

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПРОГРАММА  
«НАРОДЫ РОССИИ: ВОЗРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ»

Научный руководитель  
профессор В.Т.Пуляев

МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА  
«РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ОСНОВА  
ВОЗРОЖДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ»

Научный руководитель  
профессор А.Ф.Замалеев



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1996

# ВЕСЕ



Альманах  
русской философии  
и культуры

Выпуск 6. Апрель-июль 1996 г.

Редакционный совет:

*С. И. Богданов; Г. П. Выжлецов; В. Д. Губин;  
А. Ф. Замалеев (председатель); А. Ф. Киселев;  
И. И. Легостаев; Ю. В. Перов; В. Т. Пуляев;  
С. К. Сергеев; А. А. Слинко; Ю. Н. Солонин;  
В. Н. Троян; Л. Е. Шапошников; В. В. Шаронов.*

Редакционная коллегия:

*Главный редактор - А. Ф. Замалеев  
Редактор - А. М. Большаков  
Редактор - А. А. Троянов  
Ученый секретарь - И. Д. Демидова  
Секретарь редакции - Е. А. Овчинникова  
Отдел монографических публикаций - А. А. Ермичев  
Отдел публицистики - А. И. Бродский, Л. Г. Фецишко  
Отдел библиографии - А. С. Лавров, И. Д. Осипов*

Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
№ 11216 от 16 ноября 1994 г.

**В номере:**

<b>Уваров М.С.</b> «Русские антиномии» .....	5
<b>Юбилей ученого: Игорь Яковлевич Фроянов</b> .....	34
<b>Ермичев А.А.</b> Главная особенность русской истории философии .....	36

**АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ**

«Гносеологическое преступление» доктора Чубова .....	60
<b>Чубов П.Ф.</b> О выработке мировоззрения .....	62

**ПРОСТРАНСТВО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**

<b>Воробьева С.А.</b> Об исторической достоверности в русской философии (первая половина XIX века) .....	106
--	-----

**МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ  
НООСФЕРА И УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ**

Предисловие .....	126
<b>Коротков В.И.</b> Развитие концепции ноосферы на основе парадигмы синергетики .....	129
<b>Холостова Т.В.</b> Ноосфера в человеческом измерении .....	149
<b>Солонин Ю.Н.</b> Проблема единства знания: между системностью и целостностью .....	166
<b>Каган М.С.</b> Системность и целостность .....	175
<b>Глотов Н.В.</b> От антропоцентризма к биосферному мышлению .....	182
<b>Шалабин Г.В., Суровцов Л.К.</b> Экономика, окружающая среда и устойчивое развитие .....	191
<b>Дуденков В.Н.</b> Русская идея и космизм .....	197
<b>Келасьев В.Н.</b> Проблемы ноосферы и некоторые аспекты самоорганизации российского социума .....	209
Первая международная конференция «Проблемы ноосферы и устойчивого развития» .....	213
<b>Александр Александрович Амосов</b> .....	216

М. С. Уваров

## РУССКИЕ АНТИНОМИИ

### К вопросу о диссонансном и гармоническом типах культуры

Существует давняя и чрезвычайно показательная традиция в определении специфики отечественного самосознания. Так, по замечанию Ю. М. Лотмана, для русской культуры характерны бинарные структуры, определяющие способ мышления и самовыражения национального духа, тогда как для западноевропейской ментальности в большей степени свойственна «тернарная», тройственная структура<sup>1</sup>. Или, как писал о русской культуре Л. Шестов, «надо сказать себе раз и навсегда, что все наши понятия, как бы мы их не строили — о двух измерениях, в то время как действительность имеет три и более измерений»<sup>2</sup>.

Судьба антиномизма на русской почве по-своему уникальна. Русский философ еще в большей степени, чем западноевропейский, использует остроотточенный инструментарий антитетического анализа. Парадокс состоит в том, что отечественная философия явлена нам в призме православной традиции, но как раз в православии, и особенно в этической его доктрине антиномизм еще не так давно рассматривался как явление неприемлемое в принципе, почти «дьявольское». «Антиномизм, — писал один из авторитетных исследователей, — есть не нарушение закона, а доктрина, стремящаяся оправдать это беззаконие, во имя других будто бы высших принципов»<sup>3</sup>. Разнообразные формы антиномизма, которые автором приводятся в пример (индивидуальный, общественный, иезуитский и др.), служат иллюстрацией основной мысли: антиномизм есть учение, противное истинному смыслу и духу нравственного закона. Более того, антиномизм, как полагает уже другой автор, — это «противное истинному смыслу и духу нравственного закона настроение или поведение. При этом отличительной особенностью антиномиста является стремление его так или иначе оправдать свое отступление от прямых предписаний закона.

С последней стороны антиномизм является наиболее постыдным явлением, наиболее соблазнительным для слабых людей»<sup>4</sup>.

Между тем одному из последних представителей классической русской философии Н.П.Полторацкому принадлежит мысль о том, что антиномические размышления о смысле и предназначении русской религиозной философии, а также ее антиномическая оценка совершенно неизбежны<sup>5</sup>. Суждение это верно не только с точки зрения «отстраненного» (допустим, историко-философского) взгляда, но и со стороны изначальных координат русской мысли.

Своеобразие антиномической проблематики на русской почве дополняется еще и тем, что отечественную культуру часто называют «культурой диссонанса»<sup>6</sup>. Это означает, что в отличие от гармонической культуры западного мира, «бинаристская» судьба русской культуры призвана не только демонстрировать миру утонченность чувствования универсальных противоречий бытия, но и оказывать неизгладимое влияние на судьбы цивилизации своим «несовершенным» примером. Именно в недрах таких культур, как считается, вызревают неведомые миру идеи, происходит мгновенный прорыв в будущее.

Все эти определения имеют глубокий смысл. Однако на практике часто получается, что идея «диссонанса» попросту отождествляется с идеей невосполнимого дуализма, а следовательно, русская цивилизация понимается как социально-культурное пространство, принципиально не приспособленное к синтезу. Стремление к последнему выливается в бессознательное движение по направлению к хаосу, и, сама хаотичная, русская мысль ввергает в него и весь остальной мир. Как полагают сторонники такого подхода, «основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний»<sup>7</sup>.

Представляется, что реальная история русской мысли не свидетельствует о принципиально непреодолимом «грехе антиномизма». Напротив, потенциальное стремление к синтетическому мышлению пронизывает все ее сферы, что особенно проявляется в философском дискурсе.

Мы попытаемся показать, каким образом эти синтетические тенденции русской философской мысли сочетаются с обычными представлениями об антиномико-диссонансных «приоритетах» отечественной культуры.

Но для начала сделаем небольшое терминологическое отступление.

Хорошо известен тот факт, что на протяжении развития европейской цивилизации постановка фундаментальных мировоззренческих проблем очень часто выражалась в парадоксально-антиномической форме.

В кризисных ситуациях, затрагивающих принципы обоснования нового знания или же мировоззренческие ориентации самого исследователя, философская концепция выкристаллизовывалась в виде системы антиномических проблем, то есть в тезисно-антитезисной форме, требующей безусловного выбора одного из противоречащих друг другу решений.

Любопытно проследить динамику смысловых оттенков, которыми наполняются термины антиномического ряда в античной традиции. В известном словаре А. Д. Вейсмана количество слов, начинающихся с приставки «αντι» превышает двести единиц (не считая разнообразные этимологические инверсии и смысловые эквиваленты)<sup>8</sup>. Значительная часть терминов несет совершенно иную, чем принято думать, смысловую нагрузку, доходящую до парадокса. Например, в некоторых словах и выражениях речь идет о сопряжении, равновесии, единстве элементов или даже их подобии (αντι-σηκω; δουλευειν αντι των αρυρωτητων); иногда — о взаимности (αντι-καλω); реже — о встрече, взаимодействии элементов (αντι-χυρω; αντι-ναυλευω).

Смысл традиционного антиномического противопоставления проявляется лишь тогда, когда речь заходит о судебных прениях, «антилогии» (αντιλογια), диспуте, споре (αντιλογιοξ), находя свое предельно-напряженное звучание в новозаветном понятии «антихрист», «противник Христа» (αντι-χριστοξ).

Можно предположить, что изначально идея антиномического противопоставления имела дополнительный внутренний смысл — поиск единства, сопряженности, взаимосвязи. Противоположение, когда оно возникало, скорее, относилось к констатации амбивалентной (равнонаполненной) природы противоположностей и в этом смысле — их способности ко взаимному диалогу. По-видимому, подобная двухсоставность, двухосновность, «двусмысленность», лежащая в фундаменте антиномической проблемы, прямо выводит нас на решающий срез понимания «русских антиномий», а именно на их синтетическую природу. При всей парадоксальности такого «отрицательного» способа чтения идеи антиномий (как оказывается, весь

ма близкого греческой традиции), он как нельзя лучше согласуется с мыслью о том, что встреча-диалог различных типов духовных практик в русской культуре зарождается в «логове» нетрадиционного понимания антиномического дискурса.

Вряд ли можно назвать хотя бы одного крупного религиозного философа в России, который избежал бы «греха» антиномического дискурса, не использовал бы его аргументы в своем творчестве. Причем последнее вовсе не свидетельствовало о «деградации духа», напротив, давало возможность рождения образцов синтетического философствования.

Хорошо известны «розановские антиномии», нарушающие любые привычные схемы индивидуального духовного опыта и потому тесно смыкающиеся со своеобразием личностного поиска Л.Шестова и Н.А. Бердяева. По С.Н.Булгакову, антиномии не могут и не должны быть примиряемы: они принципиально непримиримы. Отдельная тема, составной частью которой является критика кантовского категорического императива, — это вопрос о применимости антиномического подхода к постижению смысла христианской догматики, пропущенной сквозь призму философствующего разума. Исследования этой проблемы, столь своеобразные и взаимоотличные (Б.П.Вышеславцев, Л.П.Карсавин, С.Л.Франк), приводят к осознанию принципиальной возможности дискурса антиномий в этой сфере. С.Л.Франк, как бы находясь в русле кантовского поиска, говорит о неизбежном антиномизме «всякого отвлеченного мышления, раздробляющего живое единство на сумму отдельных кусков; упоминает (впрочем, как и Г.Г.Шпет) о необходимости «дополнения логического анализа эстетическим синтезом»<sup>9</sup>. «Непостижимое, трансцендентное, по С.Л.Франку, дается человеку в форме антиномического познания.

Как надо относиться к ситуации, согласно которой объективная устремленность русской мысли к разрешению антиномии в высшем синтезе постоянно сопрягается с осознанием невозможности такого разрешения, с глубоко личностным переживанием неизбежности антиномизма?

Обратимся сначала к «отстраненному» взгляду на эту проблему.

Рассматривая вопрос о бытии языка в европейской культуре, М.Фуко приводит любопытный анализ, связанный с функционированием двоичного и троичного способов описания. Начиная с античности, говорит он, система знаков западного мира

была троичной. В эпоху Возрождения имел место последний «всплеск» идеи троичности, поскольку начиная с XVII в. диспозиция знаков становится принципиально бинарной, она начинает определяться связью означающего и означаемого. В конечном итоге «происходит грандиозная перестройка культуры... Вещи и слова отныне разделимы»<sup>10</sup>.

Современный американский исследователь, рассуждая о проблеме «Восток-Запад», замечает удививший его факт. Для русского человека предельный трагизм существования на границе жизни и смерти часто сказывается условием ощущения высшего счастья, несравнимого с переживанием подобных состояний за пределами, в частности, концлагеря. То есть имеет место ситуация экзистенциального «синтеза без синтеза», когда трагически разорванные «тезисы» бытия дают возможность испытать и пережить самый глубокий духовный опыт. «В наши дни, — заключает автор, — усредненный Запад не может ответить на все вопросы, касающиеся жизни и смерти, экономики и политики, социального развития и цивилизации... Это же касается и совершенно непонятого для Запада парадокса уникальности русского пути»<sup>11</sup>.

А вот цитата из классического произведения О.Шпенглера: «Русскому мышлению, — пишет он, — столь же чужды категории западного мышления, как последнему — категории китайского и греческого»<sup>12</sup>.

Любой из приведенных примеров, несмотря на всю несхожесть затрагиваемых в них тем, относится к проблеме, суть которой сводится к возможности (либо невозможности) совместить между собой европейский и русский тип культуры. Причем речь идет не о внешних ее атрибутах, а о сущностных категориях бытия, среди которых идеи бинарного и троичного архетипов являются едва ли не важнейшими.

В самом деле, несмотря на все предыдущие оговорки, общепринятой может считаться «саморефлексирующая» точка зрения, согласно которой в русское самосознание антиномический дискурс заложен изначально, причем в форме разорванного, не приемлющего синтеза антиномизма. Практически все крупнейшие мыслители XIX-XX в. русской истории писали об этом. Более того, в ситуации 90-х гг. XX в. в духовную атмосферу отечественной культуры вполне органично вошли периодические издания, для которых обсуждение идеи антиномичности русского пути стало чуть ли не главной творческой задачей<sup>13</sup>.



Г.В.Флоровский писал в свое время, что «опасны именно свои антиномии, и было бы грезой и утопией тратить силы не на то, чтобы их преодолеть... Завязка русской трагедии сосредоточена именно в факте культурного расщепления народа. Разделение интеллигенции» и «народа», как двух культурно-бытовых, внутренне-замкнутых и взаимно ограниченных сфер, есть основной парадокс русской жизни, порожденный именно петровской реформой... Здесь именно лежит последняя причина глубинной ненациональности петербургского периода...»<sup>14</sup>.

В русском самосознании издавна присутствовали сюжеты, «закрепляющие» идею антиномизма как абсолютную норму жизни. Здесь также возможны многочисленные примеры, и мы обратимся только к двум из них, относящимся к разным сферам духовного опыта.

На отечественной почве ситуация дуэли представляла собой достаточно показательное явление. В русском интеллигенте издавна укрепилась некая «боязнь дуэли», хотя последняя тем не менее являлась часто единственно возможным и вполне правовым способом восстановления нарушенной чести. Дуэль не уподоблялась «спору благородных рыцарей», могущих произвести свой выстрел в сторону. Дуэль всегда оказывалась именно дуэлью — с необходимым в ней кровавым антуражем. Как пишет Ю.М.Лотман, «демонстративный выстрел в сторону являлся новым оскорблением и не мог способствовать примирению. В случае безрезультатного обмена выстрелами дуэль начиналась сначала, и жизнь противнику можно было сохранить только ценой собственной смерти или раны»<sup>15</sup>.

Дуэль имела и мощные нравственные стимулы. Во-первых, они заключались в идее «жертвоприношения ради чести», которое являла собой дуэль. Во-вторых, как это описано в «Дуэльном кодексе» А.А.Суворина, «недостойный противник даже возвышается дуэлью, и, будучи бесчестным в душе, становится дуэлистом по репутации». Тем не менее, «каждый дуэлянт, как и каждый секундант, должен помнить, что порвать жизнь другого человека — преступление против Божеского Духа и высшее несчастье, которое может на земле выпасть человеку»<sup>16</sup>.

