общенационального интереса – для этого не находилось общего “языка” гражданского права. Иного не могло и быть, поскольку отношения власти-подчинения в империи всегда довели над отношениями купли-продажи. Как результат, образованные люди и народ полагали естественным распространить свое понимание “здорового смысла” за пределы собственной социальной среды, причем теперь уже в агрессивной, а не в диалоговой форме»<sup>1</sup>.

Возвращаясь к элитарному восприятию проблемы, стоит сказать, в чем заключалось это пресловутое распространение российской интеллигенцией собственного взгляда на жизнь во все сферы социальной организации. Следуя основным положениям работы русского правоведа Б. А. Кистяковского, изложенным в его статье «В защиту права»<sup>2</sup>, Валицкий подробно осветил, во имя чего отрицалась самоценность права: во имя крестьянского социализма (народники), во имя Маркса (социалисты), пролетариата, нравственности (Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский). Последнее являло собой некоторое противоречие тем, что существовало как направление, отрицающее право во имя высшего закона нравственности, так одновременно с этим существовала и традиция защиты права, но права, как минимума нравственности<sup>3</sup>. Что характерно, этим направлениям был брошен вызов со стороны таких философов, как Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев и Д. Н. Цертелев. Чичерину и Соловьеву в какой-то степени повезло больше: они известны, их философия права изучена вдоль и поперек, тогда как Цертелев незаслуженно забыт, однако он был одним из тех, кто выступил с критикой нравственной философии Л. Н. Толстого, критикуя в частности его взгляды на право, в какой-то степени с тех же позиций, с которых критиковал традицию правового нигилизма В. С. Соловьев, но с некоторыми особенностями, вызванными тем, что он был сторонником философии А. Шопенгауэра. В этой критике были некоторые важные замечания, а именно: вера в достижение нравственного идеала «не должна заставлять проходить молчанием или относиться отрицательно к тем звеньям, которые связывают настоящую несовер-

---

<sup>1</sup> Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М. РОССПЭН, 1997. С. 17.

<sup>2</sup> Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. СПб.: Азбука-Аттикус, Авалонь, 2011. С. 140–182.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Академический Проект, 2010. С. 503.

шенную действительность с желанным идеалом»<sup>1</sup>. Иными словами, существующее право не должно отрицаться во имя представлений об идеале, на пути к его достижению должна сохраняться преемственность.

Наиболее обоснованную систему защиты права предложил русский философ Б. Н. Чичерин. В попытке сближения права и нравственности, произведенной В. С. Соловьевым, он видел потенциальные методы инквизиции, насильственное осуществление государством известного нравственного идеала («царства Божьего на земле»)². В философской системе Чичерина право и нравственность – две самостоятельные области человеческой свободы, каждая из которых имеет свое поле действия: право – внешнее, которое находит свою реализацию в обществе, нравственность – внутреннее, определяемое совестью человека. Оба они имеют своим источником признание достоинства человеческой личности. Но право здесь не низшая ступень нравственности, а самостоятельное начало, «внешняя свобода человека, определяемая общим законом»³. Юридический закон основывается на принуждении и поддерживается властью; нравственность же является сферой внутренней свободы человека, но оба они дополняют друг друга: «Там, где юридический закон оказывается недостаточным, нравственность может требовать совершения действия по внутреннему побуждению, например, при исполнении обязательств, не имеющих юридической силы»⁴. В конечном счете, велика ли разница между хилиастической мечтой о земном рае и ее атеистическим воплощением. Чичерин видел в них одинаковую природу, что и позволило ему соотнести философию Соловьева и социалистические утопии⁵.

Однако история России пошла не по Чичерину и даже не по Соловьеву. В самом деле, весьма спорно полагать, будто бы реализация нравственного идеала в атеистической форме (после Октябрьской революции 1917 г.) отвечала идеалам теократической утопии Соловьева. Стоит сказать, что опасения Чичерина сбылись полно-

---

<sup>1</sup> *Цертелев Д.Н.* Нравственная философия графа Л. Н. Толстого. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 7.

<sup>2</sup> *Чичерин Б.Н.* Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева // Вопросы философии и психологии, 1897. Кн. 5(40). С. 772, 774.

<sup>3</sup> *Чичерин Б.Н.* Философия права. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 84.

<sup>4</sup> Там же. С. 91.

<sup>5</sup> *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 430.

стью: русскому обществу действительно не хватило ни меры, ни границ на пути к общегражданскому порядку. «Свобода взметнулась неистово» (С. А. Есенин), свобода, отрицающая «самую необходимую деятельность государства», свобода, незнающая границ; и ни власть, ни оппозиция оказались не готовыми к «взаимному уважению и взаимному воздержанию»<sup>1</sup>. Русское общество должно было заслужить свободу долгим эволюционным развитием, получив же ее в ходе событий русских революций (1905–1907 гг. и Февральской революции 1917 г.), оно оказалось просто неспособным ею распорядиться.

На тщетность попытки Чичерина привить русскому сознанию мысль, что «свобода в государстве утверждается на почве законного порядка, охраняемого властью» указывает и П. И. Новгородцев. Он пишет: «Политическое мировоззрение русской интеллигенции сложилось не под влиянием государственного либерализма Чичерина, а под воздействием народнического анархизма Бакунина... Надо только расшатать и разрушить старую власть и старый порядок, а затем все само собою устроится, – эту анархическую веру Бакунина мы встречаем одинаково у кн. Львова и у Керенского»<sup>2</sup>. Иными словами, идеологически противоположные оппозиционные круги русской интеллигенции оказались едины в одном – в правовом нигилизме.

Возвращаясь к вопросу, имеет ли традиция правового нигилизма глубокие корни в российской истории, стоит заметить, что до сих пор речь шла только о взглядах интеллектуальной части российского общества. Но, как заметил Кистяковский, «притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствие интереса к правовым идеям являются результатом застарелого зла – отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа»<sup>3</sup>. С точки зрения западного человека это действительно так. Как заметил американский историк Ричард Пайпс, в сравнении со странами Европы «политическая эволюция в России происходила в противоположном направлении»<sup>4</sup>. А все остальное – это область трактовок: самобытность ли это, нечто такое, что явля-

---

<sup>1</sup> Чичерин Б.Н. Мера и границы // Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М.: ГПИИБ, 2002. С. 68, 72.

<sup>2</sup> Новгородцев П.И. Статьи разных лет // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: ПРЕССА, 1991. С. 566.

<sup>3</sup> Кистяковский Б.А. В защиту права. С. 147.

<sup>4</sup> Пайпс Р. Русский консерватизм и его критики. Исследование политической культуры. М.: Новое издательство, 2008. С. 27.

ется преимуществом России, или это ее недостаток. Будучи умеренным западником и человеком либерально-консервативных взглядов, Чичерин относил это к недостаткам, но недостаткам, вызванным объективным ходом российской истории. Однако, вслед за другими западниками, Чичерин полагал, что России необходимо преодолеть традицию пренебрежения к праву на пути формирования общегражданского порядка.

Вместе с тем не стоит окрашивать все в черные краски. Валицкий обратил внимание на то, что «в России был заложен фундамент правовой культуры, хотя и недостаточно защищенный». Он указывал, что «даже в последние десятилетия существования Российская империя не была правовым государством (rule of law state). Тем не менее, она двигалась в этом направлении»<sup>1</sup>. Известно, что это движение было прервано революционными событиями 1917 г. «Ликвидация Учредительного собрания и всего комплекса связанных с ним гражданских прав и свобод в эмбрионе содержала свертывание тех демократических преобразований, ради которых революция совершалась»<sup>2</sup>. На этом шатком фундаменте были созданы общество и государство нового типа, просуществовавшие 70 с небольшим лет. Таким образом, «совокупному наследию Нечаева и Маркса суждено было породить тотальную революцию XX века. В то время как индивидуальный терроризм преследовал последних представителей “божественного права”, терроризм государственный готовился окончательно искоренить это право из общественной практики»<sup>3</sup>.

С крушением Советского Союза мы испытали на себе все перемены «эпохи перемен» и до сих пор находимся на стадии разложения старого советского общества, при становлении нового общества и нового права. Сейчас мы стоим на том же перепутье, как и тогда, снова задаем себе вопрос о проблеме формирования гражданского общества в России. И нам так важно сейчас понять, что без всестороннего изучения традиции защиты права в русской философии мы лишь повторяем свои прошлые ошибки, но не приближаемся к подлинному гражданскому обществу. В нас и сейчас жива традиция правового нигилизма, а ее представители так же отрицают существующее право во имя Маркса, социализма, демократии западного типа и даже во имя прав человека.

---

<sup>1</sup> *Walicki A.* Boris Chicherin: the “Old Liberal” Philosophy of Law. P. 103.

<sup>2</sup> *Протасов Л.Г.* Всероссийское Учредительное собрание: история рождения и гибели. М.: РОССПЭН, 1997. С. 324.

<sup>3</sup> *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 252.

## КОНЦЕПЦИИ ПОНИМАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Тема идентичности как для русской, так и для западноевропейской философии является одной из важнейших в двадцатом веке. Ее анализ может проходить с использованием разных понятий, терминов, но указывает на различные ракурсы видения и проблематизации темы. В любом случае можно попытаться выделить нечто общее, что позволяет оставаться в едином пространстве исследования. На материале философских представлений двух современных мыслителей, принадлежащих к разным течениям (феноменология и экзистенциализм), мы покажем, каким образом ставится и раскрывается проблема идентичности. Прежде всего следует указать, что ни Левинас, ни Бердяев не используют термин «идентичность». Тем не менее, теоретическое поле исследования этой проблемы у них четко определено и представлено в соответствующем категориальном аппарате.

Так, у Левинаса идентичность прежде всего связана с личностным самоопределением, поэтому ее рассмотрение осуществляется в контексте субъективности, что связано с его феноменологической установкой, и этим же объясняется используемый категориальный аппарат. «Другой», «ответственность за Другого», «асимметрия интересубъективности», «индивидуация», «интеллектуальность» и др. – вот те теоретические средства, которые позволяют эксплицировать ход формирования самоидентичности в актах межличностного общения. Центральное место в формировании самоидентичности (субъективности) у Левинаса занимает понятие «Другой», которое не случайно используется им с выделением заглавной буквы. Логично предположить, что в данном случае подчеркивается не только приоритет, необычайная, первичная важность любого другого человека в формировании идентичности, но для глубоко изучившего иудаизм Левинаса здесь могло также подразумеваться откровение, непосредственное открытие Смыслом Самого Себя человеку. Это означает, что человек открывает самого себя, только находясь перед лицом Другого – человека или Бога, и, следовательно, в конечном

итоге «Другой первичен, и здесь вопрос о моем суверенном сознании лишен приоритета»<sup>1</sup>.

Следующее важнейшее понятие – «ответственность за Другого» имеет у Левинаса значение не столько справедливого, законного отношения, сколько отношения библейской любви к ближнему, что напрямую связано с пониманием Другого как первичного основания самоидентичности.

Зарождение чувства ответственности за Другого Левинас считает началом собственно человеческого существования. Бытие-для-другого, утверждает философ, прервало бессмысленное течение бытия, и поэтому ответственность является сущностной – первичной и фундаментальной – структурой субъективности. Другой, являющийся целью трансценденции, есть в то же время указание на бесконечность, на неисчерпаемость. Ответственность за Другого у Левинаса простирается до ответственности за нравственное состояние всего мира, за нахождение мира в состоянии добра или зла. Он называет это сущностью иудейского сознания, хотя взял эту идею у христианского писателя – Достоевского, но ставит между ними знак равенства и называет это свойством человеческого сознания как такового. Суть ответственности за Другого выражает сформулированный еще Достоевским принцип: мы все ответственны за все и за всех, и я ответственен более, чем все другие. Левинасом этот принцип трактуется в феноменологическом контексте как асимметрия интересубъективности, поскольку, во-первых, ответственность не только не предполагает взаимности (эквивалентности), но даже не дает такой надежды, во-вторых, ответственности нельзя избежать, так как интересубъективность есть фундаментальное качество человека, реализующееся в экзистенциальном опыте «один-для-другого». Этим термином Левинас подчеркивает перенос тяжести ответственности за Другого из области социальности в область индивидуации. Признавая смерть неотъемлемым свойством идентичности Другого, Левинас отмечает, что отношение к Другому есть отношение к смерти, к конечности Другого в этом мире, поэтому трансляция нашего отношения к Другому, к Лицу, – есть мощный инструмент воздействия-взывания-вызывания жизни или смерти для Другого, а значит и для самих себя.

Категориальный аппарат Бердяева также не включает сам термин «идентичность». Несмотря на это, Бердяев писал в своих сочи-

---

<sup>1</sup> *Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь. URL: [www.studfiles.ru/preview/2037810/page:17/25.05.2015](http://www.studfiles.ru/preview/2037810/page:17/25.05.2015)

нениях именно о русской идентичности, употребляя такие термины и понятия как «душа России», «сознание России», «национальная мысль», «национальный характер», «национальное самосознание», «русская история», «русская душа», «русский народ», «русское бытие», «русское странничество», «русский национальный дух» и др.. Содержание и сущность русской идентичности в философии Бердяева рассматривается, прежде всего, в контексте сравнения с английской, немецкой, польской идентичностью. Тем самым сразу задается ее культурно-этническое и социально-историческое измерение.

Характеризуя русскую идентичность, Бердяев направляет свой взгляд в центральное ее место, средоточие, которое называет душой России. Конечно, здесь имеется в виду тот исторический, социальный, психологический срез, который был явлен в русской истории русскими людьми как наиболее характерный и типический. Н. Бердяев в определение русской идентичности включил национальность, государственность (сопричастность ей) и церковность, русскую культуру, русскую историю, хранящуюся в русском человеке как генетический код: «Национальность есть моя национальность и она во мне, государственность – моя государственность и она во мне, церковь – моя церковь и она во мне, культура – моя культура и она во мне, вся история есть моя история и она во мне»<sup>1</sup>.

Сравнение производится по историческому срезу, вкладу в мировую историю английского, немецкого и русского народов. Так, «англичане – великие удачники в империалистической политике», а для германской расы главными являются «воинственно-насильнические инстинкты»<sup>2</sup>. Русской же идентичности Бердяев приписывает как главное ее качество ее духовность: «Мы имеем все основания полагать мировую миссию России в ее духовной жизни, в ее духовном, а не материальном универсализме, в ее пророческих предчувствиях новой жизни, которыми полна великая русская литература, русская мысль и народная религиозная жизнь»<sup>3</sup>. В качестве аргумента в пользу особой духовности русской души или национально-го характера русских, Бердяев использует сравнение с польским характером. По сравнению с прямоотой, простотой, бесхитростностью типической русской души польская душа – аристократична и индивидуалистична до болезненности, в ней есть не только чувство

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. URL: [coollib.net/b/94797/read#t181](http://coollib.net/b/94797/read#t181)

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

чести, но и дурной горор, страшная зависимость от женщины, недостаток чувства равенства всех перед Богом и ценности каждой человеческой души.

Вышесказанное дает основание для определения различия исходной позиции двух мыслителей в установлении теоретического пространства исследования идентичности: субъективность у Левинаса, социальность – у Бердяева. У Левинаса в поле зрения оказывается человек, как таковой, у Бердяева – русский народ.

В отличие от Бердяева взгляд на человеческую идентичность – у французского мыслителя асоциален, ему неважно какой национальности человек, какой государственности он принадлежит, какая история человека и его нации, какую религию он исповедует. Для Бердяева же, напротив, это важнейшее. Воспользовавшись его же терминологией, взгляд на русскую идентичность у него можно назвать «тотальным», охватывающим все: религию, историю, культуру, национальный характер, государственность, глубины человеческого духа. Следовательно, использование понятия «другой» для раскрытия идентичности в философии Бердяева возможно только в его социально-исторических и культурных границах, со своими конкретными психологическими и национальными особенностями, тогда как «другой» у Левинаса – это то, что превосходит, или лежит в основании всякого, любого, другого человека. Однако, дальнейший анализ воззрений Бердяева выявляет использование им такого понятия как «всечеловечность», которое возможно истолковать как внесоциальность. Русская идентичность, как и идентичность вообще носит одновременно и индивидуальный и социальный характер. Бердяев говорит о непостижимом феномене заключения в индивидуальной русской идентичности идентичности всемирной с ее опытом всемирного и русского исторического развития, трагедией и счастьем этого развития. Одной из важнейших характеристик русской идентичности Бердяев называет также антиномичность, «жуткую противоречивость» России: эта антиномия выразилась буквально во всем: в определении государственности Россия является страной создавшей огромную, могущественную государственность и самой анархической и безгосударственной страной в мире, в определении русской (духовно-душевной) идентичности – это сочетание смирения с самомнением, стремление к святости с низостью и неблагородством, сочетание любви к людям с челоконенавистничеством и жестокостью, жажды свободы с рабством...

Из уже имеющегося опыта исследований мы знаем, что идентичность предполагает процесс развития, что она статична лишь в

определенный конкретный исторический, социальный миг человеческого или социального развития, а в целом является непрекращающимся процессом, имеющим свое прогрессивное или регрессивное направление. Формирование идентичности человека и народа у обоих философов происходит в процессе развития, имеет начало (у Левинаса – встреча с Другим и появлением чувства ответственности за Другого, у Бердяева – с исторического момента зарождения нации) и стремление к кульминации, пределу развития (у Левинаса – это идеал святости, у Бердяева достижение полноты развития русской идентичности – в выполнении мировой миссии России в ее духовной жизни). Необходимыми механизмами, условиями и принципами ее формирования у Левинаса выступают: ответственность за Другого, любовь к ближнему без ожидания взаимности, самоотречение во имя ближнего, жертва для него... у Бердяева это внутреннее переживание антиномии русского бытия, которое сделает русскую душу мужественно-жертвенной и зрелой, достигшей полноты русской идентичности. Ответственность за Другого Левинас называет сущностной и первичной, фундаментальной структурой субъективности. Аналогично и у Бердяева такой ответственностью является историческая мировая миссия России.

На процесс развития у Левинаса указывает также неизбежность присутствия конфликта в формировании идентичности человека, конфликта между Я-идентичностью и социальностью, а также внутреннего конфликта между Я и Самим Собойю.