Ситуация «русской дуэли» не всегда совпадает с ситуацией дуэли европейской. Налицо больший драматизм и меньшая театральная аффектация происходящего. Может быть, и по этой причине дуэль в XIX веке принесла столь трагические результаты для отечественной культуры. Она являлась, по-ви-

димому, той онтологической «сборкой» русского характера, в которой антиномические черты проступали в полной мере.

Второй пример связан с символом юродства. В России фигура юродивого занимает особое место. В ней парадоксально воплощается сочетание гениальности, гармоничности личности с присущей ей же синдром шизофреничности. Юродивый концентрирует в себе тот язык культуры, «на котором Тайна свидетельствует о Себе»<sup>17</sup>. Сущность юродства раскрывается через две его амбивалентные составляющие. С одной стороны — аскетическое самоуничтожение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти. С другой — обязательность «ругаться миру», т.е., живя в миру, среди людей, обличать их пороки, не обращая внимания на общественные приличия. Многие атрибуты юродства служат причиной альтернативного его восприятия (соблазн — спасение; страсть — охлаждение страсти; одежда — нагота). «Блаженный», «юродивый» воплощает в себе те черты национального самосознания, которые раскрываются как принципиально двухосновные, бивалентные, вписывающиеся в традиционный образ «сознания крайностей».

Однако попробуем взглянуть на эту проблему с другой стороны.

Удивительны, например, метаморфозы, сопровождающие фигуру Петра и общую ситуацию «петербургского переворота» в отечественном самосознании, хорошо проиллюстрированные в антологии «Реформатор: Русские о Петре I». Образ императора последовательно деформируется и демистифицируется в оценочных суждениях его современников (и наследников). «Творец России», «спаситель отечества», «просветитель-универсалист» постепенно обращается в «нетрадиционного самодержца», «антипатриота», «псевдореформатора», «религиозного отступника», «человека крайностей» и даже «русского лешего»<sup>18</sup>.

Гений Петра (в непосредственно амбивалентном значении этого слова, вбирающего в себя и путь добра, и абсолютное зло — ср. «злой гений») чрезвычайно прочно, «плотно» вписывается в традицию бинаристских определений русского самосознания. Петр становится тем «телом-объектом», на котором апробируются многообразные варианты русских антиномий. Петр воплощает в себе антитетические черты, свойственные «святому черту», образ которого с такой постоянностью мультиплицируется в отечественной истории. Нигилизм «петербургского образца», означающий, по словам Ф. Ницше, «веру в неверие, вплоть до мученичества за нее»<sup>19</sup>, является отражением

той же амбивалентности: Петербург, лучшее и любимое детище великого императора, несет на себе традиционный крест неустранимой антиномичности. Или — единый образ «крутости и кротости»<sup>20</sup>, так тесно сливающийся с ликом «классического» русского самодержца.

Карнавал вечной смерти в призрачном круге города жизни — этот символ Петербурга является определяющим элементом опознания, идентификации лика города<sup>21</sup>. Именно эта идея воплощена, например, в «Сфинксах» М. Шемякина, установленных в 1995 г. на берегу Невы (напротив тюрьмы «Кресты») в качестве памятника жертвам политических репрессий в годы сталинизма. Древний языческий символ, давно уже ставший alter ego Петербурга, диссоциирует неожиданным соединением амбивалентных образов вечности и смерти. Скульптор создал удивительно органичный природе Петербурга памятник — памятник не только безвинным жертвам, но и самому Поэту<sup>22</sup>.

Вместе с тем, можно вспомнить слова Е. Н. Трубецкого, считавшего, что поиск единой вселенской правды для русского самосознания всегда являлся определяющей задачей, причем изжить антиномию «Абсолютного» и «его другого» нельзя, «потому что это — антиномия — вовсе не только логическая, но и жизненная. Вся жизнь охвачена этим противоречием, которое лежит в основе всех бесконечных страданий и неудач, ибо вся жизнь есть стремление к всеединству, т.е. в одно и то же время и утверждение всеединства, и совершенно реальное, мучительное ощущение его отсутствия»<sup>23</sup>.

Весьма симптоматична и мысль Н. Ф. Федорова, касающаяся крайне негативной оценки антиномизма в философии Канта. «Ложь и ограниченность философии Канта, — пишет русский мыслитель, — заключалась в отрицании общего дела, в отрицании, являющемся предрассудком, свойственным сословию, обреченному на одно мышление... Но самое великое зло, им причиненное, есть раздвоение разума, то есть признание этого раздвоения за вечное, неустранимое...

Между тем, — продолжает Н. Ф. Федоров, — антиномия практического разума есть не догмат, а лишь вопрос, вопрос о двух убийствах, откуда и истекает долг возвращения жизни»<sup>24</sup>.

Н. Ф. Федоров видит истинный смысл и сущность кантовской антиномии причинно-следственных связей в возможности ее переосмысления, не в разорванности причины и следствия, а в их братстве. Переформулировав эту кантовскую проблему в тер-

минах «родители» (причины-сущности) и «дети» (следствия-явления), Н.Ф.Федоров утверждает при этом, что разрешение антиномии заключается в «устранении смерти временной», поскольку именно в этом «наше дело и задача, задача разума теоретического и практического, как единого, нераздельного»<sup>25</sup>.

Подобного рода примеров можно привести очень много. Все они свидетельствуют об одном: для крупнейших русских мыслителей — при всем их внимании к антистетике отечественного самосознания — совершенно очевидной являлась мысль о необходимости синтетического переосмысления идеи «разорванного» антиномизма, о создании таких обобщенных концепций, в которых трагический бинаризм не играл бы угнетающей роли. Даже рассмотренный выше символ юродства возникает в России не только сам по себе, но и в призме своеобразного «троичного» описания. Дело в том, что в русском самосознании издавна существует тенденция разделения людей на три группы (это касается, в частности, и проблемы политических лидеров). Эти группы являют собой образы «борца за справедливость», «делового человека» и «юродивого-страдальца».

Представляется, что оценка антиномизма на русской почве часто страдает излишней обобщенностью, когда все явления культуры (включая философскую рефлексию) одновременно объявляются «антиномическими», то есть не предрасположенными к синтезу. Между тем, можно выделить три принципиально разных философских отношения к проблеме антиномизма. Во-первых, действительно существует спектр устоявшихся идей, интерпретирующих русское самосознание в рамках классической «разорванной» схемы. Во-вторых, существуют несомненные образцы включенности парадоксально-антиномического дискурса в глубоко личностные, интимные слои философствования, когда «внешний» антиномизм на самом деле выражает глубокую внутреннюю органичность мышления. такую форму дискурса можно назвать антиномизмом «самовыражения». В-третьих, имеется мощная тенденция, показывающая, сколь близка крупнейшим русским философам идея синтеза, удивительным образом связанная с классической антистетикой.

### **«Абсолютный» антиномизм**

Первый подход, в большей степени относится к интерпретации антиномизма философами и культурологами так называемым

мого «второго плана». Идея антиномий познающего мышления возникает у них действительно как самодовлеющая, как единственно возможный метод описания реальности. В этом отношении весьма показательна фигура Ф.Ф.Куклярского, творчество которого еще не стало предметом внимательного изучения историками русской философии.

Во всех своих работах Ф.Куклярский последовательно проводит мысль о том, что «современный человек находится между существующим в предсмертной агонии старым миром и почти бесформенным телом новорожденного...; помощи просит и умирающий, и новорожденный»<sup>26</sup>. Изначальная интуиция его размышлений столь насыщена духом антиномизма, что порой кажется, будто философ проводит не столько идею антиномичности познания, сколько постулирует реальную антагонистичность общественных отношений. Однако, как культуролог, Ф.Ф.Куклярский практически никогда не выходит за рамки вопросов, находящихся на стыке теоретико-познавательной и историко-культурной проблематики. Более того, он пытается не просто систематизировать, но расширить кантовскую постановку проблемы антиномий. При разрешении кантовский антиномий, — пишет Ф.Ф.Куклярский, — «нам приходится иметь дело с *абсолютизированными* противоположностями. Это обстоятельство понуждает нас выдвинуть еще Пятую антиномию, от разрешения которой зависит судьба всех прочих. Антиномия эта следующая: существует только абсолют и существует только относительность»<sup>27</sup>. Разрешение этой антиномии автор видит в перенесении «элементарных свойств» логического квадрата на реальность. «Мир существует и не существует» — это положение должно быть принято за истинное, поскольку, по Куклярскому, бытие и небытие — понятия вполне коррелятивные: утверждение небытия выливается в форму отрицания бытия, как «сущности», «субстанции» и т.д.

Легко заметить, что в рассуждениях Ф.Ф.Куклярского абсолютный антиномизм мира подменяет собой кардинальнейшую кантовскую проблему: каким образом *выйти* из скреп антиномичности, существуют ли реальные способы разрешения основных антиномий. «Пятая антиномия» Ф.Ф.Куклярского по сути дела отрицает не только Кантову трактовку амбивалентности «морального закона» и «звездного неба», но и антиномическую насыщенность категорического императива. В конечном итоге русский философ приходит к той форме антиномизма, которая

в основных своих параметрах вписывается в крайние формы экзистенциального подхода, правда, не всегда осмысленного так глубоко, как это имеет место у классиков данного направления.

В другой работе Ф.Ф.Куклярского со знаменательным заголовком «Осужденный мир» приводится подробный анализ дихотомических «пластов» европейской и русской культуры в призме антиномий жизни и смерти, добра и зла, прагматизма и гуманизма.<sup>28</sup> Однако и здесь философ пытается моделировать классическую проблему «европейского нигилизма», известную со времен Ф.Ницше, а не какую-либо оригинальную этико-психологическую концепцию.

Идеи Ф.Ф.Куклярского кристаллизуются в двух его последних работах, в которых проблема антиномий приобретает вид абсолютной системообразующей «реальности»<sup>29</sup>. Автор ставит своей задачей «критический анализ той познавательно-логической концепции, которая в качестве постулируемого императива обуславливает... формы господствующего мышления и, являясь *conditio sine qua non* современной культуры, водит нас в понимание ее трагического духа». «Общая моя задача, — продолжает Ф.Куклярский, — обрисовать в основных чертах тип культуры, которая включала бы в себя все противоречия идей и волений и в то же время силою своего духа преодолевала бы эту противоречивость. Дух такой культуры неизбежно будет трагическим, ибо санкционированная власть противоречия требует от культуры жертвы, равносильной ее гибели»<sup>30</sup>. Антиномизм концепции Ф.Куклярского достигает своего апогея в констатации того факта, что «культура трагического должна быть осознана и принята нами не только как специфически русский *fatum*, но как общечеловеческий предел достижений». «Гений русского, — заключает философ, — дышит в атмосфере противоречия Восток — Запад и величайшая, предельная антиномия берет его»<sup>31</sup>.

Подобная экзальтация мысли, столь характерная для Ф.Ф.Куклярского, иногда кажется перенасыщенной внешним пафосом. Впечатление это (по-видимому, справедливое) возникает постольку, поскольку антиномический дискурс используется не просто в качестве одного из важных элементов духовного опыта, но как единственно возможный его элемент. Ф.Ф.Куклярского «выдает», пожалуй, следующий акцентированный тезис: «Пока между индивидуальным самосознанием и

миросозерцанием лежит пропасть универсального познавательного опыта в виде индифферентной среды, не подлежащей учету в силу ее алогичности, — до тех пор познавательный гений может лишь констатировать неопределенную дистанцию «мир — человек», и только»<sup>32</sup>. Необходимость безоговорочного преодоления индивидуально-логической локализованности познания провозглашается Ф.Ф. Куклярским в качестве основной проблемы философии. Таким образом, задача, по Ф.Ф.Куклярскому, заключается в изъятии антиномизма из его познавательных скреп и в придании ему значения универсального космического принципа. Основные идеи, которые, по мнению философа, определяют этот универсальный антиномизм, имеют следующий вид:

1) антиномизм мира есть подлинный космический принцип;  
2) логический монизм, как и всякий монизм, органически чужд «творческому (т.е. антиномическому) сознанию»;

3) логика творческого мироосознания никак не может совпасть с логикой познавательного, чисто теоретического мироосознания;

4) логика как наука не подвергается сомнению (не говорится об «алогизации» теоретического познания и философии в целом), но логический монизм преодолевается только «логическим антиномизмом»<sup>33</sup>. Идея «новой, антиномизированной логики» в конечном итоге провозглашается Ф.Ф.Куклярским идеалом философского знания.

Другой аспект «абсолютного антиномизма» демонстрирует русский философ Б.В.Яковенко. В его размышлениях мы вряд ли найдем сугубо онтологизированный антиномизм, как это имеет место у Ф.Ф.Куклярского. Более того, Б.В.Яковенко в принципе выступает против антиномического видения мира, против «философии отчаяния». Но и в его творчестве антиномическая доминанта присутствует в полной мере, поскольку «критика антиномизма» обращается в глубочайший внутренний антиномизм самосознания философа. Определяя свою собственную позицию как «онтологический критицизм», Б.В.Яковенко большую часть своего творчества посвящает критическому осмыслению чужих философских построений. Хотя критика его в первую очередь связана именно с критикой антиномизма, разоблачением его крайностей, смысл ее совсем не лежит на поверхности. Острие своих полемических выступлений Б.В.Яковенко направляет против мировоззренческой позиции

П.А.Флоренского. Он полагает, что тот философско-религиозный синтез, который пытается осуществить в своем творчестве П.А.Флоренский, является зримым проявлением философии отчаяния, разорванного мышления. «Состояние отчаяния, — пишет Б.В.Яковенко в преамбуле к одной из своих статей, — одно из самых тяжких и невыносимых состояний, если только не самое тяжкое и невыносимое, в жизни человеческого духа. Не имея под ногами исконной опоры, чувствовать, что летишь стремглав в неведомую бездну, не видеть исхода и спасения из того положения, которое стало совершенно невыносимым, — вот ужас, которому, право же, равного нет для человека с достаточно развитой индивидуальностью и достаточно интенсивным пульсом жизни»<sup>34</sup>. Если вслушаться в эти слова и представить себе, кто же является «объектом», «иллюстрирующим» патетические высказывания автора, то меньше всего думаешь о П.А.Флоренском. Однако именно с его философией Б.В.Яковенко связывает синдром отчаяния, находя в книге «Столп и утверждение истины» наибольшее выражение этого синдрома.