Русская идентичность по Бердяеву тоже находится в состоянии развития. Однако, это не развитие субъективности, как у Левинаса, а изменение коллективного национального сознания, течение истории народа. Например, он определяет у русской идентичности возраст ее детства как период исканий и идеологической борьбы славянофилов и западников: «Это было еще детское сознание русского народа, первое национальное пробуждение от сна, первый опыт самоопределения»<sup>1</sup>. У Бердяева на процесс развития указывает также использование сравнительных исторических характеристик, которое без него невозможно в принципе: «Историческая судьба народов и всего человечества есть моя судьба, я в ней и она во мне. Я живу в прошлом и будущем истории моего народа, истории человечества и истории мира. И все жертвы всемирной истории совершаются не только мной, но и для меня, для моей вечной жизни»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

Безусловно, идентичность имеет свое начало в момент возникновения, образования личности или народа, социума и имеет внутри себя самой ту цель, вершину, к которой она стремится в своем развитии. Именно на этом моменте – начала – акцентирует свое внимание Левинас: встреча с Другим – вот «случайный» и закономерный момент, действие, взаимодействие, которые влекут за собой всю цепочку ответственности и последствий<sup>1</sup>. У Левинаса хорошо просматривается и указывается им самим и направление развития и вершина человеческой идентичности – идеал святости. Он называет единственной абсолютной ценностью человеческую способность отдавать «другому» приоритет над собой. Этот Идеал святости солидаризируется у Левинаса, хотя и не называется им самим, – с Идеалом Крестной жертвы Христа, о которой писал Достоевский и Бердяев. Также и многие русские философы русскую идентичность связывали с ее конечной направленностью, ее конечной и абсолютной целью, которая выражалась в богоизбранности и богоносности России.

Идентичность как понятие, относящееся к человеку, людям, может рассматриваться во всех аспектах, касающихся душевно-телесной структуры самого человека и структуры его действий и взаимодействия. Количество маркеров, срезов идентичности человека может быть множественным, как многообразен и сложен сам человек. Идентичность в мире современной философии и социальной практики чаще всего понимают как идентичность материи и формы. Например, идентификация личности в современной социальной практике связана с биометрией человека. Идентификация народов связана с принадлежностью к нации, государственности, ее истории и религии.

При помощи принципа тождества и различия идентифицирует-ся человек или социум. Но основной интерес философии связан с глубинным проникновением в сущность человеческой идентичности вообще. «Человек есть существо природное, социальное и духовное. Он также есть существо свободное и рабье, склонное к жертве и любви и к эгоизму, высокое и низкое, несущее в себе образ Божий и образ мира, природного и социального. И потому человек определяется своим отношением к Богу, к природе, к обществу»<sup>2</sup>. Следовательно, нужно признать, что главным в определении духовной идентичности является вопрос о религии и культуре.

---

<sup>1</sup> Левинас Э. Философия, справедливость и любовь.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Судьба России.

Хотя Левинас все время пытается демонстрировать дистанцию по отношению к религии («все, что связано с утешением я оставляю религии»; «я говорю о любви не только в теологическом смысле»; «я не следую безоговорочно иудейской теологии»; «здесь для меня нет никакой теологии... я говорю об этике, т. е. о человеческом как таковом»<sup>1</sup>), тем не менее все его мысли всегда сверяются с Библейской историей, ее примерами, апелляцией к Богу и рассказом о Его присутствии в мире: «В моем отношении к Другому я слышу Голос Божий. Это не метафора и не просто исключительно важный момент, буквально – это истина»<sup>2</sup>. Бердяев, напротив, акцентирует свое внимание на том, что его философия является философией духа, она неразрывно связана с Божественным идеалом, проверяется им, ориентируется на него, стремится к гармонии с ним. Бердяев подчеркивает безусловное отличие построения философских концепций западноевропейских и русских философов в том, что он не только считает свою философию философией духа, но и еще более философией эсхатологической, направленной к разрешению абсолютных, конечных, вечных вопросов, в то время как философия западная скорее ограничена вопросами земного времени и земными проблемами. В западной философии человек «в гораздо большей степени чувствует себя поставленным перед обществом, чем перед космосом, и гораздо больше чувствует власть общества, а не власть природы»<sup>3</sup>. Перефразируя эту мысль можно сказать, что русская философия рассматривает полноту человеческой идентичности, в воплощении ее вечного замысла, а западная увлечена средствами этого процесса. Но нужно отметить, что философия Левинаса имеет также близкое русской религиозной философии этически-эсхатологическое направление с его обращением к вопросу о конечности человеческой жизни, ответственности всех перед всеми и смысле человеческой жизни в служении Другому.

Бердяев также подметил беду человеческого существования, углубившуюся в современном мире: большинство человечества ищет обеспечения себя средствами жизни, но мало кто ищет и находит ее цель: «Человек всегда имел склонность принимать средства жизни за цели жизни»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Левинас Э. Философия, справедливость и любовь.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Судьба России.

<sup>4</sup> Там же.

Реализация самоидентичности возможна, по Э. Левинасу, через жизнь Другого и отношение к Другому. Один-для-другого – так формулирует Левинас проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой сущности и признавая этику «делом человеческим и только человеческим»<sup>1</sup>. Другой – это ближний, имеющий прямой, непосредственный смысл. Говоря об ответственности за Другого, Левинас неоднократно разъясняет ее нравственный смысл как первичный, высокий и соответствующий человеческому предназначению. Ответственность – это взять на себя судьбу Другого, это любовь к ближнему, где нравственное доминирует над страстью, это любовь без вождения, без Эроса, милосердие. И здесь он очень близок к христианскому пониманию любви к ближнему и пониманию философии как мудрости сострадания, мудрости любви. У Бердяева русская идентичность также немислима без ответственности за судьбы всего мира: «Русская душа сгорает в пламенном искании правды, абсолютной, божественной правды и спасения для всего мира и всеобщего воскресения к новой жизни. Она вечно печалится о горе и страдании народа и всего мира, и мука ее не знает утolenия»<sup>2</sup>.

Именно это придает высший, человеческий смысл существованию. Человек также должен видеть через другого свою уязвленность и вину за все, что происходит с ним и с другим, ближним. Родственность концепций понимания идентичности у Левинаса и Бердяева просматривается также в их соотносении с позицией Достоевского. Левинас навсегда был впечатлен и выразил по своему этическую позицию Достоевского: мы все виновны за все и передо всеми, и я виновен более других. Обостренное чувство ответственности за Другого он связывает с конечностью человека, с его смертностью. В лице Другого проступает его подверженность смерти, которая «затрагивает и меня», «ставит меня самого под вопрос», взывает ко мне, к моему участию и тем самым превращает Другого в моего ближнего. «Близость близкого – это моя ответственность за Другого», «невозможность оставить его один на один перед таинством смерти»<sup>3</sup>. У Бердяева мы также находим в характеристике русской идентичности указание на ее всечеловечность, о которой говорил и Достоевский. В своей работе «Время и Другой» Левинас исследует проблему формирования идентичности человека

---

<sup>1</sup> Левинас Э. *Философия, справедливость и любовь*.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. *Судьба России*.

<sup>3</sup> Левинас Э. *Философия, справедливость и любовь*.

в конфликте Я-идентичности с его социальностью, проблему связи одиночества человека в его бытии и материальностью этого бытия, проблему несения бремени материальности самим человеком, с которой он связан и которая продуцирует конфликт между Я и Самим Собою. Существование этого конфликта, его корни можно предположить, по Левинасу, именно в духовной разделенности человека с человеком через материю. Именно материальность – та стена, то средостение, которое не дает человеку возможности духовного единения с ближним. Об антиномичности, существовании конфликта в русской идентичности говорит и Бердяев Антиномия во всем: в отношении к государству, к национализму, к буржуазности... Течение повседневной обычной жизни, с точки зрения Левинаса, не лишено смысла, но является попыткой ответа человека на глубинное несчастье одиночества и является заботой о спасении. Переживание одиночества как Я-идентичности и переживание социальности «взаимо противоречат одно другому», каждое из которых претендует на всеобщность, «исходя из себя, осмысляет и другое». Социальность в лучшем ее проявлении («радость общения, совместная работа и вообще все, что делает этот мир пригодным для жизни») помогает человеку, по мнению Левинаса, лишь отвлечься от состояния одиночества. Левинас считает, что потребность спастись и удовлетворить свои нужды находятся в противоречии друг к другу и противопоставлены: это вопрос Иакова и Исава. Левинас здесь затрагивает один из фундаментальных вопросов религиозной философии: губительности пути потребления. В этом смысле он ставит метафизический вопрос о вечной участи человека.

Подводя итог, можно сказать, что само понятие человеческой идентичности как у западного, так и у русского философов невозможно без ценностных критериев как личностного, так и социального характера, без определения отношения тождества и различия, без описания исторического и социального опыта, без определения целей и средств развития, без самого процесса развития, без определения взаимовлияния и взаимодействия человека с другим человеком, с природой и обществом. Кроме того, очень важным, сближающим свойством рассматриваемых концепций идентичности является их центральное внимание на духовную составляющую идентичности, у Левинаса – это стремление к кульминации развития человеческой идентичности – идеалу святости, у Бердяева в стремлении человека к Богу, к вечности, к исканию последней, вечной и абсолютной ценности человеческого бытия.

## ПРОБЛЕМА СМЕРТИ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

Архимандрит Феофан (Авсенеv) один из уникальнейших людей своего времени, богослов, философ, стоявший у истоков формирования психологической науки в России, затронувший многие актуальные вопросы своего времени и обозначивший контуры некоторых научных и философских направлений второй половины XIX – перв. пол. XX в., среди которых этнопсихологические идеи, схожие с теми, что уже в XX в. развивал целый ряд русских философов от Л. Н. Гумилева до Н. А. Бердяева, И. А. Ильина и др., выдержанное в духе шеллингианства, которое вместе с тем о. Феофан (Авсенеv) не только переработал, но и нашел в нем целый ряд существенных недостатков, учение о бессознательном. В. В. Зеньковский указывал, что некоторые идеи Авсенева можно рассматривать и как предварение учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX в.<sup>1</sup>

За свою недолгую жизнь он приобрел всеобщее признание как глубокий мыслитель и, по выражению автора «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) (под ред. В. С. Иконникова, Киев, 1884)», «одного из ученейших людей России»<sup>2</sup>. Так, например, ученик и сослуживец о. Феофана А. И. Капустин вспоминал, что «для посетителей Киева видеть смиренного философа считалось почти так же важным, как и видеть знаменитого проповедника киевского (ректора академии, а потом еп. Иннокентия)»<sup>3</sup>. И тем печальнее то обстоятельство, что при жизни о. Феофан практически не печатался. Исключение может составить разве что ряд философских статей в журнале «Воскресное Чтение» и статья «Наблюдения над умирающим», опубликованная в «Москвитянине» за 1852 г., № 20. Все основные его работы были изданы уже после смерти о. Феофана в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» и, видимо, были подвержены редакторской правке.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. С. 302.

<sup>2</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / под ред. В. С. Иконникова. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 7.

Сборник сочинений о. Феофана получил название «Из записок по психологии». Он был впервые издан в 1869 г. в Киеве и, к сожалению, до 2008 г. не переиздававшийся.

Другим источником знаний об идеях о. Феофана может служить переписка епископа Феофана (Говорова) Затворника, который в студенческие годы был слушателем Авсенева. Так Г. Флоровский в работе «Пути русского богословия» указывает, что «в одном из своих писем с прямою ссылкой на Авсенева и Шуберта Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о «лестнице невещественных сил» в природе»<sup>1</sup>.

Архимандрит Феофан (Авсенов) родился в семье священника в Воронежской губернии в 1810 г. и по сложившейся традиции первоначальное образование получил в духовной семинарии. В 1829 г. выпускник Воронежской духовной семинарии Авсенов поступил в Киевскую духовную академию, после окончания которой в 1833 г. со степенью магистра богословия, он был первоначально назначен бакалавром по классу немецкого языка. Знакомство с немецкой литературой не могло не отразиться на мировоззрении Авсенева. Он с увлечением изучает не только немецкую литературу, но и немецкую философию. В дальнейшем при построении своей философской системы он нередко обращался к наследию немецкой мистической школы и немецкого романтизма. Нужно отметить, что русская мысль XIX в. переживала огромное воздействие немецкой философии. Под ее влиянием находились многие выдающиеся мыслители того времени, зачастую придерживающиеся разных, в том числе и противоположных точек зрения. Особенной популярностью среди них, как представляется, пользовался Шеллинг. По крайней мере, наверное, можно говорить о формировании в рамках русской философии особого направления русского шеллингианства. Необходимо сказать и об огромном влиянии немецкой философской традиции на философскую систему о. Феофана. Между тем, как истинный христианин он высоко оценивал творения отцов церкви, особенно Макария Египетского и Исаака Сирина<sup>2</sup>.

С 3 марта 1836 г. Авсенов был назначен бакалавром философских наук. В 1839 г. он становится экстраординарным профессором, а с 1845 г. ординарным профессором. С 31 декабря 1846 г. Авсенов

---

<sup>1</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Из-во Белорусского экзархата, 2006. С. 391.

<sup>2</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). С. 11.

был назначен инспектором академии. При вступлении в должность бакалавра философии ему было поручено вести курс по психологии. Никакой традиции преподавания предмета в Киевской духовной академии к тому времени еще не успело сложиться, но как отмечает автор Биографической заметки к первому изданию работы Авсенева «Из записок по психологии», «от природы расположенный к самоуглублению и самоиспытанию... молодой профессор, с первых же шагов, показал, что он не падет под тяжестью этой задачи... Обширная психологическая литература Германии, Англии и Франции представляла ему обильный и разнообразный материал для изучения... не было ни одного сколько-нибудь замечательного сочинения, относящегося к психологии, за три последние века, которого бы он – в подлиннике или переводе – не прочитал (или с содержанием которого не ознакомился из других сочинений)»<sup>1</sup>.

Очевидно, что не со всеми теориями, с которыми Авсенев ознакомился, он мог согласиться. Как истинный философ о. Феофан всегда подходил к различным философским учениям и научным теориям, с которыми он знакомился, с критической точки зрения. Так, например, в психологической теории шеллингианца Шуберта, которую он первоначально использовал в качестве основания для своей собственной системы, Авсенев со временем обнаружил целый ряд существенных недостатков, к числу которых следует отнести как методологические несовершенства ее построения и изложения, так и недостатки, связанные с содержанием.

Описывают любопытную историю, случившуюся с ним однажды: «Авсенев взял как-то из университетской библиотеки книгу Strauss'a: «Das Leben Jesu», но читать ее не мог равнодушно и кончил тем, что бросил ее в топившуюся печь... Из дела университета видно однако, что за оба тома «Das Leben Jesu» von Strauss (Tübing. 1840) было внесено Авсеневым 7 р. 92 коп., но Депар. мин. народ. просв., усмотрев из меморий о делах, производившихся в Правлении университета, об исключении означенного сочинения, просил уведомить его, куда поступило это сочинение как безусловно запрещенное. На запрос ректора иером. Феофан дал следующее объяснение: «Читая однажды поздно ночью это самое сочинение за столом при свечке, имея пред собою обе оные части, я нечувствительно погрузился в крепкий сон. Пробужден быв от сего смрадом,

---

<sup>1</sup> Феофан, архим. (Авсенев) Биографическая заметка // Феофан, архим. (Авсенева) Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. С. III–IV.

я увидел свечу, павшую на стол и растаявшую и вещи кругом ее... или тлеющими, или горящими в огне, а в числе последних оба тома прописанного сочинения. Заставши только одни малые обгоревшие остатки их, я случайно сохранил их между прочими обгорелыми вещами и теперь честь имею предоставить при сем в доказательство, что упомянутые оба тома подлинно сгорели, как по ним можно еще следить страницы сего сочинения». Бывший преподаватель университета иеромонах Феофан. 17 декабря 1845 г.»<sup>1</sup>.

В своих лекциях по психологии Авсенеv затрагивал многие актуальные вопросы, связанные с психикой человека: рассуждал о сне и сновидениях, о лунатизме, сомнамбулизме, сумасшествии, бесновании, рассматривал вопрос смерти и состояния души по смерти. В Киевской духовной академии о. Феофану также было поручено вести историю новейшей философии начиная с Канта, а впоследствии всей новой философии начиная с Декарта. Кроме того, в течение двух своих последних академических курсов он преподавал нравственную философию. С 1838 г., не оставляя службы в академии, он состоял адъюнктом по кафедре философии в Императорском университете св. Владимира, со службы в котором он был уволен согласно прошению в 1844 г. Автор «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884)» указывает, что Авсенеv отлично знал еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский и итальянский языки, богословие, философия, история и естественные науки составляли любимый круг его занятий, в университете он читал логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории<sup>2</sup>.

Вопрос о смерти в русской философской традиции занимает исключительное место. Он может быть назван не только узловым, но и основополагающим. В. В. Варава подчеркивает, что у русских философов сильно «отношение к смерти как абсолютному злу... Смерть... является олицетворением зла... врывается в мир злом»<sup>3</sup>. С. Г. Семенова писала: «Философская картина мира – даже та, что претендует лишь на свое объяснение природы вещей, а не на их изменение, – неизбежно группируется вокруг своего нравственно-

---

<sup>1</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). С. 516–517.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Варава В.В. Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2005. С. 93–95.

ценностного стержня, находящегося в прямой связи с вводимым принципом объяснения. Ценностная вершина философской системы, ее высшее благо, вздымается к сфере идеально-должного, попирая ее высшее зло»<sup>1</sup>. В русской религиозно-философской традиции таким «высшим злом», безусловно, выступает смерть.

Человечество, обреченное на смерть, умирает, не зная от чего и как, это вопрос в первую очередь о смысле самой жизни. Смерть как неизбежное прекращение жизни должна лишать ее всякого смысла, ведь «если смерть – абсолютное прекращение (во всех отношениях) индивидуального бытия, то тогда жизнь не имеет смысла; такая смерть насмехается над жизнью, обесценивает и обесмысливает ее»<sup>2</sup>. Неизбежность и абсолютная непонятность смерти ставит под сомнение саму жизнь человека. Л. П. Карсавин в «Поэме о смерти» отмечает: «Умру, и будет все как-то сразу: и прожитая уже жизнь, и та, которую изживаю, и та, которую еще проживу, и весь мой телесный процесс, и тление моего тела в земле, и весь мир как мое страдающее тело... Вот почему и страшно умереть. Вот почему при одной мысли о смерти – «мгновенно гаснут пятна гнева, жар любострастия бежит». Смерть не конец жизни, а – начало бесконечной адской муки. В смерти все умершее оживает,... чтобы всецело и подлинно переживал я вечное умирание в бесконечном умирании мира»<sup>3</sup>.

В рамках русской философской традиции понимания смерти как зла рассуждает и о. Феофан (Авсенеv): «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий»<sup>4</sup>. При этом смерть понимается им как нечто «чуждое истинному существу вещей пришлое зло»<sup>5</sup>. Эту мысль о чуждости смерти Авсенеv обосновывает, ссылаясь на три аргумента: во-первых, отчасти в этом удостоверяет человека сам разум; во-вторых, рассмотрение человеческого тела; и, в-третьих, некоторый отголосок первоначального, лучшего устройства бытия, ощущаемый в природе.

---

<sup>1</sup> Семенова С.Г. Николай Федоров: Творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990. С. 147.

<sup>2</sup> Варава В.В. Россия и Америка: два отношения к смерти // Воронежская беседа. Воронеж: Изд-во Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 35.

<sup>3</sup> Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: «Ренессанс», 1992. С. 256–257.

<sup>4</sup> Авсенеv П.С. Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 291.

<sup>5</sup> Там же. С. 293.

Разум, по Авсенеу, указывает на несовместимость смерти с «самыми лучшими и главными идеями»<sup>1</sup>. Поскольку Бог не мог бы быть источником или творцом смерти, так как целью творения мира является откровение славы Божией и блаженство тварей, а, следовательно, непрестанное общение и кругообращение жизни между Творцом и тварию, само по себе исключаящее смерть, то она не может быть ничем иным как следствием или явлением расторжения их союза, который между тем предполагается самим понятием Творца и твари. Для русской философской традиции вообще характерно понимание смерти как проявления «болезни бытия». Как представляется, расторжение союза Творца и твари есть та трагедия, следствием которой русская философская мысль понимает смерть. Во всем царстве бытия, замечает Авсенеу, ощущается печаль об утрате какого-то блаженства. Однако даже человеческое тело все «еще отражает на себе следы своего прежнего бессмертия»<sup>2</sup>, под которыми он понимает сложность устройства человеческого тела. К тому же, указывает Авсенеу, человек как существо, по самому своему понятию соединенное с Богом, являющееся причастником жизни Божией, не может быть не изъят из закона смерти. При этом, подчеркивает Авсенеу, если источник смерти искать в теле, то она так и остается необъяснимым явлением.

С другой стороны, подчеркивает Авсенеу, если исключить смерть из порядка природы, то от этого он станет еще непонятнее. Перед ним предстает тот вопрос, который при всем стремлении русской мысли к преодолению смерти, очевидно, с неизбежностью вставал перед ней и в конечном итоге стал фундаментом для формирования «философии общего дела» Н. Ф. Федорова: как люди, если бы они были бессмертны, согласно благословию «Раститесь и множитесь», могли бы уместиться и жить на пространстве земли? Очевидно, что если бы человечество было бессмертно, то это бессмертие было бы следствием преодоления греха, если бы не произошло грехопадение, а это означает, по Авсенеу, что размножение человеческого рода направлялось не похотию, а духовною ревностью к славе Божией, имело бы свои, согласованные с порядком вещей, пределы и простиралось бы до той степени, до которой раскрывалась бы идея человека, требующая развития. Слава Божия при другом порядке вещей, при совершеннейшем устройстве бытия открывалась бы во всем блеске. Помимо этого о. Феофан (Авсенеу)

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 294.

подчеркивает, что бессмертие человеческого рода предполагает избавление от тления в царстве неразумной твари, «но в чем тогда состояла бы жизнь этой твари, как ныне она есть не что иное, как движение к смерти?»<sup>1</sup>. К тому же, вопрошает Авсенеv, что было бы с тварью, если бы она вслед за падшим человеком не покорилась суеде и истлению?

Особенное место в философской системе Авсенева занимает вопрос продления жизни, связанный «в первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека. Позднее эта позиция закрепляется в теории ортобиоза И. И. Мечникова»<sup>2</sup>. Вопрос о духовном самоутверждении Авсенеv рассматривает в аспекте борьбы в душе человека разума и пожеланий: «Дабы различные пожелания душевные своею превосмогающею силою не отвлекали жизни от тела и не убивали его, для сего, конечно, надобно, чтобы разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени»<sup>3</sup>.

Г. Г. Шпет в работе «Очерк развития русской философии» пишет: «Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения «бессознательной» сферы души, – того, что Шуберт удачно назвал ее ночью стороны, *Nachtseite*. Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенеv нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя»<sup>4</sup>. К числу такого рода явлений, как представляется, можно отнести и явления, сопровождающие смерть, описанию которых о. Феофан (Авсенеv) посвятил отдельное место в своей работе «Из записок по психологии», впервые опубликованной в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» уже после смерти самого автора. По-видимому, размышления на тему явлений, сопровождающих смерть, были им также опубликованы в ста-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 298.

<sup>2</sup> *Замалеев А.Ф.* «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенеv) // *Авсенеv П.С.* Из записок по психологии. С. 13.

<sup>3</sup> *Авсенеv П.С.* Из записок по психологии. С. 302–303.

<sup>4</sup> *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 195–196.

тье «Наблюдения над умирающими» в «Москвитяине» за 1852 г. В процессе разлучения души с телом Авсенеv выделяет три периода: душа оставляет высшую область нервной системы, сосредоточивается и пребывает несколько времени в брюшной области нервных узлов и сплетений и, наконец, оставляет тело. Тлением, пишет Авсенеv, совершенно разрешается союз души с телом, и она входит в царство вечности.

11 октября 1844 г. Авсенеv принял монашеский постриг с именем Феофана. Капустин вспоминал, что «решиться на это ему не стоило большого труда, потому что образ жизни его давно уже был истинно монашеский», и Авсенеv «понял и принял монашество самым строгим образом, точно так, как оно давно представлялось ему в идее и как изображено в поразительном священнодействии пострижения»<sup>1</sup>. 16 июля 1846 г. он был возведен в сан архимандрита. Здоровье о. Феофана, по выражению А. Ф. Замалеева, «болезненно от природы»<sup>2</sup>, со временем становилось только слабее. В марте 1850 г. он был вынужден оставить академическую службу, после чего был определен настоятелем посольской церкви в Риме. Представляется, что наиболее характерным отзывом об о. Феофане могут быть слова Капустина, вспоминаявшего, что «...его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос, держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание и сердце... Всем памятные лекции его о болезнях, о сне и лунатизме, о смерти повергали весь класс в самое глубокое раздумье. Всегда мысленный взор его от земли устремляем был на небо, и слово Божие... руководило его в самом напряженном мышлении. Эта гармония мысли и веры, встречаемая у него там, где иной не мог бы и думать о ней, была по истине поразительна, и слово мудрого наставника делала совершенною драгоценностью... Не любил он никогда ни славы, ни денег, ни роскоши, ни забав, ни особенных удобств домашней жизни... В домашней жизни он был прост, открыт, ласков, общителен, тих и невзыскателен, щедр и благотворителен до самоотвержения; не прилагал сердца ни к чему, что имел, кроме книг, но и на книги не смотрел как на мертвый капитал; любил давать их всякому читать и сам набивался на это. Постоянно питал глубоко привязанность к своим родителям...

---

<sup>1</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). С. 7–8.

<sup>2</sup> Замалеев А.Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенеv). С. 5.

Любил музыку, но не столько за ее приятность, сколько за ее математическое и психологическое значение... Прибыв летом 1851 г. в Рим, на данное ему настоятельское место при нашей посольской церкви, он в следующем году, ко дню Пасхи, почувствовал близость смерти и готовился к ней как истинный христианин, хотя впрочем он уже давно был приготовлен к ней. Он скончался в глубоком размышлении»<sup>1</sup>. Это случилось 31 марта 1852 г. в Риме.

Как представляется, философское наследие о. Феофана (Авсенева) заслуживает к себе пристального внимания. Г. Г. Шпет, указывал, что «сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко»<sup>2</sup>. Протоиерей Георгий (Флоровский) писал, что «в ряду киевских философов всего ярче образ П. С. Авсенева»<sup>3</sup>. По словам автора посвященного Авсенеvu некролога, «его имя долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф. А. Голубинского, было синонимом философа»<sup>4</sup>. Действительно, Авсенев – удивительная и незаслуженно забытая сегодня историками русской философии личность: он не только был в числе тех, кто возвращал оригинальную русскую философию, расцветшую уже после смерти мыслителя, но и в буквальном смысле слова предварил многие философские учения втор. пол. XIX – перв. пол. XX в., определив в своих трудах их очертания.

*М. Мильчарек*

## «РАЗОРВАННЫЙ ЧЕЛОВЕК». ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ О КРАСОТЕ В ПРИРОДЕ И ЕЕ СМЫСЛЕ

Как известно, 90-е гг. XIX в. являлись для мысли Розанова переходными. В текстах из этого периода появляются элементы новых идей о поле, а также продолжают существовать старые – консервативного или христианского толка. Одной из статей, которая наглядно и ярко показывает философию Розанова этих годов, является опубликованная в 1895 г. в журнале «Русское обозрение» очень об-

---

<sup>1</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). С. 7–8.

<sup>2</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. С. 195.

<sup>3</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 239.

<sup>4</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. С. 195.

ширная статья «Красота в природе и ее смысл». Одновременно она является примером, что философия Розанова в эти годы оставалась во многом противоречивой и не могла просуществовать долго в таком виде. Нужно было или остаться консерватором, или идти к новым горизонтам. Однако пока что Розанов пытался соединить одно с другим – результат был довольно курьезным.

Статью «Красота в природе и ее смысл» можно отчасти рассматривать как продолжение написанных в самом начале 90-х гг. статей: «Место христианства в истории» и «Эстетическое понимание истории». Розанов искал в это время принцип развития народов и исторического процесса. Найдя такой принцип, мы смогли бы преодолеть кризис цивилизации и направить ее в нужную сторону. В статье «Место христианства в истории» Розанов попытался найти такой принцип и идеал истории в христианстве. Основу для его осуществления мыслитель видел в соединении двух ведущих в истории племен: арийского и семитического. Таким образом должна реализоваться скрытая в истории потенция. Вторая из указанных статей касалась философии Константина Леонтьева, который повлиял на Розанова в это время. У Леонтьева принцип развития истории и жизни имел, как известно, эстетический характер. Приведем фрагмент письма Леонтьева к Розанову: «Я считаю *эстетику мерилом* наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям»<sup>1</sup>. Иными словами, этим универсальным мерилом является красота. Так комментировал это Розанов: «И в самом деле, в этом состоит общий и главный смысл всех его писаний: *красота есть мерило жизни, ее напряжения*; но красота не в каком-либо узком, субъективном ее понимании, а только в значении – *разнообразия, выразительности, сложности*. Все, что существует в мироздании, что появляется в истории, подчинено этому общему и глубокому закону, что, возрастая в жизненности своей, возрастает в обилии, разнообразии и твердости своих форм; а падая, возвращаясь к небытию, – ослабевает в формах своих, которые смешиваются, сливаются, блекнут и, наконец, исчезают, оставляя после себя могильный прах»<sup>2</sup>. Получается, что красота, будучи критерием жизни, должна стать основой для преобразования истории. Однако, в этом месте пути Леонтьева и Розанова расходились: первый предлагал

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов и К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 373.

<sup>2</sup> Розанов В.В. Эстетическое понимание истории. (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения. М.; СПб., 2009. С. 112.

возврат к византизму, а второй считал его «устаревшей формой»<sup>1</sup> и отправился в поиск форм новых.

Именно к этим темам Розанов вернулся несколько лет позже в тексте «Красота в природе и ее смысл». Розанов пытается здесь дать собственную теорию красоты, продолжая таким образом свои рассуждения из «Эстетического понимания истории». Красота вновь становится «мерилом жизни». Но на этот раз Розанов видит связь красоты и жизни более конкретно: красота «повсюду и неизменно является там, где жизненная энергия повышается в своем напряжении. Прекрасное в органической природе не есть средство для чего-либо и в создании его нет ни произвола, ни какой-либо искусственности: оно есть произвольное и естественное выражение жизненной энергии, особенная форма, в которую, наряду с бесчисленными другими формами, эта энергия преобразовывается»<sup>2</sup>. Итак, красота – это проявление прилива жизненной энергии. Это внешнее выражение жизненной силы. И это относится ко всей «органической природе», всем живым существам. В следующем шагу Розанов отмечает, что этот органический мир имеет структуру большой, разросшейся цепи – все существа связаны друг с другом. Индивидуальная жизнь – это «только единичное биение этой великой жизни... в потоке вечности»<sup>3</sup>. Здесь возникает вопрос, что именно связывает каждое отдельное существо со всей цепей жизни. Розанов обращает тут внимание на два особые моменты: «В течение всей своей жизни одиноко растущая или прихотливо движущаяся особь является уединенною от всех других, свободно от их влияния и с ними не связанною; но в один миг своего существования, первый и самый важный – когда рождается, она примыкает непосредственно к морю органической жизни, разлитой по земле и уже продолжающейся тысячелетия; и в краткие же мгновения своего последующего существования – когда рождает, она соединяется с тою жизнью,

---

<sup>1</sup> Розанов писал: «Недостаточность, необоснованность в синтетическом построении будущего мы находим и у К. Н. Леонтьева. Он слишком много вносит в это будущее из второй фазы нашего исторического развития, почти думая, как и все славянофилы, что мы лишь воскресим ее снова, опять переживем, что было уже пережито. *Этого никогда не происходит в истории*, и в древе жизни человеческой, что раз вскрылось и выразилось, никогда не выразится снова, перейдя за черту бытия в иную сферу, которая лежит по ту сторону смерти» (Там же. С. 104–105).

<sup>2</sup> Розанов В.В. Природа и история: Статьи и очерки 1904–1905 гг. М.; СПб., 2008. С. 50.

<sup>3</sup> Там же. С. 51.

которая останется на земле; после того, как она сама делается горстью праха»<sup>1</sup>. Так что именно «порождение» или «рождение» являются ключевыми моментами в жизни каждого живого существа и человека, которые связывают их с «морем органической жизни», вписывают их в «цепь жизни». Жизнь создается и продолжается благодаря им. Следовательно, с одной стороны, мы имеем красоту как критерий прироста и напряженности жизненной энергии, а с другой, рождение или порождение, как особые акты связывающие с «морем» или «цепью» жизни. Нетрудно догадаться, что соединяет эти два события: «Ясно, что в этом именно акте происходит поднятие органической энергии, и с ним же совпадает высшее проявление красоты в природе: в примерах, приведенных выше, повсюду отмечено, что красота форм, цветов и звуков возрастает, ко времени спаривания, продолжается все время, пока оно длится, и тотчас блекнет, когда оно проходить»<sup>2</sup>. Получается, что жизненная энергия достигает своего пика во время совокупления. Одновременно Розанов отказывается здесь от редукционистского подхода В. Соловьева и Ч. Дарвина, которые видели в красоте только средство заманивания противоположного пола – согласно им, оно было чисто прагматическим, «кокетливым»<sup>3</sup>. Розанов говорит, что красота, несомненно, манит и привлекает, но прежде всего – она объективное выражение прилива жизненной энергии: «Так и прекрасные формы, цвета и звуки в животном мире, суть простые выражения органической энергии: они суть следствия ее поднятия, а не средство для чего-либо. Но что эти внешние выражения скрытой энергии привлекают особой другого пола, это слишком понятно; и в них в то же время происходит поднятие жизненной энергии, и ясно, что она поднимается на встречу энергии другого пола. Акт спаривания есть момент, когда эти энергии сливаются»<sup>4</sup>.

Теперь уже понятно, благодаря чему «дерево жизни», т. е. вся «цепь жизни», растет. Оно растет вместе с «усилением жизненной энергии», которое происходит во время совокупления. Красота, как герменевтический ключ к «дереву жизни», привела нас к герменевтике совокупления. Биение моря жизни оказывается быть биением внутри полового акта. И именно здесь проходит «нить», связывающая цепь в одно целое, соединяющая нас с деревом жизни: «через

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 58.

<sup>3</sup> Там же. С. 48.

<sup>4</sup> Там же. С. 58.

акт рождения, как мы заметили выше, проходит та скрытая нить, которая связывает особь с целым органическим миром, делает ее не изолированным существом, но звеном в длинном ряде все развивающихся форм»<sup>1</sup>.

Более того, эта пульсирующая цепь жизни не имеет только горизонтального измерения – не может быть сведена исключительно к повторяющимся в бесконечность циклам животных совокуплений, которыми управляет случай. Подобно дереву, растущему вверх, также цепь имеет вертикальное измерение. Высокий уровень жизненной энергии ищет уровень столь же высокий – этим путем энергия множится и укрепляет, а в органическом мире совершается ее прирост: «Незначительная на низших ступенях органического развития, красота возрастает по мере того, как это развитие продвигается во времени, и формы из более простых переходят в более сложные, т. е. становятся носителями высшего жизненного напряжения, большого количества органической энергии»<sup>2</sup>. Совершающийся равномерно прирост энергии, красоты и усложнения жизни заставляет Розанова подумать о господствующей в природе целесообразности. Эта идея появилась у мыслителя еще в первой его книге «О понимании» – и теперь Розанов пользуется ее в очередной раз. Согласно Розанову, цель является осуществлением потенциальности, содержится в ней в потенциальном виде. Существует, но еще не раскрыта. Дерево жизни вырастает из семени. Так что, природа имеет свою целесообразность: «Жизненное напряжение, о котором мы сказали ранее, что оно есть источник красоты в органической природе, раскрывается, таким образом, перед нами как сила скрытой целесообразности, не дающей органическим формам остановиться, пока цель всего органического процесса еще не достигнута»<sup>3</sup>. Итак, если цель находится перед нами, а приближение к ней основывается на увеличении энергии, то это означает, что «скрытый центр, откуда пульсирует в течение тысячелетий органическая жизнь», источник органической энергии, также находится «впереди»<sup>4</sup>, в будущем. Дерево жизни растет к источнику, от которого происходит его жизнь и энергия. К источнику, предчувствие которого содержалось уже в его семени.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

<sup>3</sup> Там же. С. 54.