Признавая, что главная работа П.А.Флоренского является исповедью, «одним из самых выдающихся произведений этого рода», он одновременно считает книгу претенциозной, а отчаяние — основным систематическим фактом, руководящим всей этой работой<sup>35</sup>. Представляется, что синусоида отчаяния, так сильно прочувствованная Б.В.Яковенко, в конечном итоге является выражением внутреннего мира самого философа, пытающегося выразить свое мироощущение на опыте другого. Косвенным подтверждением этому может служить другой текст Б.В.Яковенко, посвященный П.А.Флоренскому, где он пишет о том, что при знакомстве с книгой последнего «в душе читателя воцаряется тягостное, а для меня лично нетерпимое, состояние умственного удушья. Только что подходишь с автором, после ряда выкладок, к какому-либо решительному пункту и весь умственно трепещешь в ожидании какого-то важного решения... и вдруг в самый ответственный момент вместо ожидаемого голоса разума раздаются вопли исповеди, постепенно переходящие в догматический тон проповеди»<sup>36</sup>. В последнем высказывании интересны три основных момента. Во-первых, перенос своего собственного душевного состояния-разлада с миром на всю читательскую аудиторию. Во-вторых, попытка найти в книге П.А.Флоренского, посвященной богословской и одновременно глубоко интимной проблематике, некие разум-



ные, рационализированные выводы. В-третьих, (и это самое главное), вопрос заключается в том, каким образом Б.В.Яковенко интерпретирует авторскую исповедь П.А.Флоренского (каковой действительно является «Столп...»). Словосочетание «вопли исповеди» совсем не случайно здесь, как не случайно и противопоставление-антитеза «исповедь-проповедь». Инверсии исповедального слова в европейской культуре имеют чрезвычайно важный смысл. Особенно значимой является обращение слова исповеди в слово проповеди. Однако сама по себе эта дилемма возникает как индикатор «неподлинности», срывающейся в текст поучения. Подобный подход к творчеству П.А.Флоренского, как можно предположить, является, скорее, выражением внутренней неуравновешенности и неуспокоенности, ощущения собственной неполноты и «неподлинности». Это состояние как раз и является проявлением антиномического мироощущения, «проговариваемого» на уровне философского подсознания.

### Антиномизм «самовыражения»

Особого рассмотрения требуют здесь позиции Л.Шестова и В.В.Розанова, которых вообще, учитывая своеобразие их творческого почерка, трудно отнести к философам какого-либо «плана», но личностный поиск которых очень плотно вписывается в традиции русского антиномизма. Главное, что отличает этих мыслителей, заключается не во внешней атрибутике антитетического вопрошания, но в органичности парадоксальных интенций духовного опыта.

В способе философствования Л.Шестова, пожалуй, еще в большей степени, чем у Ф.Ф.Куклярского, ощущается укорененность традиции дуалистического взгляда на вещи. Акцентировка идеи всеобщности иррационализма, его онтологической безысходности делают позицию русского философа маргинальной, чрезвычайно непредсказуемой. В этом она очень близка этико-религиозным штудиям С.Кьеркегора или же этическому нигилизму позднего А.Шопенгауэра.

Человека в его жизни поработает необходимость. Свой источник она имеет не во вне человека, не в Боге, но в ложных усилиях человеческого разума. Истина, как ее понимает рационалистическая традиция, — изощреннейшая из форм поработания свободы. Та форма морализаторства, которая воцарилась

в человеческом обществе, есть порождение злой необходимости и порабощенной свободы. Всевластие разума может быть преодолено только одним путем — путем отказа от него в пользу Бога. Как писал по этому поводу Н.А.Бердяев, Л.Шестов «подчинил основной теме своей жизни все, что думал, говорил и писал... Он был потрясен властью необходимости над человеческой жизнью»<sup>37</sup>.

Наиболее точно философское умозрение Л.Шестова можно определить как философию трагического. Трагедия мира выражается его неустранимой антиномичностью. Не случайна высокая оценка, которую дает Л.Шестов идеям Канта, считая при этом, что Гегель лишь завершил дело кенигсбергского мыслителя. Видимо, тот предельно парадоксальный способ постановки проблем, который у Канта выразился в тотальности антиномического мышления, был необычайно близок духу русского философа, близок до такой степени, что роль Канта как одного из столпов европейского рационализма, уходила для Л.Шестова на второй план.

Действительно, кантовский рационализм кончается там, где начинаются главные вопросы его философии, связанные с проблемой человека. Но из проблемы человека исходит и Л.Шестов. Его чрезвычайно волнует главная проблема Канта — проблема обоснования категорического императива. Л.Шестову удается очертить важный аспект дуалистичности последнего. С одной стороны, только признав разум высшим судьей собственных поступков, человек становится добр. С другой, нравственная доброта является основой деятельности разума. И в этой антитетике добродетели и разума не остается места любви. По Канту получается, пишет Л.Шестов, что помощь ближнему проистекает у человека не из любви к нему, не из сострадания, но «из осознания своих обязанностей»<sup>38</sup>.

Внутренний антиномизм, присущий философии Л.Шестова, лучше всего проявляется в его историко-философской концепции. Одна из главных работ «Афины и Иерусалим» содержит антитетическое противопоставление в самом заголовке (впрочем, это относится почти ко всем книгам Л.Шестова). Философ затрагивает здесь ключевую проблему христианской культуры: каким образом сочетаются в ней философское и религиозное начала.

Решение этой проблемы у Л.Шестова выражает общие установки его творчества. Он не ограничивается афористической

формой выражения, как это происходит у Ф.Куклярского, а строит оригинальную концепцию философии истории.

В основе античной культуры, олицетворением которой являются Афины, лежит представление о космическом порядке, законе Вселенной. Задача человека — постижение космической гармонии «умным зрением». Такое постижение возможно потому, что человек обладает тайной философского знания. Недостатком умозрения является то, что вечная истина, к которой устремляется взгляд философа, «не слышит убеждений. К тому или другому событию она автоматически приставляет печать вечности и этим навсегда парализует волю исследователя»<sup>39</sup>.

В основе культуры религиозной лежит библейская философия, которая ищет подлинную свободу не в разуме, но в Боге. По Л.Шестову получается, что Библия рассматривает рациональное знание как путь греха, как утрату человеком подлинной свободы.

Наиболее известные подвижники идеи Иерусалима, к которым Л.Шестов относит М.Лютера, Б.Паскаля, С.Кьеркегора, не смогли полностью выполнить главную задачу — освобождение человека от всевластия рационального в культуре. Поэтому истинный путь человечества должен идти по пути Иерусалима, но окончательно освобожденному от догматического разума.

Парадоксальность способа аргументации Л.Шестова можно проиллюстрировать следующим примером. В своей книге «*Potestas clavium*» («Власть ключей») он разбирает вопрос о происхождении человека, сравнивая аргументацию Ч.Дарвина и Ветхого Завета. Не вдаваясь в детали научного и религиозного видения проблемы, Л.Шестов делает очень характерный для своего образа мышления вывод. «Попробуйте, — пишет он, — ...допустить, что в известных случаях можно и должно обойтись без доказательств, и посмотрите на человека, прислушайтесь к человеку... Если бы человек был от обезьяны, он по-обезьяньи умел бы найти то, что ему нужно. Мне скажут, что такие люди бывают, и их немало. Конечно. Но из этого следует только, что и Дарвин прав, и евреи (то есть авторы Ветхого Завета — М.У.) правы. Часть людей действительно произошла от согрешившего Адама, чувствует в своей крови грех своего предка, мучится им и стремится к утраченному раю, а другие и в самом деле произошли от несогрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они ничем не терзаются и не мечтают о несбыточном. Согласится ли наука на такой компромисс с Библией?»<sup>40</sup>.

В этой экзистенциально насыщенной и вполне серьезной риторике — весь Л.Шестов, один из замечательных творцов онтологии трагического антиномизма на русской почве.

О В.В.Розанове говорить всегда чрезвычайно трудно, поскольку его философский опыт предельно насыщен внефилософскими и даже антифилософскими интенциями. «Анти» в том смысле, в котором трудно, например, считать философским произведением одну из самых философических книг Ветхого Завета — «Экклесиаст». Иными словами, в случае В.В.Розанова мы имеем высший тип философско-экстатического переживания, «перекрывающего» в каком-то смысле даже экзистенциальную насыщенность слова Л.Шестова.

Пожалуй, наиболее отчетливо антиномическую доминанту своей мысли выразил сам В.В.Розанов в одном из писем к Э.Голлербаху. «До какого предела, — пишет он, — мы должны любить Россию: до истязания, до истязания самой души своей. Мы должны любить ее до наоборот нашему мнению, убеждению, голове...»<sup>41</sup>. Антитетика как осознанное мироощущение, некий стимул, «взрыв» свободной мысли проявляется у В.В.Розанова в его отношении к наиболее больным, чутким к нерешенности вопросам отечественного самосознания. Однако мыслитель чужд разорванному антиномизму: его образ мысли вмещает в себя путь искреннего самовыражения, не совместимого с двоичным кодом альтернативного борения. В частности, полярное истолкования духа христианства, в котором, по В.В.Розанову, «Иисус... хочет от человека жертвы, жертвы страданием»<sup>42</sup>, а проблема «метафизики пола» водит в наисокровеннейшие тайны человеческого бытия, показывает, до какой степени применима к русскому философу мысль У.Уитмена («я вместителен настолько, // что совмещать могу противоречья...»). То же самое можно отнести и к интерпретации В.В.Розановым еврейского вопроса, роли символов Иерусалима в отечественном самосознании.

В.В.Розанов был одним из тех великих русских, кто в предельно открытой, «тождественно-антиномической» форме говорил о соотношении русского и западноевропейского самосознания. Одно из самых удивительных высказываний В.В.Розанова по этому поводу приведем целиком. «С основания мира было две философии: философия человека, которому почему-то хочется кого-то выпороть; и философия выпоротого человека, наша русская вся — философия выпоротого человека. Но от

Манфреда до Ницше, — продолжает философ, — западная страдает сологубовским зудом: «Кого бы мне посечь?» Ницше почтили потому, что он был немец, и притом страдающий (болезнь). Но если бы русский и от себя заговорил в духе: «Падающего еще толкни», — его бы назвали мерзавцем и вовсе не стали читать»<sup>43</sup>.

Нравственные принципы русского философствования, которые нельзя совместить с духом рациональной силы — в каком бы обличье она не являла себя миру — это один из главных уроков, который преподает антиномизм мышление «самовыражения» на отечественной почве.

### «Синтетический» антиномизм

Рассмотренные нами два типа «русских антиномий» показывают философскую подопку проблемы диссонансной культуры, которая наиболее очевидна при первоначальном рассмотрении специфики русской мысли. Однако при более детальном анализе оказывается, что антиномические размышления русских философов имеют гораздо более глубокую и синтетическую форму, чем такие вот очевидно «разорванные» коннотации.

Любопытно, что несколько снисходительная и одновременно достаточно чуткая критика философско-религиозной концепции П.А.Флоренского принадлежит и Н.А.Бердяеву. В какой-то степени повторяя Б.В.Яковенко, Н.А.Бердяев полагает, что «Флоренский сидит между двух стульев, и его сознание раздирается болезненной двойственностью, не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью». Однако — в то же время — «самое ценное в книге Флоренского — это его учение об антиномичности. Религиозная жизнь по существу антиномична, она заключает в себе для разума несовместимые и противоречивые тезисы и таинственно снимает эти противоречия». Здесь же Н.А.Бердяев справедливо замечает, что идею антиномичности религиозного сознания, «которая есть безумие для века сего», он сам развивает в своей книге «Философия свободы»<sup>44</sup>.

И здесь мы подходим, пожалуй, к наиболее сложному вопросу, связанному с антиномическими штудиями на русской почве. Фигура П.А.Флоренского не случайно оказалась на перекрестке точек зрения по поводу специфики «двойственности» русского сознания. Общий взгляд на фигуру мыслителя, одно-

го из универсальных умов русской истории, свидетельствует о мощи его дарования, отмеченного глубокими размышлениями о путях отечественной философии и православия. Не случайна мысль А.Ф.Лосева, считавшего, что «никто так глубоко не понимал Древнюю Русь, как он, никто так не обновил православное самочувствие, как это сделал Флоренский»<sup>45</sup>. Да и вообще вся известная критика по поводу «противоречивости» идей Флоренского не учитывает той простой вещи, что он никогда не постулировал свое «философское» согласие с ортодоксальной версией православия, неся тот же самый крест, что и все по-настоящему оригинальные русские религиозные мыслители, включая Н.Ф.Федорова, В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, А.Ф.Лосева и др. Русский философ не может не учитывать той общекультурной традиции, согласно которой конфессиональные споры и разлады — это нечто иное, чем исторические и духовные корни христианства. Даже возможная справедливость такого рода критики интересна сама по себе: «излом» антиномизма, происходящий на стыке светской (философской) и религиозной парадигм, воплощенный в творчестве конкретного мыслителя, обозначает ту внешнюю грань проявления антиномического дискурса, которая хорошо проясняет принципиальную двойственность положения русского философа. С одной стороны, он обязан быть философом, с другой стороны — православным, верующим. У П.А.Флоренского можно найти и «софианскую ересь» (впрочем, как и у С.Н.Булгакова), и «имябожническую ересь вместе с «платонизмом» (как и у А.Ф.Лосева), и «иконобожническую ересь» (как не вспомнить кн.Е.Н.Трубецкого), и ересь «пневматологическую» (см. переписку П.А.Флоренского с В.И.Вернадским)... Впрочем, не является ли ересью и следующее утверждение Ф.Куклярского: «главный стимул к творчеству у Платона — вера, у Иисуса — знание. Результаты творчества у Платона — христианская философия; у Иисуса — христианская религия. Вы теперь видите, — продолжает Ф.Куклярский, — каким образом в христианстве произошло слияние религии и философии — то самое слияние, которое дало направление и окраску всей последующей мудрости и веры»<sup>46</sup>?

Можно сказать, что на русской почве *философствовать* — следовательно, быть *еретиком*, пытающимся, чаще всего бессознательно, освободиться от фиксированных пределов православной догматики.

Нужно принять за факт, что на русской (как и на европейской) почве оригинальная философия окончательно формируется тогда, когда она, с одной стороны, становится на почву христианства, но с другой — возникают фигуры «не вполне православных» религиозных философов.

Судьба современного христианства парадоксальна. Мысль Л.Н.Толстого о том, что главное зло конфессиональных разногласий состоит во взаимном непонимании, неприятии, невозможности казаться «в истине» по отношению друг к другу, не вполне оправдалась. Однако косвенные (и взаимные) упреки в «еретичестве» по существу сохраняются. Известный исследователь истории и психологии религии Г.Геффдинг, прослеживая судьбу современного христианства, выделял в нем три великих периода: первоначальное христианство, католицизм и протестантизм, ничего не говоря при этом о православии. Одновременно он размышлял о роли «первоначальной модели» христианства и приходил к выводу о существенной утере принципов этой модели в современном вероучении<sup>47</sup>. Это относится и к католицизму, и к протестантизму.

Видимо, такой «пропуск» у Г.Геффдинга совершенно закономерен, поскольку с точки зрения нравственных принципов первоначальная модель христианства воплотилась именно в православии.