<sup>4</sup> Там же.

В этом месте можно бы сделать вывод космологического, онтологического или теологического характера, но Розанов не делает этого. Время на это еще не пришло. Вместо того, автор «Красоты в природе и ее смысла» соединяет биологический уровень с антропологическим. Потому что, конечно же, на вершине этой органической пирамиды находится человек – «граница, предел в органическом процессе»<sup>1</sup>. Человек это самая высокая ветвь дерева жизни – растущая прямо к небу. Причем Розанов подразумевает здесь прежде всего «белого человека», потому что дальше следуют произвольные и чрезвычайно опасные в практическом плане рассуждения о человеческих расах – иерархическая классификация отдельных рас, критерием для которой является свойственное каждой из них количество «энергии» и «красоты». Самыми совершенными должны быть арийская и семитская, а несовершенными – все «цветные»: «Во всех *цветных* расах человеческого рода мы находим то же отсутствие настоящей красоты и ту же простую красивость, какую находим в растениях и животных»<sup>2</sup>; «лицо человека какой-нибудь цветной расы никогда не бывает истинно-прекрасно»<sup>3</sup>. О расах Розанов уже писал в «Месте христианства в истории» а эти рассуждения можно рассматривать как их биологическое дополнение.

Однако и в «Месте христианства в истории», и здесь над энергетической экономикой рас Розанов надстраивает уровень истории. Именно история становится энергетической ареной человеческого развития. Но самым главным является то, что Розанов вводит тут специфический механизм сублимации, напоминающий отчасти описанный Фрейдом процесс трансформации либидо. По Розанову, в человеке осуществляется качественная трансформация чисто органической энергии в психическую. Оба проявления энергии относятся друг к другу обратно пропорционально: «И в самом деле между органическим творчеством и между психическим, как оно выразилось в истории, существует то замечательное соотношение, что всякий раз, когда первое не ослабевает – второе отсутствует, а когда появляется второе – ослабевает первое»<sup>4</sup>. Эта связь указывает, конечно, на общий источник обеих форм: «они суть двоякое выражение чего-то одного»<sup>5</sup>. Чем, однако, было бы это «одно»? Оно было бы по сути сублимацией либидо. А высшим проявлением сублими-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 76.

<sup>3</sup> Там же. С. 77.

<sup>4</sup> Там же. С. 80.

<sup>5</sup> Там же. С. 88.

рованной энергии является религия. В ней сублимация достигает своего апогея. Но весь парадокс состоит в том, что энергия переносится здесь за пределы самой себя – т. е. в потусторонний мир: «В религии то, что наступает для человека за гробом, и есть именно самое значащее и важное; земная же жизнь человека есть только ничтожный обрывок целого, не имеющий вне отношения к нему никакой важности»<sup>1</sup>. Все это значит, что целью всей земной жизни является Бог. Это граница всего его развития и всех ее стремлений: «Здесь мы достигли границы как предмета, который исследуем, так равно и самого исследования. Вечное солнце, скрытый центр жизни, под далеким лучом которого некогда впервые шевельнулось вещество особенно и своеобразно, и затем потянулось к нему куда-то, с каждым шагом приближения становясь все оживленнее и прекраснее – этот центр нам открывается, наконец, в религии, как объекте ее»<sup>2</sup>. Посаженное Богом дерево жизни спустя тысячелетия роста в человеческом сознании достигло неба. Розанов доходит здесь до точки «Омега». Целью биологического развития, а затем истории является достижение этого «вечного солнца». И это достижение является вместе с тем возвращением к первоисточнику.

Оказывается однако, что диалектика восхождения к источнику включает в себе фундаментальный разрыв. Потому что, с одной стороны, наиболее высоким проявлением жизненной энергии является рождение и порождение. А с другой стороны, им будет слияние с Богом. Драма состоит в том, что, согласно самому Розанову, одна форма исключает вторую. Розанов говорит в контексте психической энергии о «угасании физической организации человека»<sup>3</sup>, то есть жизни в ее телесном и биологическом виде. «Энергетический идеал» в психической сфере находится в аскетизме, то есть отречении от мира. Мир становится лишним. Аскет отправляется в пустыню. Дерево жизни, которое достигло неба, сохнет... «Достигнув своей цели, процесс достижения прекращается; когда она появляется – средства становятся более не нужны и рассыпаются: таков общий закон всякой целесообразности, и он не нарушается в человеке, как и нигде в мироздании»<sup>4</sup>.

Что скрывается за лаконичным понятием «средство», которым пользуется здесь Розанов? *Все*. Все, кроме Бога. То есть: весь мир,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 95.

<sup>2</sup> Там же. С. 99.

<sup>3</sup> Там же. С. 100.

<sup>4</sup> Там же.

история, биология – вся посюсторонняя жизнь, вся земная действительность. Все это «распадается» как лишнее. Все «угасает». И интересно, что несколько десятков страниц раньше, Розанов с помощью того же самого понятия «угасание» определял смерть: «Смерть есть угасание жизненной энергии, происходящее от того, что она не доходит в особь или вид из вечного источника»<sup>1</sup>. Следует добавить, что тогда «вечный источник» он понимал как «цепь» или «море» жизни. Так что мы наблюдаем в этом тексте радикальную семантическую переменную! Жизнь и смерть меняются местами. Дерево жизни растет настолько, настолько оно усыхает...

Эти две противоположные направления – органическое и психическое – сталкиваются друг с другом в человеке. А точнее: разрывают его на две части. Но Розанов оставляет это без внимания. Не замечает или не хочет заметить противоречие, которое только что сам обнаружил. Оставляет здесь человека разорванным, не давая ему возможности смирить противоположности. Смерть остается жизнью, а жизнь – смертью.

Этот семантический хаос должен был рано или поздно обнаружиться. «Система» мысли Розанова не могла долго просуществовать в таком виде. Но пока что, в 1895 г., Розанов не понимал последствий своих открытий. Смотрел, но не видел. Однако уже вскоре это роковое противоречие вышло на первый план, становясь главной темой розановской философии. И Розанов виновным обнаруженного разрыва человека назовет самого Иисуса Христа.

*Л. Н. Яковенко*

## ЦЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ В ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ С. И. ГЕССЕНА

Противоречивая оценка проводимой реформы российского образования побуждает обратиться к философско-педагогической концепции С. И. Гессена, где вопросы определения целей и ценностей образования рассматриваются как настоятельная необходимость, проистекающая из жизненно важных потребностей общества. Научная ценность идей Гессена и вклад ученого в развитие философии образования существенны и многосторонни, а их актуальность определяется временем и нынешними задачами интеграции в европей-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 55.

ское образовательное пространство. Отторгнутые отечеством, Гессен и другие философы, педагоги, будучи в эмиграции, следовали миссии сохранения национального образования, старались поддерживать традиции русской демократической системы обучения и воспитания, являя образцы бескорыстного подвижничества. Гессен принимал деятельное участие в развитии методологии, теории и практики русской заграничной школы, проявлял живой интерес к тому, как развивалось школьное образование России в послереволюционные годы. Тому подтверждением служат многочисленные доклады и статьи: «Эволюция единой трудовой школы в Советской России» (1925), «Иностранцы – очевидцы о советской школе» (1929), «Школьная политика советской власти за 1927–1930 гг.» (1931), «Пятилетка и школьная политика советской власти» (1937). Гессен вместе с педагогами и философами эмиграции Н. А. Ганцем, В. В. Зеньковским, Н. Ф. Новожиловым, С. И. Карцевским и многими другими сформировал основы педагогической советологии. Уникальный опыт вхождения в европейскую систему образования в период «первой волны» эмиграции, приобретенный вынужденно, под давлением сложившихся обстоятельств, заслуживает внимания и пристального исследования. С одной стороны, эмигрантам нужно было адаптироваться к условиям жизни в чужой стране с учетом долговременной перспективы, с другой – сохранить национальные составляющие обучения, воспитания и развития.

Научное наследие Гессена оказалось необычайно востребованным у нас в постперестроечное время и стало предметом многих диссертационных и иных научных исследований, среди авторов которых В. Е. Дегюга, А. И. Богатырев (1999), Н. А. Бондаренко (2003, 2011), Н. Л. Найбороденко (2008), С. И. Ануфриев (2008), Л. Г. Абрамова (2008, 2009, 2010), Е. В. Кушнаренко, Е. И. Пургина (2011), Н. В. Крылова (2003, 2012). Вклад особого значения в изучение научного наследия Гессена принадлежит Е. Г. Осовскому (1993, 1996, 2000), который одним из первых обратился к анализу педагогической теории и практики русского зарубежья. Тогдашняя оценка состояния образования в Советской России эмигрировавшей интеллигенцией содержала в себе неприятие революционного утопизма и партийно-классового подхода к обучению, воспитанию и развитию, сожаление об утраченных традициях дореволюционной школы<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Хрестоматия. Педагогика российского зарубежья: Пособие для педагогических университетов, институтов и колледжей / Сост.: Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский. М.: Институт практической психологии, 1996. С. 8–12.

Зарубежная русская школа 20–30-х гг. XX в. представляла собой синтез европейского и русского содержания образования, так что в интеграционном контексте тогдашние задачи были отчасти созвучны сегодняшним. В статье «Судьба коммунистического идеала образования» (1933) Гессен упоминает о запрещении в советской школе метода проектов и «всех так называемых активных методов преподавания», тех самых, которые сегодня названы интерактивными и показаны к применению, как в системе среднего общего образования, так и в профессиональном высшем образовании; о тенденции к сокращению «числа вузов через соединение “карликовых институтов” в крупные многофакультетные учебные заведения», чему мы сегодня являемся свидетелями»<sup>1</sup>. Большая часть работ Гессена, который еще при жизни считался выдающимся славянским мыслителем и гуманистом, была опубликована в Европе еще в 20–50-е гг. прошлого века; особенно много публикаций появилось на польском, итальянском и французском языках<sup>2</sup>. Своеобразие научного мышления философа определялось социально – политическим контекстом времени и тем влиянием, которое оказали на ученого труды европейских и отечественных исследователей.

Особое место в философии образования занимает философско-педагогическая концепция Гессена, интерес к которой связан с оригинальными идеями гуманистической педагогики, высказанными философом. Немалое значение для распространения взглядов ученого имела открытость постсоветского времени, а также феномен философии образования, как отрасли знания, заявившей о своей самостоятельности в начале XX в. В своей философско-педагогической концепции Гессен подвергает детальному анализу понятие «цели образования».

В классической работе «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» (1923) Гессен, выстраивая дискурсивное пространство ценностей образования, акцентирует внимание на целях образования, определении содержания образовательного идеала, понимании сущности личности в социально – философском аспекте. Основу книги составили лекции, прочитанные философом сначала в Петроградском университете, затем с 1917 по 1921 гг. в Томском университете, на педагогическом отделении Сибирских высших

---

<sup>1</sup> Гессен С.И. Судьба коммунистического идеала образования // Педагогика. 1993. № 6. С. 62.

<sup>2</sup> Hans N. Sergius Hessen // The Slavonic and East European Review .Vol. 29, No. 72 (Dec., 1950). P. 296.

женских курсов и учительских курсах Томской и Новониколаевской губерний.

Философ, анализируя идеал свободного образования, отстаивал и развивал тезис о том, что образование, выступая как принудительное по необходимости, должно быть свободным по цели, считая, что принуждение и свобода не исключают друг друга. Через анализ понятий «принуждение» и «свобода», рассматриваемых в единстве, Гессеном исследуется задача нравственного образования, составляющая основу теории нравственного образования. Задача нравственного образования, по Гессену, сводится к развитию в человеке свободы. Истоки его философско-педагогической концепции, по утверждению самого Гессена, в трудах мыслителей, чьи взгляды философ разделял: Ж-Ж. Руссо («Общественный договор», «Эмиль»), И. Канта («Основоположение к метафизике нравов», «Критика практического разума»), И. Г. Фихте («Назначение человека», «Назначение ученого», «Основные черты современной эпохи»), Ф. В. Шеллинга («О существе человеческой свободы»). Отчасти педагогические взгляды Гессена сформировались под влиянием Ф. Ницше («Так говорил Заратустра»), А. Бергсона («Время и свобода воли»), В. С. Соловьева («Оправдание добра»). В «Жизнеописании» (1947) Гессен писал, что от ученичества у Г. Риккерта и опосредованно у И. Канта он далее развивался в направлении платонизма. Путь формирования научного мировоззрения отражен в работах «Педагогика Платона и современность» (1923), «Педагогика Канта», «Песталоцци» (1927).

Пытаясь найти пути решения педагогических проблем, Гессен нередко обращался к анализу опыта дореволюционной образовательной практики. Опосредованное значение имели впечатления отрочества в период обучения в Первой Санкт-Петербургской гимназии (старейшее и одно из лучших образовательных учреждений того времени), в подготовительный класс которой будущий философ поступил осенью 1896 г. Ученый вспоминал, что он не вынес из гимназии «солидные знания или даже привычку работать», ни учителя, ни воспитатели не оказали на него большого влияния, причем особенно плохо дело обстояло с иностранными языками.

Размышляя о целях образования, Гессен отмечал их внешнюю очевидность при всей сложности определения содержания. Бесспорно, по мнению философа: цели образования взаимосвязаны с целями жизни определенного общества, эта взаимосвязь и взаимозависимость предоставляет возможность понять систему образования и строй жизни общества. Самобытен подход Гессена к понима-

нию целей образования в контексте культуры, образованности и цивилизации в целом. Сохраняя понятие «культура» как общее и неопределенное, Гессен различает в жизни человека три слоя, как – то: гражданственность, образованность и цивилизацию. В подтверждение своей точки зрения на цели образования Гессен выделяет и описывает характерные особенности целей, которые ставит человек себе при осуществлении деятельности, подчеркивая, что есть цели, которые достигаются не ради их самих, а являются всего лишь средством для достижения иных более значимых целей. Такие цели философ называет условными, они суть условия других достижений. К безусловным или абсолютным целям Гессен относит такие, к которым человек стремится ради них самих – «цели в себе», культурные ценности – нравственность, наука, искусство... Эти цели, по образному выражению философа, «святят своим собственным светом». «Цели жизни современного культурного общества нам теперь известны. Эти цели, как следует из предыдущего рассуждения, и суть цели образования. Между образованием и культурой имеется, таким образом, точное соответствие. Образование есть не что иное, как культура индивида. И если по отношению к народу культура есть совокупность неисчерпаемых целей-заданий, то и по отношению к индивиду образование есть неисчерпаемое задание. Образование по существу своему не может быть никогда завершено»<sup>1</sup>. Согласно авторской позиции об образовании в подлинно истинном значении этого слова можно говорить только в культурном контексте. В случае, если цели образования совпадают с целями культуры, то можно выделить столько видов образования, сколько ценностей культуры и при подобном допущении следует говорить о научном, нравственном, религиозном и других видах образования. Хотя философ допускал возможность осуществления хозяйственного образования, но отмечал, что в его каталоге культуры нет культурных ценностей, которым могло бы соответствовать физическое и национальное образование. Цели национального образования в концепции Гессена выражаются через общечеловеческие цели и образуют единство.

Неокантианец по духу, Гессен отметил ограниченность эмпиризма и рационализма, пытаясь на основе критического метода Канта, разработать критическую дидактику применительно к педагогике. Основной дидактической задачей предстает познание ре-

---

<sup>1</sup> Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П. В. Алексеев. М.: Школа–Пресс, 1995. С. 26.

бенком посредством образовательного процесса многообразия культурных ценностей, где совершенно особое место занимает самостоятельный творческий труд учеников.

Гессен, по мнению В. В. Зеньковского, относившего себя к религиозному направлению в педагогике, представлял идеалистическое направление педагогической мысли, обогащенное диалектическим («гетерологическим») методом, и более всего принципы идеалистической педагогики отражены в «Основах педагогики». Система педагогики, где центральным понятием выступает не воспитание, а образование, у Гессена связана с «великой идеей личности как носителя духовной жизни». Школа должна помочь личности «углубить и осознать внутренний (диалектический) закон, которому она подчинена в своем созревании»<sup>1</sup>.

Значение философско-педагогической концепции Гессена, по образному выражению отечественного философа П. В. Алексева «во вневременной и внеидеологической ценности философско-педагогических идей»<sup>2</sup>. Современное отечественное образование также стоит перед проблемой определения целей. «Воспитание требует постановки целей, определение стратегии будущего, понимание того, какое общество мы собираемся построить. Для этого нужна четкая идеология. Как совокупность идей и принципов, которые мы собираемся воплотить в жизнь»<sup>3</sup>.

Гессен один из выдающихся представителей русской гуманистической педагогики, чье философско-педагогическое учение с течением времени обрело концептуальную оформленность. Благодаря научным исследованиям в области педагогики и философско-педагогической концепции Гессен считается основоположником отечественной философии образования. Важнейшая из всех целей образования это формирование личности, которая, согласно концепции Гессена, должна быть свободной, ответственной и нравственной. Это вполне отвечает духу нашего времени, которое вновь ставит вопросы о целях образования.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Педагогика. Клин: фонд «Христианская жизнь», 2002. С. 199–212.

<sup>2</sup> Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 4.

<sup>3</sup> Воробьев Ю.Л. К возрождению пайдеи. Социально-нравственное развитие личности в условиях трансформации культуры и образования: проблемы и опыт: Мат. X между. науч.-практ. конф. / Под ред. И. Е. Булатникова и др.: В 2 т. Т. 1. Курск: ООО «Мечта», 2014. С. 167–171.