Схожую точку зрения, хотя и в другой форме, приводит А.Гарнак. Говоря о так называемом «греческом католицизме» (а на самом деле о православии), он говорит, что на греческой почве «это учение разработано и изложено... во всех своих подробностях и часто превращалось церковью в источник ужаса для людей, разделяющих иное вероучение»<sup>48</sup>. В то же время А.Гарнак с большим уважением отзывается о православном монашестве. «Эти аскеты, — пишет он, — дали церкви столько мощи и глубины религиозного переживания и были до такой степени преисполнены божественным..., что мы несомненно можем сказать: вот — живая религия, и религия не недостойная имени Христа»<sup>49</sup>.

Подобные «амбивалентные» высказывания представителей западного богословия важны еще и тем, что на русской почве критика протестантской этики (впрочем, как и философической составляющей категорического императива) позволяет поставить вопрос, являющийся важнейшим в этике православной: возможно ли в принципе обоснование этических норм вне

Абсолютных координат нравственности. Русские религиозные философы, как правило, отвечают на этот вопрос отрицательно, считая, что началами этики может быть только «соборное творчество», созидающее мир абсолютных ценностей (Н.О. Лосский). Еще более определенно высказывается П.А. Флоренский: «Человек, не признаваясь даже самому себе в своем отдалении от Бога и формально даже защищая религию, старается фактически шаг за шагом отвоевать у религии области своей автономии и, следовательно, вычеркивает соответственные стороны из религии как якобы несущественные и попавшие туда исторически и случайно. Одна за другой выпадают из религии различные стороны человеческой деятельности, пока, наконец, не доходит дело до основных истин религиозной онтологии, на которых держится христианская нравственность. Когда падает в сознании и эта основа, — продолжает Флоренский, — а религия приравнивается к нравственности, самая нравственность перестает быть живым и жизненным вдохновением добра и становится внешними правилами поведения, лишенными связи и потому случайными. Это не нравственное самоопределение, а фарисейская мораль»<sup>50</sup>.

К сожалению (впрочем, это вполне закономерно) идеи П.А. Флоренского и других русских философов, в отличие от мысли Л.Н. Толстого, оказались пророческими. Это тем более показательно, что П.А. Флоренский — не просто один из самых ярких представителей философии антиномического дискурса на русской почве, но и мыслитель, тонко чувствующий антитетику кантовского категорического императива.

Не трудно заметить, что центр тяжести в использовании идеи антиномий на русской почве постепенно «центрируется» в тех случаях, когда сам мыслитель, достаточно далекий от догматического православия, следует, скорее, в русле «общехристианского реализма», августианства или даже кьеркегоровского «парадокса веры». Необходимо также отметить, что современное православие не занимает столь непримиримой позиции по отношению к антиномизму, как это было 100 лет назад.

Если в концепции А.Ф. Лосева — от корпуса работ и до фундаментальных эстетических штудий последних десятилетий — идея антиномий приобретает роль системообразующего модуса мысли, позволяет одинаково строго подходить и к «архитектонике мифа», и к идее «музыкального эйдоса», и к проблемам «философии имени», то позиция П.А. Флоренского гораздо бо-



лее непредсказуема и «не по-кантовски» синтетична. П.А.Флоренский считает идею антиномий основополагающей для понимания «внерассудочного объекта»; только на этом пути и возможен «подвиг веры». Отношение Флоренского к философии Канта до загадочности двойственно: наряду с восхищенным почитанием антиномий чистого разума, он пишет и о том, что «нет системы более уклончивой, скользкой..., более лукавой», имея в виду, что в ткань философии Канта вплетена «загадочная улыбка» логического противоречия»<sup>51</sup>. В философском замысле Канта русский философ усматривает утверждение идеи культуры в ущерб идее культа.

В противопоставлении позитивной роли антиномического дискурса существу философии кенигсбергского мыслителя у П.А.Флоренского прослеживается одна из характернейших черт православного взгляда на этическую проблему, пропущенную сквозь призму философского умозрения. Оправдание антиномизма как опоры догматики сопровождается отрицанием его же в качестве опоры философии. В конечном итоге осознанный, рациональный выбор «протестантского типа» замещается идеей ипостасности, соборности, синтетичности. Как пишет П.А.Флоренский, «противопоставленностью тезисов и антитезисов осуществляется сильный пульс внутренней жизни, а связанностью их обоим синтезом — цельность и единство этой жизни»<sup>52</sup>.

Несмотря на принципиально нерациональный характер православной этики, основная ее идея удивительно проста и логична: не может быть подлинной нравственности без исходных Абсолютных координат. Грех гордыни, заполнивший духовный вакуум сегодняшней жизни, рождается из сознательного или же несознательного «противления» этой простой истине.

Однако не только православная идея, взятая в «чистом виде», является показателем возможности синтеза на русской почве. Русскими философами постоянно повторяется мысль о том, что допустимо сущностное дополнение «неизбежного антиномизма всякого отвлеченного мышления», которое, как мы уже отмечали, воплощается в эстетических формах. Известное высказывание П.А.Флоренского по поводу возможности «эстетически окрашенного» доказательства бытия Бога («если существует «Троица» Андрея Рублева, то Бог есть») свидетельствует о степени прочувствования в русской философии глубинных, универсально-творческих основ такого синтеза. Последний, как правило, понимается в катафатическом, положительном, смыс-

ле, когда непостижимость основных религиозных догматов трактуется не как предпосылка их «рационального» обсуждения, «расчленения» на составляющие элементы, но как синтез уже осуществленный, актуальный. Догмат о Св.Троице, по П.А.Флоренскому, — это смертельное поражение рационально-рассудочного мышления, но это не отрицание рассудка и рациональности, а лишь признание их недостаточности для подлинного духовного совершенствования. Разумная вера «есть начало дьявольской гордыни, желание не принять в себе Бога, а выдать себя за Бога, — самозванство и самовольство. Отказ Бога от монизма в мышлении и есть начало веры»<sup>53</sup>.

Антиномическое начало лежит в основе дуализма Природы и Культуры. «Но антиномичные, они существуют не вне друг друга... Тезис и антитезис пронизываются друг другом и взаимно друг друга являют»<sup>54</sup>, — полагает П.А.Флоренский.

Можно говорить о том, что для русского православного философа высшим типом философского (и религиозного) переживания является удивительная способность *монодуалистического* видения мира (термин, используемый С.Л.Франком и Н.А.-Бердяевым), с точки зрения которого предельное заострение антиномических ситуаций допустимо в тех случаях, когда этого требует религиозная истина, когда необходимо актуализировать потрясение, катарсис, даруемые религиозным чувством. Тем не менее глубинная синтетичность русского мышления преодолевает антитетику «разорванного антиномизма» и находит путь к взаимодополнительному описанию мира. Антиномически «утонченная» православная триадология<sup>55</sup> не является символом безысходно-трагедийного мировосприятия, но раскрывает ту уникальную оболочку русской мысли, в которой «бинарное» и «тернарное» сосуществует в высшем синтезе.

Идеи «синтетического» антиномизма проявляются, таким образом у самых известных русских мыслителей как в философской, так и в «эстетико»-религиозной составляющих их творчества. «Христологический», «троичный» синтезы антиномического типа — это действительно уникальное явление, поскольку оригинальная русская философия, как заметил в свое время А.Ф.Лосев, кладет (в отличие от западной философии) в основание мира идею Logos'a, или Слова, а не идею Ratio. Антиномический дискурс в достаточной степени «изломан», (точнее, «спрямлен») на русской почве. Часто он выражает непредсказуемые с точки зрения западного мышления культур-

ные смыслы, когда, например, язык русского писателя (Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, А.П. Платонов, М.А. Булгаков), становящийся подчас «языком юродивого», выражает не только антитетику смыслов, но и великую творческую природу русского гения. Как писал В.В. Зеньковский, «мысли Достоевского чрезвычайно присуща диалектическая сила — он вскрывает антиномичность там, где другие успокаиваются на незаконном расширении какого-либо одностороннего предположения. Лишь уяснив антиномии, заключенные в реальности, даже заострив их, он подымается над ними. И везде этой высшей сферой, где «примираются» противоречия, является «горняя сфера», область религии»<sup>56</sup>.

В свете вышесказанного вполне логичной выглядит следующая мысль русского православного богослова. Признавая принципиальную устремленность западного мышления (начиная со средневековья) к «игре в антиномии», он пишет, что для русской культуры эта «игра» не столь специфична, поскольку не может разрешить реальных противоречий ее истории. Россия, «усвоившая западную культуру, оказалась не в состоянии принять интеллектуальную эквилибристику — слишком сильна была православная привычка воспринимать антиномии всерьез. И вот кантовские тезисы и антитезисы вступают между собой в смертельную схватку на страницах романов Достоевского... Россия становится полигоном для идей, касающихся судеб Европы и всего человечества»<sup>57</sup>. «Коммюнитарность» русской культуры, вступая в зримое противоречие с исторической ролью спасения, предначертанной ей самой судьбой (об этом писали М.А. Волошин, Н.А. Бердяев и многие другие отечественные мыслители), как раз и выступает основой «русского синтеза».

Конечно, все сказанное не отрицает наличия «абсолютистских» начал в русском самосознании. Следует лишь помнить о том, что разыгрывание карты «абсолютного антиномизма», «безисходного дуализма» на отечественной почве не является единственно возможным подходом к анализу русской культуры, точнее, не может служить непререкаемой основой для такого анализа.

Для русской ментальности характерно принципиальное сохранение синтетичности чувства добра и красоты, истины и завды; и в конечном счете совершенно неизбежно наступает момент, когда «ранний шизофренически-антиномический дискурс уступает место коммуникативному дискурсу»<sup>58</sup>.

## Некоторые итоги

Подводя итоги статьи, сформулируем основные тезисы, отражающие авторское понимание проблемы антиномизма на русской почве. Расширенный характер этих тезисов связан с тем, что проблема «русских антиномий», относительно кратко рассмотренная здесь, требует более детального анализа, в какой-то степени внеположенного философскому умозрению. В том числе в контексте основополагающих идей, связанных с общественно-политической историей России. Поэтому нижеследующие тезисы следует понимать как проблемное поле для последующих анализов.

Итак,

1. Известные определения русской культуры как культуры антиномико-диссонансного типа не являются вполне корректными. Они исходят из того, что отечественное самосознание изначально «заражено» атактическим (то есть болезненно-шизофреническим) синдромом. В этом видится его отличие от европейской культуры, основанной на тернарном (троичном) архетипе. Соответствующий последнему тип дискурса представляется в качестве безусловно синтетического, отличающегося в принципе от архетипа разорванного сознания. При этом, правда, признается, что «диссонанс», заложенный в русскую культуру, является необходимым источником ее жизненности.

Само существование на русской почве трех разновидностей антиномических размышлений косвенно свидетельствует о недостаточности бинаристских определений отечественного самосознания.

2. Однако витальность культуры, возможность ее «пассионарного» (Л.Н. Гумилев) существования в потоке истории определяется не пограничными состояниями, не «проклятыми вопросами» (наличие которых свидетельствует, скорее, о разрушительных тенденциях), но возможностью выхода за пределы подобных стереотипов сознания.

В русской культуре попыток такого выхода существует достаточно много («софианская» ересь русских философов; идеи мессианства, Богочеловечества, монодуализма и коммюнитарности; концепция евразийства и др.). В синтезе «европейского» типа тернарные структуры играют роль наследника традиционной христианской (и гегелевской) парадигмы, что ведет, как правило, к реальному воплощению синдромов власти и тоталитаризма.

В русской культуре временное преобладание бинарного архетипа может приводить к еще более непредсказуемым социаль-но-политическим и культурно-историческим следствиям.

3. Антиномический дискурс, реально функционирующий в русском самосознании, нельзя понимать как прямую альтернативу западному типу мыслительного дискурса. Россия воплощает в себе уникальный тип синтеза, который осуществляется не по принципу «примиренных противоположностей» антиномического вида и не по сакрально-синкретическому проекту тернарного синтеза. В истории России осуществляется уникальный проект синтеза бинарного и тернарного архетипов. И это в свою очередь является необходимым условием снятия строго детерминированных тройственных (либо двойственных) структур мышления. Пробразом подобной модели может служить путь, пройденный западноевропейской философией от концепции «качественной диалектики» С.Кьеркегора до идеи «четверицы» М.Хайдеггера.

4. Конкретные разработки такого рода синтеза имеются в работах крупнейших русских религиозных философов, которые, по замечанию Б.Вышеславцева, постоянно находятся в ситуации преодоления новой «гладкой» теодицеи, а изначальный антиномизм их философского поиска лучше всего передается именно идеей троичности (и наоборот). Этим, в частности, можно объяснить некоторую «лукавость» (термин, примененный П.Флоренским по отношению к философии И.Канта) идей русских религиозных мыслителей, постоянно осуждаемых за ересь с точки зрения духа и буквы православия.

5. С последним обстоятельством связаны три возможных следствия.

а) Истинный смысл русской культуры заключается в попытках нахождения неклассического типа дискурса (синтеза), что является одним из оснований русской мысли, которую крайне некорректно сводить к идее бинарной противопоставленности культурных смыслов.

б) Более понятным становится принципиальное «неисповедание» в своих ошибках и заблуждениях, столь характерное для социально-политических умонастроений России XIX-XX в. (включая современную ситуацию). Политико-социальные стрессы, как правило, принципиально основываются на атактическом синдроме, а следовательно, не могут служить эвристической моделью целостности культуры.

в) Ситуация вполне органического существования на отечественной почве постмодернистического поиска получает свое относительное оправдание. Постмодернизм, стоящий на позициях непризнания любого типа классического дискурса, в неявной («бессознательной») форме подтверждает актуальность анализа русской ситуации вне рамок классических структур, в частности, заполняет ту «паузу», которая возникает в связи с отсутствием истинного исповедального слова.

6. Сегодня необходимо говорить не только о работе бессознательного в судьбе России, но и вспомнить о том уровне интимно-духовного, который в европейской традиции принято обозначать понятием (само)рефлексии. «Путь России» в этом смысле есть выход за пределы трех(двух)мерного континуума, путь, проходящий через исповедание веры, предшествующее проповеди миру.

Таким образом, судьба России как витальной цивилизации актуализируется не в традиционных схемах перехода от бинарных к тернарным структурам, но в воссоздании совершенно иных типов синтеза, в которых традиция служит фундаментом и одновременно дополнением последующего поиска.

© М.С.Уваров, 1996.

**Уваров Михаил Семенович**, доктор философских наук, профессор Балтийского государственного технического университета (С.-Петербург).

## Примечания

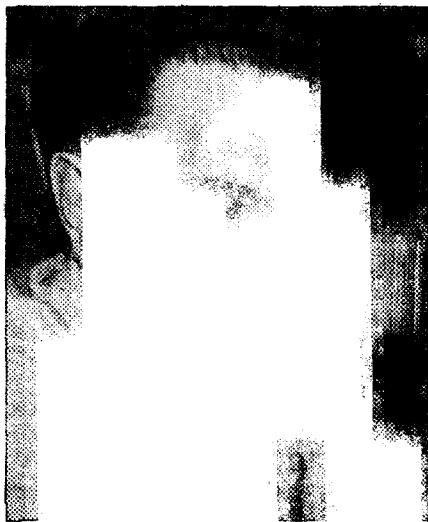
- 1 *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С.269-270.
- 2 *Шестов Л.* Дерзновения и покорности // Афоризмы нежитейской мудрости. Л., 1990. С.95.
- 3 *Янышев И.Л.* Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887. С.69.
- 4 *Бронзов А.* Антиномизм // Православная богословская энциклопедия: В 10-и тт. СПб., 1904. Т.1. Стлб.809.
- 5 *Полторацкий Н.П.* Русская религиозная философия // Вопр. философии. 1992. № 2. С.133.
- 6 Характерна в этом отношении работа, опубликованная не так давно в сборнике «Метафизика Петербурга» (см.: Евлампиев И.И. На грани вечности. Метафизические основания культуры и ее судьба // Метафизика Петербурга. СПб., 1993. С.7-24.
- 7 Логос. 1910. № 1. С.1 (редакционное предисловие).
- 8 *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. 5-е изд. М., 1899. С.126-138.
- 9 *Франк С.Л.* Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С.215.

- 10 Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С.78-79, 98-101.
- 11 *Lareyrouse S.L.* Towards thee spiritual convergence of America and Russia. Santa Cruz, 1990. P.31, 49.
- 12 Шпенглер О. Закат Европы. Т.1.: Гештальт и действительность. М., 1993. С.153.
- 13 См.: Параллели: Альманах философской компаративистики. 1991-1995; Преображение: Религиозно-философский альманах. 1991. № 1.
- 14 Флоровский Г.П. О патриотизме праведном и греховном // Параллели. 1991. № 2. С.157, 174.
- 15 Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX в.). СПб., 1994. С.86.
- 16 Суворин А.А. Дуэльный кодекс. СПб., 1914. С.V.
- 17 Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л., 1991. С.3.
- 18 Кара-Мурза А.А., Голяков Л.В. Реформатор: Русские о Петре I. М., 1994. — 320 с.
- 19 Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х тт. М., 1991. Т.1. С.668.
- 20 Образ, подсказанный автору Г.Л.Тульчинским.
- 21 Подробнее эта проблема рассмотрена в статье: Уваров М.С. Метапоэзия жизни и смерти в ландшафтах петербургской культуры // Вестник Псковского вольного университета. 1995. № 1-3. С.74-87.
- 22 Вспомним глубоко трагические строки А.Ахматовой — финал «Реквиема»:
- .. А если когда-нибудь в этой стране  
Воздвигнуть задумают памятник мне,  
Согласье на это даю торжество  
Но только с условием — не ставить его  
Ни около моря, где я родилась:  
Последняя с морем разорвана связь,  
Ни в царском саду у заветного пня,  
Где тень безутешная ищет меня,  
А здесь, где стояла я триста часов  
И где для меня не открыли засов.  
Затем, что и в смерти блаженной боюсь  
Забить громыхание черных марусь,  
Забить, как постылая хлопала дверь  
И выла старуха, как раненый зверь.  
И пусть с неподвижных и каменных век,  
Как слезы, струнется подтаявший снег,  
И голубь тюремный пусть гулит вдали,  
И тихо идут по Неве корабли.
- 23 Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С.66.
- 24 Федорова Н.Ф. Сочинения. М., 1980. С.536.
- 25 Там же. С.537.
- 26 Куклярский Ф. Философия индивидуализма. СПб., 1910. С.6.
- 27 Там же. С.67.
- 28 Куклярский Ф. Осужденный мир: (Философия человекоборческой природы). СПб., 1912.
- 29 Куклярский Ф. 1) Философия культуры: Идеалы человеческой культуры в свете трагического миропонимания. Кн.1.: Культура и познание. Пг., 1917. — 127 с.; 2) Критика творческого озарения: (Обоснование антиномизма). Чита, 1923. — 244 с.
- 30 Куклярский Ф. Философия культуры. С.4, 7.
- 31 Там же. С.11.
- 32 Куклярский Ф. Критика творческого сознания. С.198.
- 33 Там же. С.228-235.

- 34 Яковенко Б.В. Философия отчаяния // Северные записки. 1915. № 3. С.166.
- 35 Там же. С.167-169.
- 36 Яковенко Б.В. Критический разбор труда свящ. Флоренского «Столп и утверждение истины» // Земля. 1989. № 11. С. 58.
- 37 Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Путь. Париж, 1938. № 58. С.6-7.
- 38 Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С.245.
- 39 Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: В 2-х тт. М., 1993. Т.1. С.379.
- 40 Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Соч.: В 2-х тт. М., 1993. Т.1. С.64.
- 41 Цит. по: Голлербах Э. О «двуликом» // Вестник литературы. 1919. № 8. С.13.
- 42 Розанов В.В. Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В.В. Соч.: В 2-х тт. М., 1990. Т.1: Религия и культура. С.563.
- 43 Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. С.49.
- 44 Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. № 1. С.117-118.
- 45 Лосев А.Ф. Об отце Павле Флоренском // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С.459.
- 46 Куклярский Ф. Философия индивидуализма. С.76.
- 47 Гейфдинг Г. Философия религии. СПб., 1903. С.317-355.
- 48 Гарнак А. Сущность христианства. СПб., 1907. С.164.
- 49 Там же.
- 50 Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. XVII. С.134.
- 51 Там же. С.122.
- 52 Там же. С.143.
- 53 Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С.65.
- 54 Флоренский П.А. Homo faber // Символ. Париж, 1991. № 28. С.128.
- 55 Изумен Вениамин (Новик). О православном миропонимании // Вопр. философии. 1991. № 4. С.138.
- 56 Зеньковский В.В. История русской философии. М., 1991. Т.1. Ч.2. С.241.
- 57 Прот. Игорь Экономцев. Исихазм и восточноевропейское возрождение // Богословские труды. 1989. Сб. XXIX. С. 62.
- 58 Марков Б.В. Психосемиотические структуры философского дискурса // Язык и текст: онтология и рефлексия. СПб., 1992. С.48.



### ИГОРЬ ЯКОВЛЕВИЧ ФРОЯНОВ



Сын офицера, пострадавшего во время репрессий 30-х гг. И.Я.Фроянов, после службы в Советской Армии окончил Ставропольский педагогический институт и поступил в аспирантуру Ленинградского университета,

И.Я.Фроянов принадлежит к третьему поколению русских историков, сформировавшихся в годы советской власти. Его научная деятельность началась под руководством выдающегося ученого В.В.Мавродина.

Для первого поколения русских советских историков (20 — начало 30-х гг.) было характерно почти безраздельное господство идеологической схемы «школы Покровского» с ее национальным нигилизмом и вульгарной социологией. Это было время интенсивного разрушения историографической традиции в тщетной попытке отказаться от прошлого.

Второе поколение (конец 30-х — 50-е гг.) можно назвать поколением восстановителей русской исторической науки в рамках марксистской методологии. Это время крупных успехов во многих областях исторического знания. Русскую историческую науку удалось спасти.

Перед третьим поколением, начавшим формироваться в 60-х — 70-х гг., стоят принципиально новые задачи. Необходимо развивать позитивные исследования русского исторического прошлого. По существу это означает возвращение к лучшим традициям петербургской исторической школы

предреволюционного периода с ее стремлением, выражаясь словами А.Е. Преснякова, «восстановить права источника и факта». Применительно к древнейшему периоду истории России эту задачу и поставил перед собой И.Я.Фроянов.

Уже в кандидатской диссертации молодого ученого проявились, ставшие впоследствии характерными, черты его исследовательской манеры: непредвзятое отношение к источникам и их интерпретации. Важной особенностью научного творчества И.Я.Фроянова является существенное расширение спектра источников, привлекаемых к исследованию проблем истории Древней Руси. Кроме традиционных письменных источников он обращается к материалам этнографии, истории первобытного общества и фольклора. В ряде случаев это позволяет достигнуть новых и значительных результатов.

В историографическом плане научную деятельность И.Я.Фроянова можно интерпретировать двояко. С одной стороны (и это прежде всего бросается в глаза) он решительно порывает с некоторыми важными чертами русской исторической науки советского периода (абсолютизация классовых борьбы и одностороннее примитивное представление о государстве как орудии классового господства и угнетения). Но именно этим он восстанавливает и продолжает историографическую традицию русской науки.

Цикл монографий И.Я.Фроянова отражает новую концепцию истории средневековой России, в частности — начала русской государственности. Ее характерные черты — не классовая борьба на взаимное уничтожение, а общинный строй, проявляющийся в сотрудничестве князя с вечем в городских волостях — княжениях. Русскому Средневековью чуждо противопоставление «общества» «государству». Государство на Руси, спасшее страну от ига завоевателей и возродившее Великую Россию — это и есть русское общество, политическая организация всего народа, а не только «господствующего класса».

Взяв из марксистской исторической методологии ее наиболее ценные компоненты, И.Я.Фроянов в изучении русского исторического процесса (как и его предшественник А.И.Неусыхин в изучении средневековой Европы) не сковывает свою мысль омертвелыми догмами, а наполняет учение о формах реальным историческим содержанием. Именно в разработке нового представления о средневековой русской государственности, о первых веках истории нашей страны главная заслуга И.Я.Фроянова, достойного продолжателя традиций Петербургской исторической школы.

Возглавляя в течение ряда лет кафедру истории России Санкт-Петербургского университета, Игорь Яковлевич сумел создать школу молодых исследователей, разделяющих и развивающих его научную концепцию.

Мы, его друзья и товарищи по службе русской науке и высшему образованию, сердечно поздравляем юбиляра и желаем ему здоровья и новых успехов в служении нашему Отечеству на избранной им трудной, но почетной стезе.

Нашему коллеге, доценту кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского университета 14 сентября 1996 года исполняется 60 лет. Его многочисленные труды давно приобрели общероссийскую известность. Желаем Александру Александрович Ермичеву доброго здоровья и творческих успехов.

Поздравляем!

Редакция "Вече"



А. А. Ермичев

## **ГЛАВНАЯ ОСОБЕННОСТЬ РУССКОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ\***

Приступая к чтению курса, не могу не высказаться о своем понимании философии вообще, ее предмета и задач. По недостатку времени, сказанное мною будет не доказательным, а утвердительным. Но определить общие рамки, в которых будет излагаться история русской мысли как история философии все же необходимо.

Говоря о философии, каждый из нас имеет в виду некое конкретное ее проявление, допустим, В.С.Соловьева. Однако легко понять, что вносимая им новизна является результатом диало-

\* Вступительная лекция к курсу «История русской философии».

га В.С.Соловьева с предшественниками и современниками. Мы также знаем, что любая новизна будет оспорена, а то и просто отодвинута на периферию философского интереса и ее прежнее первое место будет занято другой новизной. Утвердимся в мысли, что в истории философии главным является не результат, а движение к нему, осуществляемое в форме диалога. Платон, Фихте, Бердяев и иные важны для философии как моменты ее движения, и только потом — как результаты. История философии — это многоголосица суждений относительно чего-то главного, того, что задает ей целостность некоего драматического действия.

Что же является предметом философии? О чем спорят философы и почему эти споры никак не завершатся? Они спорят о том, что там, за горизонтом видимого и понятого. Они толкуют о природе метафизической реальности, той, что лежит за границами наличного бытия, но в отношении к наличному бытию выступает в качестве его первооснования, первоосущности, первопринципа. Философия никогда не довольствуется наличным знанием, вновь и вновь задавая вопросы... «Там, за горизонтом» и является собственно предметом философии? Философия ищет Абсолют, первооснование первооснований бытия и познания. Философия всегда метафизика. Она всегда — желание бесконечного и прорыв в бесконечное, осмысление и оценка границы между конечным и бесконечным, относительным и абсолютным, частью и целым, бытием и существованием и т.д.

Но кому нужно это печальное, если не смешное, шествие за синей птицей философии? — спросите вы. Неужели тысячелетний опыт не убеждает нас в безнадежности этого предприятия? Но не удивительно ли постоянство упорного стремления к философствованию? — задам я встречный. Быть может, не нужно искать последнюю истину, но что делать, если люди не могут не желать её? От философии, как от смерти, невозможно уйти. Философствовать и быть человеком — одно и то же. Философия составляет натуру человека, о чем большинство людей и не подозревает. Но как только человек задается вопросом о том, что там, за видимым, как только он спрашивает о тайне — он становится философом, будь то ученик первого класса, приступивший к освоению арифметических действий, студент исторического факультета, стремящийся понять причину народных волнений, рабочий, разыскивающий причину неисправности в работе машины и так далее.

Философия укоренена в нашей жизни вопросительной обращенностью к ней. В известном смысле можно говорить о философии как о самопознающем бытии. Философия бытийственна. Она самопознание и самоосмысление бытия, осуществляемое им при помощи и посредстве человека как своей неотъемлемой части. И человек идет к неизвестному, гонимый не праздным любопытством; он ищет Абсолют, то, что имеет бытие в себе самом, что вечно, непросто, совершенно и бесконечно. В неизвестном человек ищет того, что прочно, надежно, самодостаточно — он ищет Дом. В познании человек обретает надежду и надежда движет его к познанию. Человек стремится к Абсолюту всем своим существом, всей своей духовно-душевно-разумной натурой, хотя, конечно, каждым из нас это движение осуществляется весьма нецелостно, преимущественным действием одной какой-либо способности, больше развитой у него, нежели другие. Более того. Целостность стремления к Абсолюту совершается в мозаике результатов самых различных сфер человеческой духовно-душевно-разумной деятельности — в религии, морали, искусстве, праве, науке и т.п. и каждая из них улавливает лишь отдельные отблески Абсолюта.

Итак, понятно, что говоря о философии, прежде всего мы имеем в виду объективный процесс движения человеческого духа к Абсолюту, процесс, совершаемый всей совокупностью человеческих сил. Субъективным выражением этого объективного процесса будет мировоззрение, в котором человек ставит себя под знак Абсолюта, соотнося с ним свою единичность и конечность. Мировоззрение — это поскостороннее обнаружение объективного процесса философии, им одухотворяется наша жизнь. Таков другой аспект существования философии, другое ее понимание.

Имеется еще один аспект, быть может, самый важный для понимания содержания философии. Он обнаруживается, когда мы сознательно ставим вопрос о природе нашей вопросительной обращенности к миру, пытаемся понять ее природу и формы ее обнаружения и предложить свой ответ в систематической форме. Только теперь мы становимся философами по преимуществу. Собственно философия, понимание ее, предложенное в этом, более узком, чем представленные выше, аспекте есть осознанная попытка понимания того, как возможно вопросительное отношение человека к миру и каковы возможные ответы на подобные вопросы. В ней осознается и систематизи-

руется метафизическая страсть человека к Абсолюту. Своего высшего выражения такое осознание принимает в области профессионального занятия философией.