## ОБРАЗ ЛЕШЕГО В КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В настоящий момент для исследователей (культурологов, религиоведов, фольклористов, историков) важной задачей является систематизация знаний о мифологии восточных славян для того, чтобы проследить процесс развития их религиозных представлений. К сожалению, из-за недостатка однозначных и достоверных письменных источников задача составить релевантный компендиум сведений о славянской мифологии представляется проблематичной, поэтому ученые на основании разнообразных этнографических источников, пользуясь данными вышеперечисленных наук, решают этот вопрос преимущественно дискуссионным путем.

Цель статьи – провести логический вектор от тотемистских представлений предков восточных славян к суевериям оных по отношению к лесу уже после пришествия христианства на Русь, найти коренные отличия между религиозными представлениями в определенные эпохи становления восточнославянской народности и закрепления определенной идентичности на территории, населенной преимущественно восточными славянами, на примере связи с лесом, источником пищи древних охотников-индоевропейцев – предков восточных славян, и религиозных представлений, связанных с ним и его обитателями, а также их изменений с течением времени.

Основываясь на археологических данных, некоторые исследователи приходят к выводу, что зачатки религиозных представлений у предков европейцев возникли еще в мустьерскую эпоху (100–35 тыс. лет до н. э.). Коллективная охота привела в итоге к зарождению общественного сознания. Анализ неандертальских захоронений и «медвежьих пещеры» подтверждают, что именно в это время появляются обряды, связанные с охотой<sup>1</sup>. Образ *медведя* является важнейшим в представлении древних охотников. С древнейших времен медведь являлся священным животным, *хозяином леса*, и сакрализованый образ медведя глубоко врезался в память наших предков, проникнув в восточнославянский фольклор. У многих народов северного полушария медведь родственен человеку. По христианским преданиям, медведем становится человек, наказанный за различные

---

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Академический проект; Культура, 2015. С. 99–153.

прегрешения, либо проклятый человек<sup>1</sup>. Стоит заметить, что христианскими преданиями были усвоены первобытные представления о медведе, где он также родственен человеку (является тотемом), что нашло свое отражение в народных сказках<sup>2</sup>. Такие элементы верований, как представления об оборотнях, исходят из тотемизма, доходят вплоть до нашего времени и глубоко переплетены со стадиями развития первобытных религиозных представлений<sup>3</sup>.

Исследователи связывают образ медведя у древних славян с различными богами более позднего периода этногенеза славянской народности и восточных славян в частности. Некоторые исследователи приписывают медведю, «разбивающему облачные ульи и пожирающему скрытый в них мед», то есть дождь (*рус.* медведь, *серб.* медвјед, *польск.* niedzwiedz, *чешск.* nedved и т. д.) родство с богом-громовником, что привело исследователей к некоторой путанице, поскольку также многие особенности и черты медведя как культурного героя в славянском эпосе придают ему сходство с восточнославянским богом *Волосом*, и связь эта более аргументирована<sup>4</sup>. По этому пути последуем и мы.

Неизвестно, когда именно появился образ бога Волоса у восточных славян, но исследователи приходят к выводу, что первоначальные представления об этом боге были вовсе не летописные, которые определяли его как «*скотьего бога*»<sup>5</sup>. Существует множество различных интерпретаций функций бога Волоса, но какие из них наиболее правильные, однозначно ответить исследователи на данный момент не могут. Определение Волоса как скотьего бога позволяет исследователям наделить его функциями покровителя богатства, купеческого дела и тому подобное<sup>6</sup>.

Но некоторые ученые идут дальше и сводят представления о боге Волосе к древним охотничьим верованиям, о которых мы говорили выше, когда главным богатством людей было именно добытое на охоте. Этот бог тесно связан с образом медведя, который в

---

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Мифы русского народа. М.: Астрель; АСТ, 2000. С.105.

<sup>2</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 106–108.

<sup>3</sup> Богораз Г. Чукчи. Ч. II: Религия. Л.: Главсевморпути, 1939. С. 1–4.

<sup>4</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В 3 т. Т. I. М.: Академический проект, 2013. С. 186–189.

<sup>5</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 441.

<sup>6</sup> Некита А.Г., Маленко С.А. Архетипические корни славянской мифологии. Великий Новгород, 2010. С. 72.

представлении древних охотников являлся тотемом, мужским божеством, хозяином леса. По мнению некоторых исследователей, подобные представления о мужском божестве появляются примерно в неолите или бронзовом веке. Связь Волоса с культом мертвых также отсылает нас к древним охотникам<sup>1</sup>. Изначально Волос (Велес) мог быть кем-то вроде покровителя охотничьей добычи, тем, к кому обращались для удачной охоты, покровителем даже не столько добычи, сколько всех диких животных – и потенциальной добычи, и тех животных, которые таковыми не являлись. А уже при переходе к скотоводству и земледелию функции Волоса видоизменились, он становится покровителем одомашненных животных (главного богатства славян-скотоводов).

Польский славист Ловмянский отрицает автохтонность бога Волоса, ссылаясь на то, что этот языческий бог прижился у русичей благодаря христианскому святому Власию, покровителю скота. Его претензии имеют под собой основание, поскольку источники, подтверждающие наличие такого бога у славян до событий, описанных в «Повести временных лет», отсутствуют. Но при этом, основываясь на различных топографических данных и на дихотомии имен этого бога, Ловмянский не исключает существование у восточных славян некоего демона Велеса<sup>2</sup>.

Поскольку аргументированных опровержений связи тотемистских представлений о медведе и славянского бога Волоса меньше, чем подтверждения оной связи, наша дальнейшая задача будет заключаться в том, чтобы проследить связь анимистических представлений о лесных духах в сравнительно недавний период (можно сказать, что и в наше время) как с представлениями о боге Волосе, так и с тотемистскими представлениями древних индоевропейских охотников.

Аука, Баган, боли-бошка, Ипабог, лесавки, лесные духи, лесные девы, леший, листин, лешачихи, моховой, подат, пушевик – такой вот богатый набор лесных демонов имели восточные славяне уже после принятия христианства<sup>3</sup>. Но не столько количество демонов, сколько отношение к ним со стороны населения имеет значение для нас. Опять же, не секрет, что отношение это скорее негативное, нежели положительное. Наибольшее значение в этой работе для нас

---

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 441–444.

<sup>2</sup> Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–VII вв.) / Пер. с польского М. В. Ковальковой. СПб.: Академический проект, 2003. С. 88–97.

<sup>3</sup> Некита А.Г., Маленко С.А. Архетипические корни славянской мифологии. Великий Новгород, 2010. С. 62–107.

имеет *леший*. Леший – один из представителей нечистой силы, хозяин леса. В основном исследователи сходятся во мнении, что леший может принимать всевозможные обличья, вплоть до различных животных, в том числе и медведя (прослеживается связь с древним тотемизмом). Медведь особенно важен при описании лешего, поскольку именно медведь является главным спутником лесовика и его главным помощником. По некоторым поверьям медведь близко знается с нечистой силой, к коей относится и леший, о чем мы уже сообщили ранее<sup>1</sup>. Иногда именно медведя называют лешим, и в этом случае граница между ними стирается<sup>2</sup>. Даже происхождение лесных демонов и медведя весьма похоже – чаще всего это наказанные богом люди<sup>3</sup>. Леший – образ, обладающий негативными, недружелюбными чертами, демон, дух, олицетворение леса, который не особо жалуется непрошенных гостей<sup>4</sup>. Опять же, связано это, прежде всего, с тем, что восточные славяне перешли к земледелию, и чем дальше они удалялись от леса, тем более негативно они относились к чуждому для них образу. В этом случае можно предположить, что после «переселения» бога Волоса из леса (т. е. главного источника пищи для древних охотников) на угоды земледельцев и скотоводов его функции принял на себя леший – либо *преемник* Волоса, либо он *сам*, изменивший свои функции. Лес стал враждебен и чужд для оседлых земледельцев, коими являются восточные славяне вплоть до раскрестьянивания в период СССР, несмотря на то, что их жизнь все равно была тесно связана с лесом, поэтому изменилось отношение и к демонам, населяющим лесное пространство. Сходство с образом медведя и Волоса у лешего просматривается, прежде всего, в *происхождении, местообитании, функциях, оборотничестве, покровительстве домашним животным, связи с людьми*<sup>5</sup>. Согласно людским поверьям, и леший, и медведь часто берут на себя функ-

---

<sup>1</sup> *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. С. 164.

<sup>2</sup> *Калашиников В.* Русская демонология. М.: Ломоносовъ, 2014. С. 89–102; *Левкиевская Е.* Мифы русского народа. С. 320–340.

<sup>3</sup> *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М.: Индрик, 1995. С. 245–249; *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. С. 159–163.

<sup>4</sup> *Кошкарлова Ю.А.* К вопросу о взаимосвязях образа медведя и лешего в русской народной традиции // Научные Ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: История. Политология. Экономика. Информатика. № 11. Т. 9. Белгород, 2009. С. 97–102.

<sup>5</sup> Там же. С. 102.

цию охранителя скота тех скотоводов, которые им приглянулись<sup>1</sup>. Связь с богом Волосом наглядная. Леший полностью отодвинул Волоса с поста хозяина леса и лесных животных, при этом забрав некоторые его функции и относительно домашних животных, фактически вытеснив его с первых ролей в восточнославянской религиозной традиции. Образ медведя с течением времени не потерял своего символического значения у восточных славян. Общие черты медведя просматриваются в его общем с человеком происхождении, его сожительстве с человеком, а также в символике плодородия, здоровья и силы, что сближает его с характеристиками бога Волоса<sup>2</sup>. Таким образом, можно заключить, что задача, поставленная нами, выполнена.

Обусловленное географическим детерминизмом и появлением христианства на Руси изменение отношения восточных славян к некогда священному для них месту не уничтожило тотем-анимистские представления о лесе, что говорит о глубине народной памяти и о том, что славянское язычество имеет древнейшую историю и не может быть вытеснено до тех пор, пока лес будет иметь значение для нашего народа. Ведя происхождение из тотемистских верований, образ лешего не стерся из памяти до сих пор, переживая трансформации параллельно с тем, как переживала изменения культурная идентичность восточных славян.

*Н. Д. Загвоздкин*

## ИДЕЙНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПЬЕСЫ ЛЕОНИДА АНДРЕЕВА «АНАТЭМА»

Анатэма – дьявол, князь тьмы, как он сам себя несколько раз называет. Его имя, созвучное со словом «анафема», подчеркивает отлучение от Бога, изгнание из сферы света, обреченность на незнание истины в вечном «гулянии» по земле. Однако является ли Анатэма духом зла и ненависти?

В третьей картине дьявол говорит Давиду: «Я сам – число и счет, я сам – мера и весы!». Если за железными глухими воротами – «Великий Разум вселенной», полнота жизни и бытия, то Анатэма скорее – ум земли, рассудок, который знает все числа и законы, ни-

---

<sup>1</sup> Гуря А.В. Символика животных в славянской народной традиции. С. 165.

<sup>2</sup> Там же. С. 177.

когда не ошибается и потому властвует над землей. В первой картине, встав в надменно актерскую позу, он говорит: «Я знаю все. Мудрый, я проник в смысл всех вещей, мне ведомы законы чисел, и книга судеб открыта мне». Но он лишен неба, знания истины, поэтому за всеми шутками Анатэмы, за его злостью демона и призывами земли восстать, за презрением к человеку, скрывается тоска по истине, жажда, которую он не может утолить в своих числах, лишенность истины. В первой картине он страждет у Бога: «Имя! Назови имя! Освети путь дьяволу и человеку. Все в мире хочет добра – и не знает, где найти его, все в мире хочет жизни – и встречает только смерть. Имя! Назови имя добра, назови имя вечной жизни! Я жду».

Давид Лейзер – человек, Анатэма властвует над его судьбой (выигрывает ее в кости – в числа) и хочет как «камень из пращи» метнуть ее в «гордое небо». Анатэма знает итог пьесы наперед, и он видит в истории Давида доказательство слабости человека и бренности земли.

Во-первых, доброе дело, считает Анатэма, тщетно. Справедливости нет, а благодарностью и любовью толпа убивает своего благодетеля.

Во-вторых, делающий добро обрекает себя на страдания, печальную смерть и, в конечном итоге, на ничтожество. В пятой картине, когда Давид выходит на балкон к ревушей толпе, Анатэма обращается к Богу: «Ты не позволял мне заглянуть даже в щель!.. Ты молчанием смеялся надо мною!.. Это не дьявол говорит с тобою... это человек, это твой любимый сын, твоя забота, твоя любовь, твоя нежность и гордая надежда... извивается под твою пятою, как червь. Ну? Молчишь? Солги ему громом, молниями обмани его, как смеет смотреть он в небо? Пусть как Анатэма... *(Поет.)* Бедный, обиженный Анатэма, который ползает на брюхе, как собака... *(Яростно.)* Пусть снова уползет человек в свою темную нору, сгинет в безмолвии, схоронится во мраке, где поживает неизреченный ужас!».

В-третьих, мир бретен и в обычных людях, в толпе. Несколько раз за пьесу Анатэма говорит, что заставляет слабых кружить в пьяном танце. Слабые здесь – это бедняки из пьесы, люди толпы, в конечном счете, заурядные люди. Они видят счастье в деньгах (а деньги есть числа) и наличии покупателя, хотят найти себе благодетеля и царя, а найдя, вцепляются в него и ни за что не отпускают. Заурядный человек хочет радоваться и танцевать, в нем ничего глупого и истинного. Музыка именно в этом ключе, как явление по-

средственности и малодушия, несколько раз встречается в пьесе, в частности, когда бедняки устраивают шествие в честь Давида. Сам дьявол любит танцевать, посвистывать, вальсировать, играть на шарманке и даже возглавляет то шествие. Именно такими людьми правил Анатэма как царь земли, они появляются из ниоткуда и исчезают в никуда (у многих из них нет имен, в конце и в начале пьесы есть лишь три персонажа – страж, дьявол и упоминаемый Давид).

Анатэма, таким образом, не является источником зла. По сути дела, он не делает в пьесе ничего плохого. Анатэма, скорее, дух земли, который не может понять ничего сверх земли и который потому порицает мир за глупость его добра, жестокость его благодарности и презренность человека, ходящего по земле, равно как обвиняет и Бога в воровстве, в том, что Бог забрал истину и скрывает ее за железными воротами. Анатэма – образ вселенского разочарования, голос, утверждающий бессмысленность мира как главный вывод из истории Давида, почему дьявол и торжествует после смерти героя в седьмой картине. Здесь, как представляется, мы видим требование оправдания бытия, проблему дицеизма (причем с элементами и теодицеи, и космодицеи, и антроподицеи).

От всех прочих людей отличен Давид. Он преодолевает несколько искушений, которые как будто бы воплощены в членах его семьи. Брат Моисей, сбежавший от службы и подставивший Давида – искушение злостью, которое Давид преодолевает актом прощения еще до начала действия. Дочь Роза – искушение деньгами и мирской красотой, но Давид не тратит деньги на себя. Жена Сура, так часто ходатайствующая за народ – искушение властью и могуществом, но Давиду чуждо желание стать царем и земным судьей. Особенно интересен сын Наум. Когда деньги получены и еще на rozdаны, он – искушение радостью. Он словно зовет пуститься в пляску мертвых под музыку, которую так любит посредственный человек. До получения денег и после их раздачи, он – искушение скорбью, т.к. является, по сути, двойником своего отца – болеет, хочет ходить вдоль моря и спрашивать волны (Бога) о судьбе. К искушению скорбью мы еще вернемся.

Давид возвышается над всеми этими героями до любви, причем любви ко всем людям, ничего не таящей, ничем не ограничивающей себя и стремящейся отдавать, ничего не получая. Давид любит людей, он отдает им свои деньги, до последнего рубля (отказываясь от своей мечты закончить жизнь в Иерусалиме), он готов отдать им свои кости и кровь, символом чего является то, что он позволяет

маленькому Рувиму, неизвестному ребенку, вырвать кусок своей бороды. Давид радуется чужой радости, он любит незнакомых детей настолько чисто и полно, как никогда не любили их родители. Суре Давид говорит в четвертой картине: «Разве все дети, какие есть в мире, не наши? У того нет детей, у кого их трое, шестеро и даже двенадцать, но не у того, кто не знает им счета». Перед смертью Давид просит Анатэму понести его и дать взглянуть в щелочку (сцена зеркально отражает желание Анатэмы заглянуть в щелочку железных врат) на то, как кушают дети – неизвестные ему простые дети.

Именно любовь, яркая, светящаяся, полная, отдающая – главное в образе Давида. Он не учитель: в четвертой картине пьяный передает слова Давида, что тот пришел не учить, а радовать. Также, Давид – не скорбящий святой ортодоксального христианства. Показательно, что в пятой картине Библия лежит в стороне, пока герой ищет в бухгалтерских бумагах еще хоть одну копейку для другого.

Эта любовь радостна, но не поверхностной радостью танцующей и поющей толпы, а радостью истинной и полной, которая соединена со страданиями. Так, Давид – единственный персонаж, который по-настоящему терзается и переживает душевные муки, единственный трагический персонаж. Бедные радуются и грустят просто, даже дьявол, когда близко подходит к воротам, начинает малодушничать, ползать, кривляться, вставать в актерские позы и отшучиваться.

Анатэма в своих числах предвидел, как уже говорилось, судьбу Давида, его взлет и падение на земле. Но страж, тем не менее, говорит в седьмой картине дьяволу: «Погибший в числах, мертвый в мере и весах, Давид достиг бессмертия в бессмертии огня». Своей земной смертью герой достиг небесного бессмертия, Бога. Давид – трагическое осуществление света божественной полноты, коя есть любовь безусловная и свободная от всех ограничений к человеку как таковому, во всем его несовершенстве. Возвышение Давида есть любовь отдающая, опустошение, которое в пределе есть полнота, исчезновение бытия, которое ведет к полноте бытия. В этом жесте есть что-то от апофатического богословия, которое в отсутствии ищет полноту присутствия.