Профессионализация философского занятия — следствие разделения труда, дифференциации сфер культуры: «отвлеченная мысль осуществляется в цехе» (А.И.Герцен). Профессионализация является результатом длительного процесса развития культуры в обществе в целом, и далеко не все народы достигли такой дифференциации самостоятельно, без помощи и без оглядки на другие народы. Говоря о профессионализме, я имею в виду не только род специализированной работы, ученые звания и должности, а, прежде всего, высокое качество критико-исследовательских занятий философской проблематикой. Он предполагает, во-первых, широкую образованность, начитанность и эрудицию, достигаемые при регулярном и многолетнем образовании. Во-вторых, профессионализм означает также владение логикой, механизмом философствования, методом и приемом мышления. В-третьих, профессионализм рационалистичен, систематичен и критичен, т.к. философ, педагог обязан предлагать свои воззрения в общезначимой форме.

Конечно, при определенных условиях в профессионализме возникает опасность консерватизма мысли, формализма и схематизма в оценке движения к Абсолюту, потери чувствительности к неясному, неопределившемуся в исканиях, что более улавливается в мировоззрении. Но и отсутствие профессионализма, который в самой полной мере выражает критическое, целостное и систематическое понимание Абсолюта, пагубно для философии-мировоззрения. В этом случае ей угрожают две опасности: растворение в иных областях общественного сознания и дилетантизм. В первом случае философия подменяется общественной мыслью, национальной идеологией. Собственно философия остается где-то в стороне. Во втором случае, при дилетантском к ней подходе, она превращается в забаву. «Тут никто не женируется! Предметы все знакомые — ум, разум, идея и проч. У всякого есть палата ума разума и не одна, а много идей» (А.И.Герцен).

Наверное, имеется какая-то мера в отношениях философии-мировоззрения и философии как профессионального знания и, видимо, ее невозможно предугадать. Она задается жизнью культуры. Но когда эта мера достигается, то общество делает рывок в познании Абсолютного. Я сказал бы даже так:

такой рывок налицо, там требуемая мера была найдена.

В этом отношении эвристически интересен спор между двумя замечательными русскими философами — В.Ф.Эрном и С.Л.Франком, состоявшийся в 1910 году на страницах журнала «Русская мысль». Спор касался вопроса о принципе, конституирующем философию. Не рассматривая всего содержания спора, отметим только вывод, к которому приходит С.Л.Франк. Он таков: во-первых, философ различает «чисто рационалистическое познание, которое руководствуется исключительно логическими безличными критериями и познание мистически интуитивное, которое сознает свой источник как реальную божественную силу и себя самого как живое общение с Богом». Во-вторых, он находит, что эти два начала познания исторически и национально распределены; это значит, что в определенных исторических условиях жизни того или иного народа преимущественное выражение получает одно из этих начал. Можно, к примеру, в определенной степени согласиться с тем, что в России преимущественное развитие и выражение получило познание мистически-интуитивное, а в Западной Европе — чисто рационалистическое. Но это не значит отсутствия ни в России, ни в Европе иных, помимо господствующих в этих культурно-исторических регионах начал. В каждом из них народы нашли свою меру.

С определенной долей адекватности диалог В.Ф.Эрна и С.Л.Франка можно интерпретировать как спор о соотношении философии как мировоззрения и как профессионального занятия, систематизирующего (рационализирующего) мировоззрение.

Наконец, последнее. Философия закрепляет себя в слове. Пока слово философа не прочитано, не услышано, философия молчит и это равнозначно ее отсутствию. подобно тому как невозможно говорить о живописи без зрителя (в таком случае мы имеем дело с холстом и нанесенными на нем красками), без читателя не существует философии. Она есть, имеется, живет лишь когда кто-то приник к ней чутким своим слухом, включился в спор, диалог. По-настоящему философия живет в тебе, актуализируясь до оригинальной идеи, если, конечно, у тебя имеется особый склад ума. Момент личностного усвоения философии более чем важен. Речь идет не просто о философской образованности кого-либо из нас, а о том, чтобы мы прониклись философией, сделали философским сам состав всего нашего познавательного и оценочного отношения к миру. Фило-

лись философией, сделали философским сам состав всего нашего познавательного и оценочного отношения к миру. Философия есть всеобщее и личное дело. История философии, философия существуют и вне тебя; но жить она начинается только в конкретной личности — в Канте или в тебе.

## II

Радикальным основание всему, что говорится о специфике русской философии, является простой факт, что Россия была особенной частью европейского социально-экономического и культурного пространства. К семье европейских народов она присоединилась, приняв христианство. Разгром ее татаро-монгольскими ордами и последующее трехсотлетнее иго, создали нетипичную для Европы социальную и политическую организацию общественной жизни. Православие закрепляло эти различия. Имевшая возможность развиваться как особый мир, страна попала в поле притяжения капиталистического развития Западной Европы, став страной второго эшелона капитализма. Однако Россия надолго задержалась в маргинальном состоянии; освобождаясь от феодализма и вращая в капитализм, она не смогла вполне пересечь условную черту, отделяющую одно качество общественной жизни от другого. Можно легко представить себе последствия такого порядка вещей. В таком обществе социальные противоречия сдерживались насильственно, даже консервировались самодержавием, чем стимулировалось неумеренное революционное брожение в интеллигенции и народе. А культурные последствия были еще более значительны и печальны. Достаточно упомянуть, что очень поздно, в конце XVIII века, стала складываться регулярная система народного образования, что первый русский университет был открыт лишь в 1765 г., а прочие, немногие, были основаны только в XIX веке, что существовали невероятные культурные контрасты между условиями в России и что русская культура становится вполне светской лишь в первые тридцать — сорок лет XIX века. В силу этих обстоятельств в области культуры Россия была обречена на то, чтобы соразмерять себя с Европой, соотносить свои ценности с европейскими, даже когда она утверждала свою самобытность. Последнее хочу пояснить: отношение русского к Европе было двойственным. Он видел в Европе свое второе отечество и тогда же делал ее объектом



ционные потенции европейского социума. Критика Европы требовала своего позитивного восполнения; его негде было найти, как в своей собственной истории, в «не-Европе» — в России. Этой «не-Европой» оказались патриархальные христианские структуры сознания и структуры народного быта.

Но, признав специфику русской социальной и культурной истории, мы будем обязаны также признать особенности русского философского развития. Этой главной особенностью русской философии, растворенной в русской жизни и в русской культуре, следует признать особенный «процент» присутствия в ней профессионализма в том смысле, который был пояснен выше. Если философия как объективный процесс изначально присуща жизни русских, как и любому другому народу, то философия в единстве второго и третьего аспектов ее значения складывается у русских под мощным воздействием европейской жизни, воздействием, которое русские всегда признавали, хотя и неоднозначно оценивали. В таком случае главным фактором русской истории философии оказалось чрезвычайно позднее — только в последней трети XIX века — становление русской философии как специального, законом и обществом признанного, института культуры. На то были свои причины.

Как уже сказано, набор социально-культурных факторов, которые сойдясь в одно, порождают философию как специальное осмысление мировоззренческих вопросов, видимо, определить невозможно, но, вне всякого сомнения, он должен быть, хотя и различным для разных стран и народов. В самом общем виде эти факторы сводятся к определенному качеству образованности общества (включая сюда и науку), большей или меньшей однородности его и, наконец, известному уровню политических и гражданских свобод, что в совокупности делает общество не только толерантным к свободной критической философской мысли, но и нуждающимся в ней.

Не имея возможности рассматривать эти условия в подобающей полноте, рискну сделать некоторые замечания о субъекте русской философии и об отношении к ней государства, что имеет прямую связь с вопросом об особенностях ее развития.

Философия Западной Европы в том виде, как она предстала умственному взору России во второй половине XVIII века, была продуктом многовекового социально-культурного развития, в котором философия как научное знание была столь же цени-

котором философия как научное знание была столь же ценным и необходимым занятием, как и развитие образованности и науки в целом. Вместе с наукой философия была предметом забот общества и государства. В атмосфере гражданских и политических свобод свобода философского вопрошания уважалась так же, как и любая другая свобода. Развитие Европы шло еще и так, что между правящими классами и невежественными низами существовала градация социальных и культурных переходов, сделавших возможные контрасты общественно-безопасными.

Не то было в России. Русские, постоянно обнаружившие свою любовь к свободе, внешней свободы — упорядоченного общественного устройства, при котором мог бы возникнуть институт философии, подобный европейскому, не имели. Они только шли к такому устройству долгими годами бунтов, восстаний и революций. Свобода философии не вмещалась в тесноту социальной несвободы. Этим и объясняется желание русской интеллигенции утилизировать философию для целей социально-политического освобождения, а с другой стороны — желание государства избавиться от опасной подрывательницы устоев, подозрительность к которой со стороны государства, карательные меры против нее, постоянно возобновлялись на всем протяжении русской истории.

Творцом отечественной философии выступает интеллигенция. Первоначально рожденная духом петровских времен как социальная прослойка, призванная обслуживать государственное, образовательное и техническое обустройство, она, начиная с 60-х годов XVIII века, становится носительницей светского европеизированного знания, соперничая с государством по влиянию на общественную жизнь. В сороковые годы XIX века, русская интеллигенция, до этого выступавшая неким культурным и социальным целым, разделяется по своим социально-политическим симпатиям на революционную, либерально-реформистскую и консервативно-охранительную. С известной степенью точности можно было бы говорить, что история русского философствования это и есть отражение истории нашей интеллигенции. Вопросы социального характера, ставшие для русской интеллигенции первостепенными, вынудили ее предпочесть «интеллигентскую правду» «философской истине», определили социально-утилитарный подход к философии. «Отщепенство» интеллигенции от государства, ее оторванность от

народа, от «почвы», оппозиционность наличному порядку вещей стимулировало мировоззренческие размышления (известное дело, цветы духовности хорошо произрастают на усуренной кровью земле), но неблагоприятно сказываются на умении и желании быть рационально-систематичным.

А каким было отношение государства к философии? Упомянем ради объективности, что первый опыт внедрения профессиональной философии на родную почву был предпринят в 1724 г., когда она была включена в необходимое число научных и учебных дисциплин, образованной Петром I Академией наук. К сожалению, общественно-культурные последствия этого события были весьма скромны и не удивительно, что многие историки начинают русскую философию с открытия Московского университета в 1755 году. В стенах его наметилась стабильность преподавания этой дисциплины, а вместе и мнение о ее самостоятельности, научной и мировоззренческой важности. Это не могло не пробуждать интереса к философии. Однако все это не сопровождалось свободой философского исследования. Существовали всякого рода ограничения относительно содержания читаемых курсов: преподаватель пуще страха смертного должен был бояться возвысить свободный разум. Напомню о репрессиях, обрушившихся на Казанский, Московский и Санкт-Петербургский университеты в 20-х годах XIX века. Напомню также и 1850 год, когда князь П. А. Ширинский-Шихматов, назначенный тогда министром просвещения, заявил, что «польза философии не доказана, а вред от нее возможен». В соответствии с этим чиновным мнением преподавание философских дисциплин в светских учебных заведениях было ограничено логикой и психологией, а чтение их было поручено законоучителям и студенты смеялись, что их заставляют слушать курсы «божественной логики».

К лучшему положение изменилось после 1863 г., когда согласно с новым университетским уставом кафедры философии были воссозданы и обрели подобающее место в университетском образовании. Установилась стройная система подготовки специалистов-философов, включавшая в себя командирование будущего профессора за границу. Возникали общественные инициативы в области философского образования. В 1885 г. при Московском университете создается Психологическое общество, имевшее целью развитие философии и философское просвещение русского общества.

В восьмидесятые годы XIX века в России возникает специальная философская периодика: с 1885 г. в Киеве стараниями А.А.Козлова стал выходить «Философский трехмесячник», а в 1889 г. в Москве появился самый лучший русский философский журнал «Вопросы философии и психологии».

Нужно упомянуть о длительности философского профессионализма в русских Духовных академиях. В.В.Зеньковский довольно высоко оценивает их роль в русской философии. Так, в частности, он находит, что в XVIII веке основное значение в развитии философской культуры в высшей школе принадлежало Киевской и Московской Духовным академиям и что в XIX веке в них начинаются «творческие философские движения».<sup>1</sup>

Революционные события 1917—1922 гг. резко отрицательно сказались на русской философии. Речь идет не только о гибели, вымирании работников умственного труда, но о том, что новый режим был принципиально антифилософичен. Утверждение марксистской философии в качестве государственной, объявление работ Маркса, Энгельса и Ленина истинами в последней инстанции сразу же уничтожили основную предпосылку нормального философствования — диалогичность, что в конце концов, привело к сложным процессам вымывания философичности из самого марксизма, к превращению его в чистую идеологию.

Таковы непосредственные обстоятельства существования русской философии. *Отсутствие философии как автономной сферы культуры* (в высшем своем выражении — профессиональной философии) *вытесняло философскую проблематику в иные сферы ее, заставляло говорить философию на несвойственном ей языке. Философия оставалась скорее философствованием*, разлившемся как весеннее половодье — безбрежно, местами глубоко, местами — мелко.

Этот факт выражал собою пагубный недостаток рационального начала в русской жизни, или, как говаривал Н.А.Бердяев, отсутствие в русском менталитете «мужественного, рыцарского» начала, незнание русскими «меры», «середины», той константы, что образует благоустроенную жизнь, о которой вздыхали многие русские мыслители.

Отсутствие такого критико-рационального начала определенным образом сказалось и на исторических судьбах «соборности», «коммунитаризма», как одной из главных характеристик русского сознания в целом. История ступшевала личностный

аспект этого содержания, сдвинула на дальние планы, выдвинув на первое место идею общности, не проработанную критическим сознанием личности.

Нет, не природная предрасположенность к мистицизму или скептицизму исключила «возможность настоящей философии» у русских, как думал В.С.Соловьев, а другое — их особенная социальная и культурная история. Опять же, выражаясь словами В.С.Соловьева, философия как «безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума» требует для своего развития не просто определенных культурных и образовательных условий, но и существования последних в условиях гражданских и политических свобод.

Теперь понятно, что цель обращения русских к европейским философиям была, так сказать, служебной. Европейские философии не были для русских самодостаточными ценностями, а выступали в качестве своеобразного цемента, теоретически скреплявшего их собственное мировоззрение.