Возникает, таким образом, философская оппозиция в духе Л. Шестова – между, с одной стороны, Анатэмой, семьей Лейзеров, толпой и, с другой стороны, Богом и Давидом. Иначе – между числами, рассудком, земным, посредственным, в котором богатство всегда истощается и толпа всегда растерзывает своего благодетеля,

и истинным светом жизни, который есть любовь и полнота бытия. Именно этой любви, этого онтологического измерения, которое открыл в себе так много плачущий Давид, и не ведает такой веселый дьявол – страж говорит ему в самом конце: «Анатэма – несчастный дух, бессмертный в числах, вечно живой в мере и весах, но еще не родившийся для жизни». Это сила любви является даже некоторым богосвершением, творением. Так, в последней сцене Анатэма признается: «...у меня нет сердца, на адском огне высохли мои глаза, и нет в них слез, но если б были они – я все их отдал бы Давиду. У меня нет сердца – но было мгновение, когда что-то живое шевельнулось в моей груди, и я испугался: разве может родиться сердце?». Точно также, в этом свете Давид в некотором смысле обожается – в целом ряде отношений, в конечном итоге, он подобен Христу (его убивают те, которых он любил во всем их несовершенстве), причем Христу в духе «Антихриста» Ницше. Наконец, в этом свете и любви и заключено оправдание мира, Бога и человека. Давид разрешает проблему, которую ставит Анатэма.

Последнее, что нужно сказать, это то, что в Давиде происходит отрицание пути ортодоксальной учености и кротости. Та жизнь, которую Давид вел до прихода Анатэмы (и которую хочет вести Наум, олицетворяющий искушение скорбью) – не содержит в себе истину. Врата довлеют над землей и холодны для всякого приходящего к ним, здесь дьявол прав. Давид идет к свету не через спокойные волны, а через богатство, действие, драму, слезы, страдания, шум, побег, преследование, кровь. Давид – человек, а не бестелесный дух. Он должен умереть у моря (при Боге, при истине) – но не в спокойных прогулках вдоль берега, а на вершине обрыва, где и заканчивается его история. Здесь, как представляется, можно увидеть сходство с Ф. Ницше, а также с испытавшим влияние немецкого философа В. Розановым и его критикой евангельского Христа как безжизненного «рассказа».

Подводя итог, можно сказать, что в «Анатэме» ставится вопрос об оправдании сущего за тщетность любви и добра, за страдание благодетеля, за посредственность толпы людей. Этот вопрос не разрешается окончательно, но на него может быть найден ответ, и этот ответ заключает в себе определенную философию: помимо чисел, есть любовь, помимо земли – небо, помимо дьявола – Бог. Человек должен – хотя это путь не для всех – стремиться к свету, который есть дающая и безусловная любовь. Этот путь должен быть путем не скорби, а борьбы и страданий.

## АННОТАЦИИ СТАТЕЙ

---

### ***Ионайтис О.Б.* Традиции византийского неоплатонизма в переводных текстах средневековой Руси**

Вхождение в христианскую культурную ойкумену после официального принятия Русью христианства обусловило коренные изменения в русском менталитете. Формирование русского средневекового сознания потребовало освоения христианских понятий и трансформировавшихся в христианской системе ценностей фундаментальных идей и положений античной философии, неоплатонизма в том числе. Формирование и развитие русской средневековой философии явилось следствием принятия христианства и культурного воздействия Византии. Интерес к византийскому неоплатонизму объясняется рядом факторов: развитием русской философской мысли, способной воспринять концепции византийских мыслителей; развитием переводческой практики; потребностью разобраться в философских дискуссиях времени; необходимостью иметь теоретическую базу для осмысления фактов истории и действительности Руси.

*Ключевые слова:* русская средневековая философия, византийский неоплатонизм, традиции, самобытность.

### ***Исаков А.А.* Общественная мысль русского Средневековья: накануне философии**

В статье рассматривается происхождение и судьба философских идей в России XV–XVI вв. Их возникновение связывается с кризисом религиозно-мифологического мировоззрения в результате воздействия эсхатологических ожиданий на сознание и сословную структуру русского общества. Автор характеризует рационально-еретическую (антитринитарные ереси) и мистико-аскетическую (нестяжательство) стратегии демифологизации общественного сознания, которые к началу XVI в. создали предпосылки для восприятия русской культурой философских идей. Вершиной развития философских идей в русской культуре этой эпохи автор считает борьбу вокруг ереси Феодосия Косого, в ходе которой зрелое философское мышление продемонстри-

ровал Зиновий Отенский. Незавершенность процесса становления оригинальной философии в России времен Ивана Грозного объясняется тем, что русское общество не смогло преодолеть эсхатологического мировоззренческого кризиса, выход из которого был найден в возврате к религиозно-мифологическому мировоззрению, а не в прорыве к религиозно-философскому.

*Ключевые слова:* генезис философии, русская философия, средневековая философия, эсхатологические ожидания, демифологизация, секуляризация.

### **Павлов В.Л. Философская ценность «Русской Правды» Павла Пестеля**

Осуществлен философский анализ «Русской Правды» П. Пестеля. Выделены основные философские проблемы, получившие соответствующую интерпретацию в данной работе.

*Ключевые слова:* общество, государство, свобода, основание, целое, часть, скачок, постепенность, национальный вопрос.

### **Безлепкин Н.И. Философия истории Т. Н. Грановского**

В статье освещаются идейно-теоретические и методологические основания философия истории Т. Н. Грановского и ее становление в качестве академической дисциплины в университетах России. Испытан на себе влияние философско-исторических концепций западноевропейских мыслителей, русский ученый разработал собственную оригинальную концепцию всеобщей истории, развитие которой он связывал с тесным взаимодействием с философией. По мнению ученого, роль философии истории заключается в определении общих законов, которым подчинена история человечества, и цели исторического развития.

*Ключевые слова:* философия истории, всеобщая история, всемирная история, историческая гносеология, историософия, позитивистская философия, онтология истории.

### **Соловьев В.М. В. О. Ключевский как историк и философ русской культуры**

В статье В. О. Ключевский показан как историк и философ культуры. Изображение и осмысление им русского прошлого выливается в художественно-интеллектуальную историю, значимость и актуальность которой не убывает. Культурософия Ключевского рассматривается как синтез религии, философии и науки и как системообразующий

фактор его общего взгляда на мир, а сочинения – как яркий памятник духовной культуры Серебряного века и один из показателей религиозно-философского ренессанса, приходящегося на конец XIX – начало XX столетия.

*Ключевые слова:* история русской культуры, философия истории, философия культуры, историография, герменевтика, миропонимание, философско-исторический анализ, научный синтез, рефлексия, эмпатия, генезис культуры.

### **Михайлова Е.Е. Особенности философии истории русского позитивизма**

Рассмотрены особенности взглядов представителей философии истории русского позитивизма, в частности, их критическое восприятие классической методологии; поиск гуманистического смысла всемирно-исторического развития; синтез научной ориентации и политической социализации; способность выступать в качестве своеобразных умиротворителей эпох и воззрений; умение «читать» тексты, синтезируя «объяснение» и «понимание». Показано, что разработка проблемы социокультурного развития, осуществленная русскими позитивистами на рубеже XIX–XX веков, в отличие от теорий их западноевропейских современников, работающих в том же русле, стала символическим воплощением поиска национальной идентичности, возможностью осмысления исторической судьбы России.

*Ключевые слова:* философия истории, русский позитивизм, социокультурное развитие, текст, объяснение, понимание.

### **Кравченко В.В. К проблеме формирования духовных основ науки: споры современных ученых в свете творчества В. С. Соловьева**

В статье рассматриваются попытки современных ученых, в первую очередь генетиков, синтезировать веру и знание. Подчеркивается тот факт, что в русской философской традиции этим проблемам посвятил многие свои труды В. С. Соловьев. По мысли автора статьи, основные идеи Соловьева о соотношении веры и знания, а главное – о религиозных основах жизни могут лечь в основу современных представлений о духовных основах научной деятельности.

*Ключевые слова:* Соловьев, Коллинз, духовные основы науки, синтез веры и естественнонаучного знания.

**Снетова Н.В. Исследования и оценки философского творчества Н. Н. Страхова в отечественной истории философии**

В статье рассматриваются проблемы, связанные с изучением философских воззрений петербургского мыслителя Н. Н. Страхова. Констатируется существование различных оценок его мировоззрения в российской истории философии. Выявляются причины сложности исследования его философского творчества. Автор предлагает свою концепцию истолкования философии Страхова.

*Ключевые слова:* Страхов, Гегель, русская философия, пантеизм, славянофильство, консерватизм, органицизм.

**Душин О.Э. Coincidentia oppositorum и разрешение противоречий: Николай Кузанский, С. Л. Франк, Павел Флоренский**

В статье анализируется значение принципа coincidentia oppositorum в учении ренессансного мыслителя Николая Кузанского и в понимании русских религиозных философов С. Л. Франка и П. А. Флоренского. Делается вывод о том, что наследие немецкого богослова оказало заметное влияние на развитие русского религиозного ренессанса. Демонстрируется, что в его концепции coincidentia oppositorum задает перспективу познания Божественного начала, мира и человека, определяя экспликацию всех наших познавательных способностей. Подчеркивается, что идеи Кузанца особенно воздействовали на становление философского мировоззрения Франка. Раскрывается специфика понимания принципа coincidentia oppositorum в религиозно-философских построениях русских мыслителей, в учении которых он приобретает не только онтологическое и гносеологическое измерения, но прежде всего экзистенциально-личностное, обусловленное переживаниями антиномичности мироздания и противоречий межчеловеческих отношений.

*Ключевые слова:* coincidentia oppositorum, познание, антиномия, вера, переживание.

**Мозговой Л.И. Концепт «непостижимое» С. Л. Франка в становлении антропомистики**

Показано, что работы С. Л. Франка сыграли значительную роль в развитии антропомистики в России. Идея «непостижимого», выдвинутая Франком, была коррелятом рефлексии многих русских философов конца XIX – начала XX в., которые создали эзотерическую философию. Подчеркивается принципиальное отличие идеи «непостижимого» от

кантовской «вещи в себе»: в русской философии указание на «непостижимое» делалось не с целью обоснования агностицизма или скептицизма, а, наоборот, для того, чтобы сообщить философии прочный фундамент для «положительного» знания.

*Ключевые слова:* Франк, непостижимое, антропомистика, интуиция, всеединство, гносеологическая онтология.

### **Николина Н.В. Проблема предпосылочного знания в философии С. Л. Франка**

В статье рассматриваются актуальная проблема современной гносеологии – проблема предпосылочного знания – и варианты ее представления и решения в философии С. Л. Франка. Автор анализирует концепцию источника знания в произведениях Франка: «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» и «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». Автор показывает характерные для русской философии особенности обнаружения предпосылок познания.

*Ключевые слова:* абсолютные предпосылки познания, интуиция всеединства, непостижимое.

### **Салимгареев М.В. Стоическая философия в наследии С. Н. Трубецкого**

В статье рассматривается исследовательский интерес русского мыслителя, историка философии С. Н. Трубецкого к стоицизму. Анализируется стремление философа обнаружить всеобщий логический разум в стоической идее логоса, как комического принципе. Обнаруживается связь между стоической философией и оригинальными метафизическими поисками Трубецкого.

*Ключевые слова:* стоицизм, метафизика, Трубецкой, логос.

### **Лимонченко В.В. Религиозные истоки интуитивизма Н. О. Лосского**

Целью статьи является рассмотрение религиозных истоков интуитивизма Н. О. Лосского, философское творчество которого представляет собой такой тип сознания, как религиозный индивидуализм. Интуитивизм обладает неистребимой очевидностью для сознания, конституированного по принципу Халкидонского догмата «нераздельно и неслиянно». Такое конституирование предполагает онтологическое, или бытийственно-экзистенциальное, общение, которое понимается не как обмен тем, что имеем, но как питание другого тем, что мы есть. Особенность такого типа мистической религиозности может

быть названа «связью самоотдачи» («Я – Твой») в противовес «связи растворения» («Я – это Ты»).

*Ключевые слова:* Лосский, мистика, интуитивизм, личность, общение, индивидуализм.

### **Плашиенкова З. Вклад Н. О. Лосского в развитие философской мысли в Словакии**

В Словакии в 40-е гг. XX в. в центре профессионального философского интереса оказались ноэтические вопросы. Это произошло благодаря пребыванию в стране русского профессора Н. О. Лосского (1870–1965), который во время Второй мировой войны по приглашению президента Й. Тиса переехал из Праги в Братиславу и стал работать в Словацком университете, популяризируя свою концепцию интуитивного реализма. Во время преподавания в университете Лосский инициировал философский дискурс в рамках спора о ноэтическом реализме. В этом споре отстаивались две позиции: первая – интуитивный реализм – была представлена Лосским и его наиболее важным последователем в Словакии Й. Диешкой, а вторая – критический реализм – была представлена И. Грушовски (1907–1978). Автор статьи кратко объясняет содержание этого спора.

*Ключевые слова:* Лосский, Грушовски, интуитивный реализм, критический реализм, ноэтический спор.

### **Шелковая Н.В. Эротология Николая Бердяева**

В статье выявляются особенности взглядов Н. А. Бердяева на природу эроса. Бердяев выводит в качестве источника эроса тоску: тоску по утраченной в акте грехопадения целостности, обретаемой при соединении полов, тоску по Богу. Эротология Бердяева – это эротология слияния, духовного единения мужского и женственного, мистическое духовное единение двух полов и образование целостного бесполого существа муже-девы – андрогина.

*Ключевые слова:* эротология, эрос, мистическое единение, андрогин.

### **Возняк В.С. П. А. Флоренский о самоутверждении, рассудке и разуме**

В статье проблемы самоутверждения, а также категории «рассудок» и «разум» рассмотрены сквозь призму философии П. А. Флоренского. Обосновывается взаимосвязь рассудочности и самоутверждения, а само самоутверждение предстает как основание греха. Рассудок и

разум взяты как человеческие способности, выражающие различные способы мироотношения.

*Ключевые слова:* самоутверждение, грех, рассудок, разум, истина, всеединство.

### **Коротких В.И. Образ философии Гегеля в «Трагедии философии» С. Н. Булгакова**

В статье анализируется критика С. Н. Булгаковым систематической философии. Автор показывает, что убеждение Булгакова в «отвлеченном» характере философского знания не противоречит гегелевской концепции предмета и границ философии. Диалог между мыслителями оказывается особенно интересным в связи с тем, что и Гегель, и Булгаков рассматривают проблему природы и возможностей философского познания через призму логической структуры суждения.

*Ключевые слова:* систематическая философия, логическая структура суждения, предмет и специфика философского знания, границы философии.

### **Сазеева И.Б. Адогматическое мышление Льва Шестова и Бенжамена Фондана**

Лев Шестов и его ученик Бенжамен Фондан принадлежат к экзистенциальной традиции в европейской философии. Они выступают против культа разума в европейской культуре, защищая право человека на реальную жизнь. Человек – открытое, сложное, противоречивое существо, которое нельзя выразить рациональными схемами. Он наделен безграничной свободой, позволяющей открыто взывать к сущности Бытия (Бог у Шестова, Неизвестное у Фондана).

*Ключевые слова:* Универсальный разум, Ничто, Неизвестное, апофеоз беспочвенности, бездна.

### **Соболева М.Е. Гегель в советском марксизме**

Представлен обзор исследований философии Гегеля в Советском Союзе. Показано, что советские авторы занимались не столько изучением концепции немецкого мыслителя, сколько доказательством правильности ее истолкования, данного Г. В. Плехановым и В. И. Лениным. В результате советское гегелеведение свелось к констатации «трех законов диалектики», понятых, к тому же, упрощенно. Делается

вывод, что адекватное изучение философии Гегеля в России – дело будущего.

*Ключевые слова:* Гегель, советское гегелеведение, диалектика.

**Арапова Э.А. Нравственная философия М. М. Бахтина в свете антропологического поворота в философии начала XX века**

Исследуются основные идеи нравственной философии М. М. Бахтина, реконструируется феноменологический анализ понятия «событие бытия», раскрываются его онтологические и нравственные смыслы в связи с понятиями «поступок» и «долженствование», показана связь философии Бахтина с философско-антропологическими учениями начала XX в.

*Ключевые слова:* нравственная философия, философская антропология, бытие человека, событие бытия, поступок, долженствование, ответственность.

**Долгорукова Н.М. Собеседники М. М. Бахтина: В. Н. Турбин и другие**

В статье речь идет об одном из поздних собеседников М. М. Бахтина (1895–1975) – преподавателе МГУ В. Н. Турбине (1927–1993), который знакомил своих студентов с трудами мыслителя на своем знаменитом семинаре, а позднее организовывал встречи своих студентов с Бахтиным.

*Ключевые слова:* Бахтин, Турбин, бахтинский круг.

**Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации**

В статье раскрывается пионерский характер рефлексии Н. Ф. Федорова – основоположника русского космизма, раскрывшего сущность проективности мышления, которая заключается в единстве теоретического и практического разума. Автор обосновывает актуальность русского космизма и его теоретического источника – российского органицизма, указывая на глобализацию человеческой деятельности в результате промышленной революции. Теоретические принципы российского органицизма выступили методологическим основанием разработки философско-антропологического проекта, имеющего инвариантное содержание в научной и религиозно-философской ветвях русского космизма и отвечающего вызовам современной эпохи.

*Ключевые слова:* философская антропология, русский космизм, органицизм, проективность мышления, альтернатива апокалипсису, диалектика субъективного и объективного факторов, синергия элементов духовной культуры.

**Арапов О.Г. Проблема воображения и имагинативной реальности в учениях Я. Э. Голосовкера и Г. Башляра**

В статье рассматриваются философские концепции воображения и реальности воображаемого (имагинативной реальности) русского мыслителя Я. Э. Голосовкера и французского мыслителя Г. Башляра. Показывается связь и общность их подходов к решению проблем бытия и познания, человека и культуры в рамках разрабатываемой ими имагинативной философии. Также на основе анализа их идей определяется место, функции и роль воображения в познании и в бытии. На основе онтологического подхода к проблеме воображения и имагинативной реальности обосновывается положение, что само бытие следует осознавать прежде всего в контексте смыслотворчества человека.

*Ключевые слова:* воображение, греза, имагинативная реальность, смыслообраз, энigmatивное познание, материальное воображение.