### III

В историографии сложилась странная традиция отделения «философии в России» от «русской философии». Предпринимающие такую селекцию, руководствуются соображениями об особенном русском духе, нашедшем адекватное выражение в некоей совокупности имен и тем. Что касается «философии в России», то она-де имеет не специально русское, а некое заимованное, иноземное происхождение. Против этого можно возразить дважды. Во-первых, очевидно, что основанием для разделения «русской философии» и «философии в России» служит неявно выражаемое убеждение, будто философия непосредственно выражает «душу народа», «народный дух». Между тем, это верно лишь в отношении к мировоззрению. Что касается собственно философии, которая ставит и решает проблему гносеологического и ценностного оправдания мировоззренческих вопросов, то видеть ее генезис непосредственно в психологии народа протото неверно. Собственно философия произрастает не на народном духе, а на верхнем слое культуры. Во-вторых, касаясь содержания «философии в России» нужно заметить, что все воспринятое, заимствованное, воспроизводимое, русскими воспринималось и воспроизводилось по-русски, русским умом, им трансформировано, превращено в явление русского духа.

Понятно, что не усваивать более разработанные системы, предлагаемые Западом, было бы просто глупо, несообразно с жизнью. Напротив, русских унизило бы не заимствование, а глухота к чужому, настаивание на никчемности его. Это превратило бы русских в инородцев на планете Земля. Заимствование в области культуры вообще, в философии в частности — это естественный, нормальный закон развития единого человечества и Россия не может быть исключением из его действия. Наш замечательный профессор А.И.Введенский говорил по этому случаю: «...Так оно и должно быть: большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа... Надо обращать внимание не на то, что она (русская философия — А.Е.) заимствованная, а на то, как давно произошло заимствование, при каких условиях оно совершилось и распространилось и что именно успела сделать у нас философия при этих условиях»<sup>2</sup>. *Русскую философию нужно рассматривать во всей полноте исторически сложившегося в ней содержания, образованного сложным переплетением мотивов европейской (значит по преимуществу, систематической профессиональной) философии и русского философствования — мировоззрения, нашедшего себе выражение в литературе и знаменуемого именами Пушкина, Достоевского, Толстого.*

В качестве внутренней формы этого образования выступает непреложный факт количественной и качественной диспропорции между русским мировоззрением (философствованием) и собственно теоретическим его содержанием. В таком дуализме имеется нечто неладное, неправильное, свидетельствующее о разладе в самой русской действительности, в среде обитания русской мысли. Имманентная история русской философии характеризуется либо параллелизмом существования этих двух содержаний, либо частичным совпадением, либо, наконец, их сближением, имеющем целью гармонизировать желаемое единство. В самом деле, если «Платон мне друг, но истина дороже», то значит ли это, что во имя истины я должен отказаться от друга? И — если должен, то правда ли, что предлагаемое является истиной? Русская история философии — это история поиска истины как справедливости, справедливой истины, иначе говоря, правды, о которой писал Н.К.Михайловский.

Сближение русского философствования и профессиональной философии в России происходило как раз в этой устремленнос-

ти русского сознания. Сразу же напомним о наблюдении другого замечательного мыслителя — С.Л.Франка, который, говоря о русской правде, как единстве теоретической истины и нравственной правоты, находит, что и немецкое «*richtig*» и английское «*right*» имеют примерно такой же теоретический и нравственно-практический смысл.

#### IV

Итак, можно говорить о двух — внешнем и внутреннем — поясах содержания русской философии: она выступает в виде национальной идеологии или русского мировоззрения, но также в виде рефлексии над мировоззрением или теоретической философией. Соответственно: мы могли бы говорить о русских мыслителях и отдельно — о русских философах. Разумеется, различие между ними весьма условно, оно замеряемо даже не только наличием в их размышлениях рефлексирующего начала (что, конечно же, в большей или меньшей мере, присутствует у каждого), а хотя бы более или менее ясно выраженным стремлением к самоосмыслению продуманного и высказываемого.

Впрочем, интересен не столько вопрос о том, включать или нет в учебный курс русской истории философии Ф.М.Достоевского или В.В.Розанова (я-то думаю, что включать следует), сколько вопрос о начале русской философии, с которого она обозначила свое существование в том виде, в каком она предстает на последнем, совершенном и завершающем этапе — в XIX — первой половине XX века.

Тот, кто отождествляет философию с национально-общественной мыслью, не ограничивает ее мировоззрением, ведет это начало либо от профессиональной институализации философии, либо по отчетливости выявления в ней логико-гносеологической проблематики, либо связывает это начало со становлением национальной культуры.

Примером первого подхода является А.И.Введенский. Он называет четыре временные точки, с которых каждый раз вновь начинается русская философия — 1755 год, первые 10—15 лет XIX века, 60-е годы XIX века и, затем, современные ему годы. При этом каждое начало он увязывает с мерами правительства по профессионализации философских занятий.

Второй подход присущ историко-философским работам Г.Г.Шпета, С.Л.Франка, Б.В.Яковенко, акцентирующих внимание на выявлении в русской философии систематического логико-гносеологического начала.

Мне более симпатична третья позиция. Ее хорошо передал о. Г.Флоровский: «... Не вообще наступает время философствовать, но у определенного народа возникает определенная философия. Такому пробуждению всегда предшествует более или менее сложная историческая судьба, полный и долгий исторический опыт и искус, — теперь становится он предметом обдумывания и обсуждения. Начинается философская жизнь как новый модус или новая ступень народного существования». Это начало он относит на грань 20—30-х гг. XIX века. Другой авторитетный историк русской философии Д. Чижевский относит философское пробуждение в России к 40-м годам. Он тоже говорит о прорыве русского сознания сквозь непосредственность «русской традиции и западных нововведений». «... Вся действительность, — пишет он, — была поставлена под знак вопроса, стала проблематической, нуждающейся в оправдании. Это требовало прежде всего самостоятельного мышления, а не только чтения книг». Его позиция близка позиции В.В.Зеньковского, считавшего, что самостоятельная русская философия появляется тогда же, когда русское творчество начинает свой собственный путь с поэзией А.С.Пушкина. Правда, установившуюся философскую систему он относит ко второй половине XIX века и связывает этот процесс с именем В.С.Соловьева. Н.О.Лосский тоже считает, что в первой половине XIX века можно увидеть только «зародыши оригинального философствования у славянофилов, только намеченную программу для будущих работ. Лишь в последней четверти XIX века в России появляется великий философ с мировым именем — Вл.Соловьев»<sup>3</sup>.

Явление духа плохо подчиняется датам. Но совершенно определено: философия у русских — равно как у любого другого народа — начинается с появления некоей всеобщезначимой социально-культурной проблемы, для решения которой потребна философия, а не какая-либо иная форма духа. Для нас этой проблемой стала русскость, иными словами, проблема национальной самоидентификации. Отечественная война 1812 года, победоносное продвижение русских «варваров» к берегам Сены, а затем трагедия 14 декабря резко поставили вопрос об исторической индивидуальности России, и он стал решаться в фило-



софских формах, предложенных Европой. Любомудры (Шеллинг). Чаадаев (французские консерваторы и Шеллинг), славянофилы (Шеллинг и Гегель), западники (Гегель, а потом французские социалисты и Фейербах) закладывают философский фундамент самосознания России. Европейская философская мысль как более старшая и разработанная используется русскими для обоснования и осмысления собственных социально-культурных задач, постепенно прорастая в глубинах западничества и славянофильства как общественных явлений. Особенно большую роль в этом процессе сыграла самая философская из западноевропейских философий — немецкая. Она — писал И.В.Киреевский, «может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности...»<sup>4</sup>

В зависимости от принципа, посредством которого русские «встраивались» во всемирную историю, их философская мысль разделяется на светскую и религиозную, а последняя — с очевидным тяготением к конфессионализации христианства.

Русская философская мысль в том виде, как она становится в 20-25 лет между несчастьем 14 декабря 1825 года и наступлением «мрачного семилетия», была не плодом нечаянной встречи с европейской мыслью, а закономерным продуктом европеизации страны в целом. В этом смысле славянофилы и западники — это русские европейцы. Русское общество (а не только русское государство) вращалось в европейскую жизнь и органично принимало европейские формы мышления. *Настало время первого приступа русских к теоретической философии.*

Для понимания общего характера нашей мысли очень важна реакция русских учеников на западноевропейскую философию, взятую в ее высшем, гегелевском выражении. Она же была критической, вплоть до отказа от философии.

Славянофилов смущало то, что в европейской философии живая личность, индивидуальный носитель знания подменяется гносеологическим субъектом, а самое бытие выступало в ней в форме познавательных образов. Западники тоже говорили о вражде философско-европейского общего к личности (В.Г.Белинский), о несовпадении логического и исторического (А.И.Герцен), о смятении «свиногого имманентизма» Гегеля соображениями о роли, которую в истории играет география, антропология и т.п. (Т.Н.Грановская). В европейской философии

русских не устраивало то, что они именовали «отвлеченностью», то есть отдаленностью от конкретности живых личных и общественных процессов. Короче говоря, русских не устраивала нежизненность философии. Русские отвергли Гегеля во имя жизни — жизни в церкви (славянофилы) и жизни в социуме (западники). Взамен философии славянофилы предложили познание и жизнь в соборном сознании; западники — антифилософскую теорию реализма. Если философия не соответствует жизни, тем хуже для философии, — таков был вердикт времени. Это стимулировало антифилософские настроения у русских. Антифилософскими выпадами особенно отличились власти дум молодежи 60-х гг. XIX в. Н.А. Добролюбов и Д.И. Писарев. В этом им не уступал такой представитель славянофильствующей русской мысли как Н.Ф. Федоров, явно предпочитавший неученым ученым. В.С. Соловьев вместо философии предлагает особый род знания-жизни — теософию, в которой философия занимает почетное, но ограниченное место.

К сожалению, при этом совсем не был поставлен вопрос о том, доросла ли русская жизнь до философии, до теоретического исследования философствования — а ведь этот вопрос и является решающим. Однако и то следует сказать, что предпочитая жизнь философии и направляя свои усилия на переделку жизни, представители русской общественной мысли приближали ее к философии.

Таким был первый период сближения теоретической философии с русским мировоззрением, период, выпавший в основном на 30-е — 50-е годы XIX в.

*Второе сближение теоретической философии с русским мировоззрением начинается после реформ 60-х гг. XIX века.* Благодаря им преподавание философии прочно входит в университетские программы, и — что было наиболее важным — общество доросло до понимания философии как науки, необходимой для построения мировоззрения. Уже в 80-е годы о философии как науке — хотя и по-разному, но согласно, говорят русские кантианцы, гегельянцы, неолейбнищанцы, позитивисты, сторонники философии всеединства. Это общее мнение было выражено в цели, поставленной журналом «Вопросы философии и психологии». Ею же было «общее развитие человеческого сознания и воли», достигаемое «свободным и всесторонним теоретическим обсуждением основных вопросов жизни и знания», чтобы «построить цельное, чуждое логических противопо-

речий, учение о мире и жизни, способное удовлетворить не только требования ума, но и запросы сердца». <sup>5</sup> Богатая палитра философских направлений, глубокие возможности, хотя и начальные по степени разработанности проникновения в коренные философские проблемы, активное позитивное освоение теоретических вопросов западной мысли — все присутствует в русской жизни 80-90-х годов прошлого века.

Все же обстоятельства русской жизни сложились так, что с началом русского духовного ренессанса господствующее положение в общественном сознании стали занимать различные варианты ненаучной, «вероисповедной» философии. На этот раз она попала в подчинение не к науке, как это было в 60-е годы, а к религии.

*Третья попытка совмещения теоретической философии с мировоззрением должна была естественно выпасть на годы русского духовного ренессанса.* Большая заслуга в деле философской образованности русского общества принадлежит Санкт-Петербургскому университету, давшему русской культуре значительные имена кантианца А.И.Введенского и его ученика и идейного противника Н.О.Лосского.

Исходя из состава знания А.И.Введенский отрицал метафизику как науку, одновременно утверждая философию как теорию познания (логику) с «присоединением связанной с ней и основанной на почве добытых ею выводов системы научно-разработанного мировоззрения». Напротив, Н.О.Лосский, исходя из состава сознания, был уверен в возможности научной метафизики.

Движение к научной философии, наметившееся в России с 80-х годов и закрепившееся в интуитивизме Н.О.Лосского, получило мощную поддержку со стороны «неозападников» — ведущих авторов неокантианского и феноменологического журнала «Логос», выходявшего в России в 1910 — 1914 гг. Они находят настоящее положение русской философии печальным (она подчинена сиюминутным интересам жизни, в ней господствует «приватизм», т.е. не философская методология и т.п.). Но одновременно Б.В.Яковенко, Ф.А.Степун, С.И.Гессен, В.Э.-Сеземан декларировали глубокую веру в ее будущее, основанную на высокой оценке русской культуры. Свою задачу они видели в приобщении выраженных в ней оригинальных мотивов к общей культуре Запада». В философском решении этой задачи они думали начать собственную философскую тради-

цию — «либо ее у нас совершенно не будет, либо она будет безусловно русской». <sup>6</sup> Русская философия может быть только научной и в силу этого приобрести общечеловеческое значение, подобно тому, как греческая или немецкая философии равно принадлежат философии как таковой.

Общий интерес к европейской философии, подогреваемый активной пропагандистской работой «Логоса» принес свои плоды. Собственно гносеологическая тематика входит в сочинения «вероисповедных» философов; критицисты и феноменологи, в свою очередь, прониклись сознанием необходимости осваивать русскую тематику. На этом взаимопроникновении русских и европейских интересов порождается множество интереснейших явлений отечественной мысли — метафизика конкретного идеал-реализма Н.О. Лосского, учение о металогическом бытии С.Л. Франка, герменевтика Г.Г. Шпета и др. <sup>7</sup>

*Таким образом, в истории XIX века мы обнаруживаем три приступа к теоретическому осмыслению русского мировоззрения, выпадающие на 30 — 40-е годы XIX века, на 80-е и на начало XX века. Из мотивов, решений и вопросов, предложенных и рассмотренных в этих трех временных напряжениях складывается содержание собственно русской философии.*

## V

Философию как форму мышления Россия освоила менее чем за столетие. Теперь нужно обнаружить ее собственно *русское* содержание, то есть найти ее основной *тонос*, задаваемый структурой познавательного и практического отношения к миру. Понимая, что философия есть часть культуры, мы обращаем внимание на русское мировоззрение — это Материнское Лono нашей мысли для того, чтобы в самой структуре философско-теоретического отношения к миру увидеть отпечаток русского духа. Константные ценности народного мировоззрения — весьма трудная для анализа вещь. При их выделении невозможно миновать уже сделанные наработки, хотя выбор последних тоже имеет известную долю условности. Оговорив это, согласимся с той характеристикой русского духа, о которой с пренебрежением говорят «демократы» и с похвалой «патристы». *Ею является соборность* (то же — коллективизм). Формулировку этого качества русского сознания очень удачно предложил С.Л. Франк. Для русского мировоззрения, — говорит он, —

«последнее основание жизни духа и его сущности образуется «МЫ», а не «Я»... «МЫ» является органическим целым, т.е. таким единством, в котором его части тесно с ним связаны, им пронизаны; «МЫ» полностью присутствует в своих частях, как их внутренняя жизнь и сущность. Но «Я» в его свободе и своеобразии этим не отрицается. Только своеобразие и свобода «Я» образованы такой связью с целым, жизненность «Я» создается сверхиндивидуальной целостностью человечества». <sup>8</sup> Очевидно, что МЫ как наличность описывается либо социологически — и тогда МЫ выступает как «коллектив», расширяющий свой объем до «человечества»; либо в терминах метафизических как духовная первосущность МЫ-бытия, обнаруживаемая непосредственно, то есть интуитивно как самоощущение единства Я со своим неведомым еще основанием. Для человека естественен вопрос о смысле этого Первооснования, которое одновременно выступает и Первосмыслом.