**Воробьева С.А. Проблемы русской философии в трудах Д. И. Чижевского**

В статье анализируется исследование проблем русской философии, проведенное в связи с общим обзором истории славянского духа русско-украинско-немецким философом, историком, славистом Д. И. Чижевским. Показаны особенности его методологии, заключающейся в обращении к истории философии, поэзии, политике и богословию. Рассмотрены предложенные Чижевским критерии, определяющие специфику русской философии, ее единство и разобщенность. Проведен сравнительный анализ понимания сущности русской философии Чижевским и С. Л. Франком.

*Ключевые слова:* Чижевский, русская философия, история славянского духа, соборность, онтологизм, символизм, диалектика.

**Антипов А.А. Мироориентирующая функция русской философии в современном культурно-образовательном пространстве**

Показано, что гносеоэтический опыт русской философии нашел существенное отражение в традициях национального образования и культуры. Подчинение современного процесса образования определен-

ному результату, ориентация на точечное знание являются следствием европеизации российского образования и противоречат тому традиционному интеллигентному пространству, которое во многом было сформировано русской философией. Осколочный и беспочвенный характер современной культуры также является следствием того, что из образования и культуры ушла философия, которая определяет мировоззренческую и этическую связь с национальным пространством.

*Ключевые слова:* русская философия, всеединство, этический интеллектуализм, мироориентирующая функция.

### **Коробов-Латынцев А.Ю. Современный языковой дискурс русской философии**

В статье рассматриваются особенности языкового дискурса современной отечественной философии. Анализируется литературоцентризм русской философии, который сохраняется и сегодня. Делается вывод, что нарастающий интерес к теме философского языка и появление новых форм философствования связаны с наступлением нового творческого периода в отечественной философской культуре.

*Ключевые слова:* язык философии, языковой дискурс, современная русская философия.

### **Тройно-Фунтусова Н.В. История русской философии как история русских философов**

В статье рассматривается соотношение двух подходов к изучению истории философии. Обосновывается приоритет исследования русской философии как истории личностей русских философов.

*Ключевые слова:* история философии, русская философия, личность.

### **Пырина М.В. Феномен права в русской философии**

Существует колоссальное многообразие определений феномена права как в философии права, так и в юриспруденции. В философии права данный термин используется не только для выражения юридических характеристик, но и для содержательного анализа. Под содержательным анализом понимается поиск онтологического основания права, выявление сущностных характеристик, исследование социальных взаимодействий субъектов права. В данной работе в рамках философско-правового подхода предлагается рассмотреть несколько

философско-правовых проблем, представленных в работах русских философов: определение способа бытия права и соотношение естественного и позитивного права.

*Ключевые слова:* феномен права, русская философия права, онтология права, естественное право, позитивное право.

### **Демин И.В. Диалогика либерализма и консерватизма как проблемная область истории русской философии**

В статье обосновывается актуальность диалогической методологии, основанной на программе современной коммуникативной рациональности, в изучении русской либеральной и консервативной мысли. Автор обсуждает методические особенности диалога либерального и консервативного нарративов на примере двухступенчатого консервативного восприятия либерализма: через критическое понимание и рецепцию.

*Ключевые слова:* коммуникативная рациональность, диалог, либерализм, консерватизм, рецепция либерализма.

### **Кирякин А.В. Реактуализация традиции защиты права на примере философии Б. Н. Чичерина**

В статье исследуется проблема правового нигилизма в России и традиция защиты права, идущая от философа-правоведа Б. Н. Чичерина. Указывается, во имя чего отрицалось право русской интеллигенцией, и подчеркивается, что эта негативная тенденция сохраняется и в наше время. Исследуются методы преодоления правового нигилизма, в частности философское обоснование права Чичериным.

*Ключевые слова:* Чичерин, философия права, правовой нигилизм, гражданское общество.

### **Тимошин А.С. Концепции понимания идентичности в западноевропейской и русской социально-философской мысли**

В статье выявляется общность и различие понимания идентичности в феноменологии Э. Левинаса и философии Н. А. Бердяева.

*Ключевые слова:* идентичность, русская идентичность, ответственность за Другого, социальность, индивидуация, асимметрия intersубъективности, русскость.

### **Ряполов С.В. Проблема смерти в философской системе архимандрита Феофана (Авсенева)**

В статье рассматривается концепция смерти, разработанная русским религиозным философом архимандритом Феофаном (Авсеневым). Делается вывод, что Авсенеv не только был в числе тех, кто возвращал оригинальную русскую философию, но и предварил многие философские учения втор. пол. XIX – перв. пол. XX в.

*Ключевые слова:* русское шеллингианство, религиозная философия, смерть, этика.

### **Мильчарек М. «Разорванный человек». Василий Розанов о красоте в природе и ее смысле**

Целью статьи является критическое рассмотрение раннего текста В. В. Розанова «Красота в природе и ее смысл» в контексте его творчества. Обнаружены его внутренние противоречия и показано, что Розанов не мог остановиться на данном этапе размышлений.

*Ключевые слова:* Розанов, жизнь, красота, древо жизни.

### **Яковенко Л.Н. Цели образования в философско-педагогической концепции С. И. Гессена**

Автор анализирует целевую направленность образования, обосновывает положение об абсолютных целях и культурных ценностях. Рассматривается значение нравственного образования для развития личности. Подчеркивается значение идей философа для развития российского образования.

*Ключевые слова:* гуманистическая педагогика, свободное образование, абсолютные цели, критическая дидактика, философия образования.

### **Каунов Д.А. Образ лешего в культуре восточных славян**

Анализируются тотемистские представления и суеверия восточных славян до и после христианизации Руси. Делается вывод, что языческие верования не утратили своего значения, несмотря на принятие христианства; более того, они и сейчас играют в культуре определенную роль, сохраняясь в народной памяти.

*Ключевые слова:* тотемизм, анимизм, славянская мифология, леший.

### **Загвоздкин Н.Д. Идейное содержание пьесы Леонида Андреева «Анатэма»**

Содержание пьесы Л. Андреева «Анатэма» разбирается с целью выявления философской проблематики. Показывается, что основной

философской проблемой является здесь вопрос об оправдании сущего за кажущуюся (открывающуюся рассудку) тщетность любви и добра, за страдание благодетеля, за посредственность толпы людей. Этот вопрос хотя и не получает окончательного ответа, но он может быть найден в указании на то, что, помимо чисел, есть любовь, помимо земли – небо, помимо дьявола – Бог. Человек должен стремиться к свету, который есть дающая и безусловная любовь. Этот путь должен быть путем борьбы и страданий.

*Ключевые слова:* Андреев, «Анатэма», литературная философия.

## SUMMARIES

---

### ***Ionaitis O.B. Traditions of Byzantine Neo-Platonism in the translated texts of medieval Russia***

Joining the Christian cultural ecumene after the official adoption of Christianity in Russia led to fundamental changes in the Russian mentality. The creation of Russian medieval consciousness demanded that Christian concepts and the ancient philosophy fundamental ideas, including Neo-Platonism, transformed in the Christian system of values, should be taken into consideration. The formation and development of Russian medieval philosophy was the result of the adoption of Christianity and the cultural influence of Byzantium. The interest in Byzantine Neo-Platonism can be explained by a number of factors: the development of Russian philosophical thought able to perceive the concepts of Byzantine thinkers; the development of translation practice; the need to understand the philosophical discussions of the time; the necessity to have a theoretical basis for being able to comprehend the facts of Russia's past and present.

*Keywords:* Russian medieval philosophy, Byzantine Neo-Platonism, traditions, originality.

### ***Isakov A.A. Social thought of the Russian Middle Ages: on the eve of philosophy***

The article discusses the origin and fate of philosophical ideas in Russia in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries. Their appearance is associated with the crisis of religious-mythological worldview caused by the fact that the eschatological expectations affected the consciousness and class structure of the Russian society. The author characterizes the rational-heretical (anti-Trinitarian heresies) and mystical-ascetic (the Non-Possessors' movement) strategies of demythologization of public consciousness which by the beginning of the 16<sup>th</sup> century had made it possible for the Russian culture to philosophical ideas. The author argues that the discussions dealt with Feodosiy Kosoy's heresy, and especially Zinoviy Otenskiy's position,

were the peak of the development of philosophical ideas in the Russian culture of that time. The fact that the process of formation of the original philosophy in Russia of Ivan the Terrible's time was stopped can be explained, according to the author, by the inability of the Russian society to overcome the eschatological worldview crisis. Instead of trying a new, religious-philosophical worldview, they returned to the traditional, religious-mythological one.

*Keywords:* genesis of philosophy, Russian philosophy, medieval philosophy, eschatological expectations, demythologization, secularization.

### **Pavlov V.L. Philosophical value of Pavel Pestel's "Russian Truth"**

The article represents a philosophical analysis of Pavel Pestel's "Russian Truth". The basic philosophical problems are determined and properly interpreted to show their importance.

*Keywords:* society, state, freedom, foundation, whole, part, sudden change, gradual development, national identity.

### **Bezlepkina N.I. T. N. Granovsky's philosophy of history**

The ideological, theoretical, and methodological foundations of T. N. Granovsky's philosophy of history are considered. It is shown the way philosophy of history became an academic discipline at universities in Russia. Having been influenced by Western conceptions of philosophy of history, the Russian scientist developed his own original theory of general history which he believed was dealt with philosophy. According to the scientist, the role of philosophy of history is to formulate the general laws of the mankind's history, and to determine the purpose of its historical development.

*Keywords:* philosophy of history, general history, universal history, history gnoseology, historiosophy, positivistic philosophy, ontology of history.

### **Soloviev V.M. V. O. Klyuchevsky as a historian and philosopher of the Russian culture.**

V. O. Klyuchevsky is presented as a historian and philosopher of culture. His understanding of Russia's past results in an artistic and intellectual history which is still significant nowadays. Klyuchevsky's culturology is regarded as a synthesis of religion, philosophy and science, and as a basis for his worldview. Klyuchevsky's works are considered to be an impressive monument to the spiritual culture of the Silver Age and one of the indica-

tors of the religious and philosophical Renaissance in Russia at the turn of the 20<sup>th</sup> century.

*Keywords:* history of Russian culture, philosophy of history, philosophy of culture, historiography, hermeneutics, worldview, philosophical and historical analysis, scientific synthesis, reflection, empathy, culture genesis.

***Mikhaylova E.E. Peculiarities of the Russian positivistic philosophy of history***

The author considers the views of Russian positivistic philosophers of history, in particular, their critical perception of the classical methodology; their search for a humanistic sense of the world historical development; synthesis of the scientific orientation and the political socialization; their ability to act as sort of pacifiers of eras and views; their ability to “read” texts synthesizing “an explanation” and “understanding”. It is shown that the solution of the problem of social and cultural evolution proposed by Russian positivists at the turn of the 20<sup>th</sup> century differs from that proposed in the West and is a symbolic embodiment of the search for national identity to be able to understand Russia’s historical fate.

*Keywords:* philosophy of history, Russian positivism, social and cultural evolution, text, explanation, understanding.

***Kravchenko V.V. To the problem of forming the spiritual basis of science: modern scientists’ discussions in the light of V. S. Soloviev’s works***

The article deals with the attempts of modern scientists, especially genetics, to synthesize faith and knowledge. It is claimed that it was V. S. Soloviev, the first philosopher in Russia who devoted many of his works to solving this problem. According to the author, the main ideas of Soloviev dealt with the relationship between faith and knowledge, and his reaching about the religious foundations of life can form the basis for modern ideas about the spiritual foundations of scientific activity.

*Keywords:* Soloviev, Collins, spiritual foundations of science, synthesis of faith and scientific knowledge.

***Snetova N.V. Studies in N. N. Strakhov’s philosophy and its evaluations in the history of Russian philosophy***

The article examines the problems dealt with studying the philosophical views of the St. Petersburg thinker N. N. Strakhov. It is stated that there are different evaluations of his worldview in the history of Russian phi-

losophy. It is shown why to study his philosophical ideas is difficult. The author offers his own interpretation of Strakhov's philosophy.

*Keywords:* Strakhov, Hegel, Russian philosophy, pantheism, Slavophilism, conservatism, organicism.

**Dushin O.E. Coincidentia oppositorum and resolving contradictions: Nicholas of Cusa, S. L. Frank, Pavel Florensky**

The article considers the importance of the coincidentia oppositorum principle in the doctrines of both the Renaissance philosopher Nicholas of Cusa and the Russian religious philosophers S. L. Frank and P. A. Florensky. It is concluded that the ideas of the German theologian influenced the development of the Russian religious renaissance. It is stressed that the coincidentia oppositorum principle in Nicholas's of Cusa philosophy makes it possible to recognize God, the world and the human nature. It is emphasized that the ideas of Nicholas of Cusa influenced particularly on the development of Frank's philosophical views. It is shown the way Russian religious philosophers interpreted the coincidentia oppositorum principle in their doctrines.

*Keywords:* coincidentia oppositorum, cognition, antinomy, faith, experience.

**Mozgovoy L.I. S. L. Frank's concept of "the unknowable" in the development of anthropomysticism**

It is shown that S. L. Frank's works played a significant role in the development of anthropomysticism in Russia. The idea of "the unknowable", proposed by Frank, was common knowledge for many Russian philosophers of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century, who created esoteric philosophy. It is emphasized that the idea of "the unknowable" differs from Kant's "thing in itself": Russian philosophers used "the unknowable" to provide a solid foundation for "positive" philosophical knowledge rather than to justify agnosticism or skepticism.

*Keywords:* Frank, unknowable, incomprehensible, intuition, all-unity, epistemological ontology.

**Nikolina N.V. The problem of prior knowledge in S. L. Frank's philosophy**

The article considers the actual problem of modern epistemology, the problem of prior knowledge. The solution of this problem proposed by S. L. Frank is shown. The author analyzes Frank's understanding of the source of knowledge expressed in the works "Knowledge. Principles and

limitations of conceptual perception” and “The unknowable: an ontological introduction to the philosophy of religion”. The author claims that Russian philosophers had their own methodology of discovering the premises of knowledge.

*Keywords:* absolute premises of knowledge, all-unity intuition, the unknowable.

### ***Salimgareev M.V. Stoical philosophy in S. N. Trubetskoy’s works***

The author discusses the reasons why the Russian thinker and historian of philosophy S. N. Trubetskoy was interested in stoicism. The author focuses the attention on The desire of the philosopher to discover the universal logical mind in the stoical idea of logos as a cosmic principle is analyzed. A connection between the stoical philosophy and the original metaphysical teaching of S. N. Trubetskoy is discovered.

*Keywords:* stoicism, metaphysics, Trubetskoy, logos.

### ***Limonchenko V.V. Mystical religiosity as a source of N. O. Lossky’s intuitivism***

The purpose of the article is to consider the religious origins of Lossky’s intuitivism, whose philosophical creativity is a type of consciousness that can be classified as religious individualism. Intuitivism is indestructibly clear to consciousness constituted on the basis of the Dogma of Chalcedon “without confusion, without division”. This constitution requires an ontological, or vital-existential, communication that is understood as giving the others what we are, rather than what we have. The peculiarity of this type of mystical religiosity can be named a “connection by means of self-sacrifice” (“I am Yours”), as opposed to the “connection by means of self-annihilation” (“I am You”).

*Keywords:* Lossky, mysticism, intuitivism, personality, communication, individualism.

### ***Plashienkova Z. N. O. Lossky’s contribution to the development of philosophy in Slovakia***

In Slovakia in the 40’s of the 20<sup>th</sup> century some noetic issues began to be thoroughly discussed by professional philosophers. This happened thanks to the Russian exiled professor N. O. Lossky (1870–1965), who came during World War II from Prague to Slovak University in Bratislava due to Slovak president Tiso’s invitation. Here Lossky began teaching his concept of intuitive realism. During his work at the Slovak University he inspired the

philosophical discourse within the dispute about noetic realism. The dispute over noetic realism was based on two different noetic positions, one of which (intuitive realism) was represented by Lossky and his most important follower in Slovakia J. Dieshka, and the other (critical realism) was represented by I. Grushovsky (1907–1978). The author briefly explains the matter of the discussion.

*Keywords:* Lossky, Grushovsky, intuitive realism, critical realism, noetic dispute.

### ***Shelkovaya N.V. Nikolai Berdyaev's erotology***

The peculiarities of N. A. Berdyaev's views on the nature of eros are revealed in the article. Berdyaev considers a longing to be the source of eros: it is the longing for the wholeness lost after the Fall and regained by joining sexes, the longing for God. Berdyaev's erotology is that of combining, or uniting spiritually the masculine and the feminine, it is a mystical spiritual unity of the two sexes aimed at reconstructing the original sexless androgynous being.

*Keywords:* erotology, eros, mystical unity, androgyne.

### ***Voznyak V.S. P. A. Florensky about self-assertion, reason and mind***

The article represents the problem of self-assertion and the categories "reason" and "mind" from the point of P. A. Florensky's view. The author argues that reason and self-assertion are correlated, and self-assertion appears to be the cause of sins. Reason and mind are treated as human abilities that express different worldviews.

*Keywords:* self-assertion, sin, reason, mind, truth, all-unity.

### ***Korotkikh V.I. Hegel's philosophy depicted in "The tragedy of philosophy" by S. N. Bulgakov***

The article provides an analysis of S. N. Bulgakov's criticism of systematic philosophy. The author shows that Bulgakov's belief that philosophical knowledge is of "abstract" nature corresponds to Hegel's understanding of the matter and limits of philosophy. The dialog between the two thinkers is of great interest because both Hegel and Bulgakov try to solve the problem of the nature and perspectives of philosophical knowledge by means of the logical structure of a proposition.

*Keywords:* systematic philosophy, logical structure of a proposition, matter and specific features of philosophical knowledge, limits of philosophy.

### **Sazeeva I.B. Adogmatic thinking of Lev Shestov and Benjamin Fondane**

Lev Shestov and his follower Benjamin Fondane belong to the existentialist tradition in European philosophy. They opposed the cult of intellect in the European culture, protecting the human right to real life. Man is an open, complex, contradictory creature, he cannot be expressed by rational schemes. He is endowed with unlimited freedom that allows him to appeal openly to the essence of Being (God as Shestov called it, Unknown according to Fondane).

*Keywords:* Universal intellect, Nothing, Unknown, apotheosis of groundlessness, abyss.

### **Soboleva M.E. Hegel in Soviet Marxism**

A review of the studies in Hegel's philosophy in the Soviet Union is given. It is shown that the Soviet authors tried to prove that it is only G. V. Plekhanov's and V. I. Lenin's interpretation of Hegel's philosophy that is correct, so they did not study the doctrine of the German thinker properly. As a result the Soviet specialists in Hegel's philosophy reduced it to the "three laws of dialectics", which were explained simplistically. It is concluded that the adequate study of Hegel's philosophy in Russia is in the lap of the future.

*Keywords:* Hegel, Soviet studies in Hegel's philosophy, dialectics.

### **Arapova E.A. M. M. Bakhtin's moral philosophy from the point of view of the anthropological turn in philosophy at the beginning of the 20<sup>th</sup> century**

This paper deals with the basic ideas of M. M. Bakhtin's moral philosophy. A phenomenological analysis of the notion "event of being", its ontological and moral aspects are reconstructed. Their connection with the notions "action" and "necessity" is shown. Bakhtin's philosophy is treated as an important element of the world philosophical anthropology appeared at the turn of the 20<sup>th</sup> century.

*Keywords:* moral philosophy, philosophical anthropology, being of man, event of being, action, necessity, responsibility.

### **Dolgorukova N.M. M. M. Bakhtin's interlocutors: V. N. Turbin and others**

The author examines the relationship between M. M. Bakhtin (1895–1975) and V. N. Turbin (1927–1993), one of the most important Bahtin's interlocutors in his last years, who used to make his students read the

works of the thinker and discuss them at his famous seminar. Turbin also organized meetings of his students with Bakhtin.

*Keywords* : Bakhtin, Turbin, Bakhtin's circle.

### **Masloboeva O.D. Philosophical and anthropological project of Russian organicism and cosmism in the modern historical situation**

It is argued that N. F. Fyodorov, the founder of Russian cosmism, revealed the essence of projectivity of thinking, which is the unity of theoretical and practical reason. The author proves that Russian cosmism and its theoretical source, Russian organicism, are relevant nowadays, in the epoch of globalization of human activities resulted from the industrial revolution. The theoretical principles of Russian organicism formed the methodological basis for a philosophical and anthropological project, which has invariant content in the scientific and religious-philosophical branches of Russian cosmism and meets the challenges of the modernity.

*Keywords*: philosophical anthropology, Russian cosmism, organicism, projective thinking, alternative to the Apocalypse, dialectics of subjective and objective factors, synergy of elements of a spiritual culture.

### **Arapov O.G. Ya. E. Golosovker and G. Bachelard on the problem of imagination and imaginative reality**

This article deals with the concepts of imagination and reality of the imagined (imaginative reality) proposed by the Russian thinker Ya. E. Golosovker and the French philosopher G. Bachelard. It is shown that their approaches to solving the problems of being, cognition, man, and culture are similar and can be attributed to imaginative philosophy. By means of analyzing their ideas, the author examines the functions of imagination in cognition and being. The author uses the ontological approach to understanding imagination and imaginative reality and argues that being should be considered in the context of man's creation of meanings.

*Keywords*: imagination, dream, imaginative Reality, meaning-image, enigmatic cognition, material imagination.

### **Vorobyova S.A. Problems of Russian philosophy in D. I. Chizhevskiy's works**

The author analyzes the way D. I. Chizhevsky, a Russian-Ukrainian-German philosopher, historian and Slavist, studied the problems of Russian philosophy when he made a general survey of the history of the Slavic spirit. Special features of his methodology, characterized by appealing to the

history of philosophy, poetry, policy, and theology, are mentioned. The criteria proposed by Chizhevsky which determine the specific character of Russian philosophy, its unity and disunity are examined. A comparative analysis of understanding the essence of Russian philosophy by D. I. Chizhevsky and S. L. Frank is carried out.

*Keywords:* Chizhevsky, Russian philosophy, the history of Slavic spirit, conciliarism, ontologism, symbolism, dialectics.

### **Antipov A.A. World-view function of Russian philosophy in the modern culture and education**

The article shows that cognitive and ethical experience of Russian philosophy has been used in the national education and culture. The demand for a certain result and the focus on specialized knowledge are the products of the Europeanization, they contradict the traditional tasks of education and their philosophical background in Russia. The fact that the contemporary Russian culture can be called disintegrated and groundless is explained by claiming that philosophy has been expelled from the education and culture.

*Keywords:* Russian philosophy, all-unity, ethical intellectualism, world-view function.

### **Korobov-Latyntsev A.Ju. The language of discourse in contemporary Russian philosophy**

This text considers the language of discourse in contemporary Russian philosophy. The literature-centrism of Russian philosophy, which is actual nowadays as well, is analyzed. It is concluded that the growing interest in the topic of philosophy language and the emergence of new forms of philosophizing are connected with the advent of a new creative period in the Russian philosophical culture.

*Keywords:* philosophy language, language of discourse, contemporary Russian philosophy.

### **Troyno-Funtusova N.V. History of Russian philosophy as the history of Russian philosophers**

The article deals with the correlation between the two approaches to studying the history of philosophy. It is argued that studying the history of Russian philosophy should involve first of all studying the biographies of Russian philosophers.

*Keywords:* history of philosophy, Russian philosophy, personality.

### ***Pyrina M.V. Phenomenon of law in Russian philosophy***

There are a lot of definitions of the phenomenon of law both in the Russian philosophy of law and in jurisprudence. This basic term is not ignored in philosophy of law. The main difference between philosophy of law and jurisprudence is that the phenomenon of law is defined not just to express legal characteristics, but also for a substantial analysis. The substantial analysis deals with the ontological foundation of law, the identification of the essential characteristics, additionally the study of social interactions of the subjects of law. Within the philosophical and legal approach in this paper the author proposes to consider some philosophical and legal issues presented in the works of Russian philosophers: the definition of the mode of being of law, natural and positive laws.

*Keywords:* phenomenon of law, Russian philosophy of law, ontology of law, natural law, positive law.

### ***Dyomin I.V. The liberalism-conservatism dialog as an area of concern in the history of Russian philosophy***

It is argued that the dialogical methodology based on the program of contemporary communicative rationality is relevant for studying the Russian liberal and conservative thought. The author discusses some methodical peculiarities of the dialogue between liberal and conservative narratives examining the two-stage conservative perception of liberalism: through critical understanding and reception.

*Keywords:* communicative rationality, dialogue, liberalism, conservatism, reception of liberalism.

### ***Kiryakin A.V. Reactualization of the tradition of law protection by way of example of B. N. Chicherin's philosophy***

The author examines the problem of legal nihilism in Russia and the tradition of law protection that comes from the philosopher and lawyer B. N. Chicherin. It is pointed out why the law was denied by the Russian intelligentsia and it is stressed that this negative trend continues in our time. Methods to overcome the legal nihilism are explored, in particular, the philosophical justification of law by Chicherin.

*Keywords:* Chicherin, philosophy of law, legal nihilism, civil society.

### ***Timoshin A.S. Conceptions of identity in European and Russian social and philosophical thought***

The article deals with similarities and differences in the understanding of identity in E. Levinas's phenomenology and N. A. Berdyaev's philosophy.

*Keywords:* identity, Russian identity, responsibility for the Other, sociability, individuation, asymmetry of intersubjectivity, Russianness.

**Ryapolov S.V. Problem of death in the philosophical system of archimandrite Theophanous (Avsenev)**

The article discusses the concept of death developed by the Russian religious philosopher archimandrite Theophanous (Avsenev). It is claimed that Avsenev was one from those who contributed to forming the original philosophical school in Russia and that he influenced many philosophical doctrines of the second half of the 19<sup>th</sup> – the first half of the 20<sup>th</sup> centuries.

*Keywords:* Russian Shellingism, religious philosophy, death, ethics.

**Milcharek M. "The broken person". Vasily Rozanov about beauty in the nature and its significance**

The aim of this article is a critical examination of the early text of V. V. Rozanov "Beauty in the nature and its significance" in the context of other Rozanov's works. Some internal contradictions are discovered and it is concluded that Rozanov could not have stopped his philosophical development at this kind of reflection.

*Keywords:* Rozanov, life, beauty, tree of life.

**Yakovenko L.N. Education purposes in the philosophical and pedagogical conception of S. I. Gessen**

The author analyzes the purpose orientation of education, proves that there exist the absolute purposes and cultural values. The importance of moral education for the development of a personality is considered. It is emphasized that S. I. Gessen's philosophical ideas are relevant for the development of Russian education.

*Keywords:* humanistic pedagogics, free education, absolute purposes, critical didactics, philosophy of education.

**Kaunov D.A. Image of wood goblin in the culture of Eastern Slavs**

Some totem beliefs and superstitions of the Eastern Slavs before and after the Christianization of Russia are analyzed. The conclusion is drawn that pagan beliefs has not lost their significance, despite the fact of the country was Christianized; moreover, they are playing a certain role in the Russian culture nowadays, remaining in the nation's memory.

*Keywords:* totemizm, animism, Slavic mythology, wood goblin.

**Zagvozdkin N.D. Ideological content of Leonid Andreyev's play "Anathema"**

The contents of L. Andreyev's play "Anathema" is analyzed with the purpose to discover its philosophical ideas. It is shown that the main philosophical problem here is how to justify the facts that love and good seem vain, benefactors suffer, and the most of people are mean. In spite of this problem is not solved in the play, the solution can be found in the hint that there is love, not only numbers, there is the sky, not only the earth, at last, there is God, not only devil. Man should strive for the light which is absolute love. This way is to be the way of struggle and sufferings.

*Keywords:* Andreyev, "Anathema", literature philosophy.

## АВТОРЫ НОМЕРА

---

*Антипов Антон Александрович* – кандидат филологических наук, доцент, заместитель директора Института международного бизнеса и права Научно-исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики

*Арапов Олег Геннадьевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного университета тонких химических технологий

*Арапова Эльмира Асфаровна*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного университета тонких химических технологий

*Безлепкин Николай Иванович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского академического университета управления и экономики

*Возняк Владимир Степанович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии им. профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета им. Ивана Франко (Украина)

*Воробьева Светлана Александровна* – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургской государственной химико-фармацевтической академии

*Демин Иван Валериевич* – старший преподаватель кафедры «Философия и социология» Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова (Барнаул)

*Долгорукова Наталья Михайловна* – кандидат филологических наук, преподаватель Школы филологии ФГН Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

*Душин Олег Эрнестович* – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

*Загвоздкин Никита Денисович* – магистрант 1 курса Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

*Ионайтис Ольга Борисовна* – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и философии образования Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург), член-корреспондент Российской академии естественных наук, член Союза художников России, член международной ассоциации изобразительных искусств – АИАП ЮНЕСКО

*Исаков Алексей Александрович* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и обществознания историко-филологического факультета Арзамасского филиала Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского

*Каунов Дмитрий Александрович*, магистрант кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

*Коробов-Латынцев Андрей Юрьевич* – кандидат философских наук, преподаватель кафедры культурологии Воронежского государственного университета

*Кириякин Александр Викторович* – аспирант Института гуманитарного и социокультурного образования Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина

*Коротких Вячеслав Иванович* – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина

*Кравченко Виктория Владимировна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского областного государственного университета

*Лимонченко Вера Владимировна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Дрогобычского педагогического университета (Украина)

*Маслобоева Ольга Дмитриевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного экономического университета

*Мильчарек Михал* – аспирант Ягеллонского университета (Краков, Польша)

*Михайлова Елена Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии и психологии Тверского государственного технического университета

*Мозговой Леонид Иванович* – доктор философских наук, профессор Славянского государственного педагогического университета (Украина)

*Николина Надежда Валерьевна* – преподаватель Сибирского государственного университета физической культуры и спорта (Омск)

*Павлов Валерий Лукьянович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального университета пищевых технологий (Киев, Украина)

*Плашиенкова Златица* – доктор философских наук, профессор философского факультета Университета Коменского в Братиславе (Словакия)

*Пырина Мария Владимировна* – аспирантка кафедры онтологии и теории познания Департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина

*Ряполов Сергей Владимирович* – выпускник факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

*Сазеева Ирина Борисовна* – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Арзамасского филиала Российского университета кооперации

*Салимгареев Максим Владимирович* – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национально-исследовательского технологического университета

*Снетова Нина Васильевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философско-социологического факультета Пермского государственного научного исследовательского университета

*Соболева Майя Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор Института философии Университета Альпен-Адрия в Клагенфурте (Австрия)

*Соловьев Владимир Михайлович* – доктор исторических наук, профессор кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета

*Тимошин Александр Сергеевич* – студент Ульяновского государственного технического университета

*Тройно-Фунтусова Надежда Владимировна* – аспирантка кафедры теоретической и практической философии философского факультета Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина (Украина)

*Шелковая Наталья Валерьевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и культурологии Харьковского национального педагогического университета им. Г. С. Сковороды (Украина)

*Яковенко Людмила Николаевна* – аспирантка кафедры философии и социологии, старший преподаватель кафедры педагогики и психологии профессионального обучения Курской государственной сельскохозяйственной академии им. проф. И. И. Иванова

# CONTENTS

---

## DAYS OF PHILOSOPHY IN ST. PETERSBURG – 2015

### SECTION OF THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>O. B. Ionaitis</i> . Traditions of Byzantine Neoplatonism in the translated texts of medieval Russia .....	5
<i>A. A. Isakov</i> . Social thought of the Russian Middle Ages: on the eve of philosophy .....	15
<i>V. L. Pavlov</i> . Philosophical value of Pavel Pestel’s “Russian Truth” ....	25
<i>N. I. Bezlepkhin</i> . T. N. Granovsky’s philosophy of history .....	33
<i>V. M. Soloviev</i> . V. O. Klyuchevsky as a historian and philosopher of the Russian culture .....	38
<i>E. E. Mikhaylova</i> . Peculiarities of the Russian positivistic philosophy of history.....	48
<i>V. V. Kravchenko</i> . To the problem of forming the spiritual basis of science: modern scientists’ discussions in the light of V. S. Soloviev’s works .....	57
<i>N. V. Snetova</i> . Studies in N. N. Strakhov’s philosophy and its evaluations in the history of Russian philosophy .....	64
<i>O. E. Dushin</i> . Coincidentia oppositorum and resolving contradictions: Nicholas of Cusa, S. L. Frank, Pavel Florensky .....	74
<i>L. I. Mozgovoy</i> . S. L. Frank’s concept of “the unknowable” in the development of anthropomysticism .....	85
<i>N. V. Nikolina</i> . The problem of prior knowledge in S. L. Frank’s philosophy.....	89
<i>M. V. Salimgareev</i> . Stoical philosophy in S. N. Trubetskoy’s works .....	96
<i>V. V. Limonchenko</i> . Mystical religiosity as a source of N. O. Lossky’s intuitivism .....	104
<i>Z. Plashienkova</i> . N. O. Lossky’s contribution to the development of philosophy in Slovakia .....	114
<i>N. V. Shelkovaya</i> . Nikolai Berdyaev’s erotology .....	125
<i>V. S. Voznyak</i> . P. A. Florensky about self-assertion, reason and mind.....	133
<i>V. I. Korotkikh</i> . Hegel’s philosophy depicted in “The tragedy of philosophy” by S. N. Bulgakov .....	144

<i>I. B. Sazeeva.</i> Adogmatic thinking of Lev Shestov and Benjamin Fondane.....	153
<i>M. E. Soboleva.</i> Hegel in Soviet Marxism .....	162
<i>E. A. Arapova.</i> M. M. Bakhtin's moral philosophy from the point of view of the anthropological turn in philosophy at the beginning of the 20 <sup>th</sup> century .....	175
<i>N. M. Dolgorukova.</i> M. M. Bakhtin's interlocutors: V. N. Turbin and others .....	180
<i>O. D. Masloboeva.</i> Philosophical and anthropological project of Russian organicism and cosmism in the modern historical situation....	187
<i>O. G. Arapov.</i> Ya. E. Golosovker and G. Bachelard on the problem of imagination and imaginative reality.....	195
<i>S. A. Vorobyova.</i> Problems of Russian philosophy in D. I. Chizhevskiy's works.....	208
<i>A. A. Antipov.</i> World-view function of Russian philosophy in the modern culture and education .....	218
<i>A. Ju. Korobov-Latyntsev.</i> The language of discourse in contemporary Russian philosophy .....	225

#### SECTION OF YOUNG SCHOLARS

<i>N. V. Troyno-Funtusova.</i> History of Russian philosophy as the history of Russian philosophers.....	232
<i>M. V. Pyrina.</i> Phenomenon of law in Russian philosophy.....	238
<i>I. V. Dyomin.</i> The liberalism-conservatism dialog as an area of concern in the history of Russian philosophy .....	246
<i>A. V. Kiryakin.</i> Reactualization of the tradition of law protection by way of example of B. N. Chicherin's philosophy.....	252
<i>A. S. Timoshin.</i> Conceptions of identity in European and Russian social and philosophical thought.....	258
<i>S. V. Ryapolov.</i> Problem of death in the philosophical system of archimandrite Theophanes (Avsenev) .....	267
<i>M. Milcharek.</i> "The broken person". Vasily Rozanov about beauty in the nature and its significance .....	275
<i>L. N. Yakovenko.</i> Education purposes in the philosophical and pedagogical conception of S. I. Gessen .....	282
<i>D. A. Kaunov.</i> Image of wood goblin in the culture of Eastern Slavs ...	288
<i>N. D. Zagvozdkin.</i> Ideological content of Leonid Andreyev's play "Anathema".....	292
SUMMARIES.....	310
AUTHORS OF THE ISSUE .....	322

*Периодическое издание*

**ВЕЧЕ**

**Журнал русской философии и культуры**

**Выпуск 27**

**Часть II**

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

*Печатается без издательского редактирования*

---

Подписано в печать 22.11.2015. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 20,3. Тираж 100 экз. Заказ № 187.  
Типография «Литография»  
191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., 8

---