В русской мысли не могло сложиться иного решения этого вопроса, чем оно имелось в истории мировой мысли — либо светское, ненаучное, либо религиозное.

В позитивистском марксизме, этом предельном выражении светского, научного подхода к Первоначалу, оно выступало в виде бессознательного порождающего вещества. Превращение этого Первоначала в мир истории и культуры, в которых действует смысл, выпадала на долю человека, который объективно данную реальность преобразовывал в субъективно изменяемую. Бытие становилось прогрессом человеческой свободы. Русский марксизм раскрывал историю как переход от вещества к сознанию, от неосознанной необходимости в состояние организованной свободы. В приближении к ней история раскрывает свой имманентный смысл и задача личности как раз состоит в том, чтобы быть единичной формой его проявления.

В религиозной философии этим Первоначалом-Первосмыслом был Творец и главной заботой русских религиозных философов было осмысление его отношения к миру и человеку. Вся философия русских светских богословов XIX — первой половины XX века занята главной проблемой — преодолением трансцендентности Бога и мира. С П.Я. Чаадаева к Н.В. Гоголя в ней складывается активистская позиция «социального христианства». Свое завершение историсофское выражение она получает в учении о Богочеловечестве у В.С. Соловьева, а русский духовный ренессанс, создавая «религиозную обществен-

ность», тем самым одействоряет ее. Преображение истории мыслилось в со-трудничестве Бога и каждого человека, а сама земная жизнь представляла огромным возводящимся храмом.

*Следовательно, говоря о первой характеристической особенности русского содержания философии, говоря об основном ее тоне, мы называем активизм, праксиологичность ее, оправдание примата жизни-действия над познанием.* Выражением активизма в сфере теории стали различные концепции, оправдывающие примат жизни над познанием; это и различные формы интуитивизма, и субъективный метод в социологии, и учение о практике как основе и цели познания и критерии истины, и известный онтологизм религиозной философии и учение об интенциональности сознания и т.п. В конечном счете, во всех этих концепциях и предложениях познание толкуется как выражение качества жизни человека.

*Другой содержательной особенностью теоретической русской мысли, вполне вытекающей из ее праксиологичности, является философский конкретизм, желание и стремление «философски понять и изобразить живой опыт».*<sup>9</sup> Подтверждение этому можно найти повсеместно — от жалоб на отвлеченность западноевропейской философии и желания ее преодоления в «философии жизни» до создания метафизики «конкретного идеал-реализма» у Н.О.Лосского, учения о конкретности истины у диалектиков, учении о смысле Г.Г.Шпета.

Легко понять, что эти особенности, обозначенные такими широкими мазками, не исключают русскую философию из западноевропейской, а делают ее частью, стороной общеевропейского философского движения. Просто мотивы праксеологии и конкретизма в русской мысли звучат, быть может, чаще чем в западноевропейской и оттого образуют с первого взгляда заметную «красную нить» в ее содержании.

Моя лекция подходит к концу.

История русской философии превосходно демонстрирует простой факт, что она — русская и европейская одновременно. Выделить из этого сплава какую-то одну составляющую невозможно, как невозможно отделить одну сторону листа бумаги от другой. Но если мы поднатужимся и все же попытаемся раззять неразъемное и выделим в русской философии стерильное теоретическое содержание, то и здесь нас постигнет неудача, так как это собственно философское содержание окажется русским настолько же, насколько немецким или итальянским.

Только и всего, что это теоретическое содержание, теоретическое начало пришло к нам несколько позже. Между тем, как раз на этом факте основано распространенное и для многих обидное мнение о якобы неоригинальности, несамостоятельности русской философии.

Давайте спокойно в этом разберемся. Давайте согласимся с тем, что в философии оригинальность всегда означает не абсолютную, а относительную новизну. Человечество, однажды напав на золотую жилу философии, впоследствии только разрабатывает ее, восхищаясь бесстрашием труда и ума первых золотоискателей. Еще раз обращусь к авторитетному мнению А.И.Введенского, писавшего так: «Даже сама греческая философия, если и обошлась без прямых заимствований, о чем трудно судить, во всяком случае была подготовлена и пробуждена перенесением с Востока разнообразных научных сведений. Путем же усвоения греческой философии, возобновившегося в эпоху Возрождения, постепенно, лишь в продолжении двух столетий, выработалась самостоятельная новая философия».<sup>10</sup>

Интересно, что когда Б.В.Яковенко осуждает русскую философию за неоригинальность, то он сравнивает ее с греческой и немецкой и, в меньшей мере, с итальянской и английской. И это показательно. Говоря об оригинальности, следует измерять ее высокой и непревзойденной мерой античной, итальянской (времени Возрождения), английской (XVII—XVIII веков), немецкой (XVIII—XIX веков) философии.

Что же касается оригинальности, раскрывшейся в рамках сложившейся меры философского мышления, то она является нормальным, повседневно действующим законом философской жизни и потому характерна и для «бедных, странных» русских, которые никак не могут выйти на столбовую дорогу «цивилизованных народов».

Любой профессионал с философским дарованием оставляет свой след в истории философии. Там, где философия ценится как род профессиональных занятий, где ею больше занимаются или там, где взрывные или взрывоопасные социально-культурные ситуации провоцируют к решению «проклятых вопросов» — там больше возможностей проявить свой философский талант. Речь, значит, идет не о неспособности какого-либо народа к философии, а о возможном выявлении философского дара, об историческом и культурном статусе страны в целом.

Случается ситуация, когда оригинальный мыслитель остае-

ся не востребовавшимся — известен пример датчанина Кьеркегора или поляка Цешковского. Приведу другой, более близкий нам, пример. В своих воспоминаниях — они были написаны в сороковых годах нашего века — Н.О.Лосский, как бы со стороны оценивая свой интуитивизм, писал: «Лет через пятьдесят, это (то есть его теория. — А.Е.) будет наиболее широко принятая теория знания. Хотя я первый разработал эту теорию всесторонне, именно в гносеологии, логике и психологии, она не будет связываться с моим именем, во-первых, потому, что мои соотечественники, русские, никогда не солидарны друг с другом и, во-вторых, потому, что западноевропейцы презрительно относятся к русским».<sup>11</sup>

Говоря о вкладе русских в мировую философию, хотелось бы отметить три простых и очевидных момента.

Момент первый. Сам по себе этот вклад просто-напросто недостаточно изучен и в этом, прежде всего, повинны мы сами. В двадцатые годы в Европу было депортировано свыше 50 философов, обладающих высочайшей профессиональной подготовкой и творческой самостоятельностью. Сказать о том, что они не оказали воздействия на развитие европейской мысли, это значит сказать неправду. Этой правды мы не знаем просто по нашей лени.

Момент второй. Бесспорно, что в XIX—XX веках русские предложили ряд учений и поныне сохраняющих свою ценность: концепция живого знания, теория культурно-исторических типов, конкретный идеал-реализм Н.О.Лосского, тектология А.А.Богданова, герменевтика Г.Г.Шпета, учение об объективации у Н.А.Бердяева, онтологизм С.Л.Франка и, быть может, многое другое.

И треть. Бесспорным также является воздействие великой русской литературы, русского философствования на мировую философскую мысль. Без нее облик современной западной философии (по крайней мере имея в виду первую половину XX века) был бы совсем другим.

Космос русской мысли имеет мировое значение — приходит время нам самим определять конкретные его параметры.

Если мы философы, то по необходимости мы будем продолжать задачу научного осмысления мировоззрения и — русского мировоззрения. Нынче Россия входит в новую социокультурную реальность, пока еще характеризующуюся негативно, как пост-коммунистическую. На наших глазах произошел какой-



то грандиозный обвал, по существу и последствиям не имеющий аналога в русской истории, разве что слегка сравнимый с событиями 1917 — 1922 годов. Русской философии, всегда чуткой к жизни, придется осмыслить эту реальность, которая раскрывается сегодня в экономической и политической свободе индивидуума. Такое осмысление складывается из нескольких аспектов.

Следует понять ценность индивидуальной свободы, соотнося ее с русской традицией коллективизма (коммюнитарности, соборности) и с опытом западноевропейской истории, о котором русские мыслители сказали много восторженных, а также и нелестных, но не всегда несправедливых слов.

Но для решения этой задачи и в процессе ее решения мы должны будем определяться и будем определяться в исходной позиции. Их же, в соответствии с мировой философской традицией может быть две. Одна ведет свое начало от Платона. Назовем ее позицией долженствования, идеалистической. Вторую, ведущую себя от Аристотеля, назовем позитивистической. Она идет от признания примата сущего, наличного.

Обращаясь к традициям русского мировоззрения мы видим, что оно было по преимуществу мировоззрением долженствования. Оно судило о мире с точки зрения должного, подчиняя должному даже природу — смерти не должно быть (Н.Ф.Федоров). Русская мысль — это поиск и формирование социального идеала. Она взывает социальной и космической гармонии, хочет очистить мир от царящего в нем зла, ищет Царства Небесного. И — так уж сложилось исторически — этот настрой влечет за собой некое неприемлемое последствие — утопизм, желание беспроблемного, бесконфликтного бытия. Будто Град Небесный может быть построен здесь, на земле, как только люди, восприняв идеи В.Соловьева, или Н.Чернышевского, согласятся на его устройство. Русские согласились на то устройство мира, которое было предложено марксизмом, воспринятом нами в качестве абсолютной истины, религиозного исповедания.

Мы можем определить в рамках философии сущего. Эта позиция грозит опасностью дефилософствования, потери предмета философии. Подстерегает и иная опасность, которую можно назвать деидеализацией общественной жизни, ее обездушиванием, о чем с тревогой и горечью говорили русские мыслители, грозя в будущем наступлением «всемирного мещанства»,

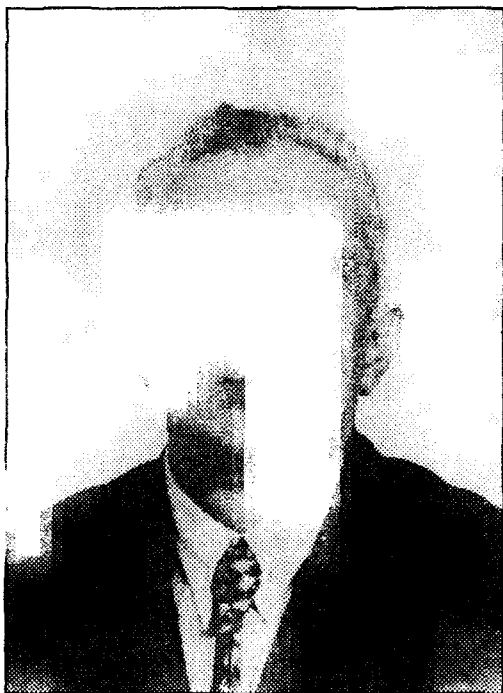
«Чингиз-хана с телеграфом» (А.И.Герцен). Но эта позиция, призывая озаботиться устройением жизни здесь, на земле, сулит немалые удобства, которыми уже располагают так называемые «цивилизованные» страны.

Для нас же цель, видимо, состоит в том, чтобы оставаться идеалистами, не впадая при этом в утопизм.

Так мы возвращаемся к интеллектуальной ситуации, сложившейся в России в начале XX века — к противостоянию идеализма и позитивизма, по-ту-стороннего и по-сю-стороннего мировоззрения. Сама жизнь требует восстановления прерванных традиций.

### Цитируемая литература

- 1 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т.1. Париж, 1989. С.114.
- 2 *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Сост.Б.Емельянов. Свердловск, 1991. С.27.
- 3 *Лосский Н.О.* Свообразие русской философии // Ступени. Философский журнал. 1992, № 1 (4). С.124.
- 4 *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984. С.272.
- 5 От редакции // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. I. С. IX.
- 6 Цит. по кн. «Русская философия. Конец XIX — начало XX века. Антология.» сост. А.А.Ермичев и Б.В.Емельянов. СПб., 1993. С.429-430.
- 7 О характере взаимодействия сторонников «Логоса» с представителями «вероисповедного» ренессанса см. ст. *С.И.Гессена* «Новейшая русская философия» (Преображение. Христианский религиозно-философский альманах. Вып. 2. СПб., 1993) и *Б.В.Яковенко* «Тридцать лет русской философии. 1900 — 1929. (Философские науки. 1991. № 10).
- 8 *Франк С.Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. № 5. С.91.
- 9 *Яковенко Б.В.* Тридцать лет русской философии. 1900 — 1929. // Философские науки. 1991. № 10. С.17.
- 10 *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С.27.
- 11 *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С.331.



Имя Петра Федоровича Чубова (1880—1947) еще не известно историкам русской философии. Врач, участник русско-японской и I мировой войн, он 40 лет своей жизни отдал философским исканиям. Их итогом стал большой труд, сберегавшийся в семейном архиве, «К вопросу о выработке миросозерцания». Это произведение было написано в 30—40 годы, в значительной своей части в блокадном Ленинграде, где его автор работал санитарным врачом.

Всю жизнь целью исканий П.Ф.Чубова была истина, к этому он призывает и своего читателя: «...каждый искренний, способный к размышлению читатель без всяких разъяснений, интуицией прекрасно понимает, что мы хотим сказать своим призывом — быть искренним и стремиться к истине. Что есть истина — на это нет ответа, но что значит желать ее,

стараться стать выше своих житейских интересов и привычных мнений, это хорошо понятно без дальнейших объяснений».

Найдя пути к истине для себя, П.Ф.Чубов попытался разработать программу, следуя которой каждый ищущий человек мог бы построить и свое собственное мировоззрение.

В своем труде П.Ф.Чубов не навязывает читателю материалистических или идеалистических взглядов (хотя и не скрывает своей приверженности к последним), он сопоставляет и анализирует разные точки зрения, намечая те пути, идя по которым ищущий может придти к собственному миропониманию.

Рассматривая широкий круг философских проблем, автор центральными признает теорию познания (гносеологию) и проблему этики. Разбирая эти главы философии, П.Ф.Чубов не страшась вступает в полемику с догмами большевистского диалектического материализма.

«У материалистов-диалектиков все сводится к полному отрицанию общих обязательных норм нравственности, к утверждению меняющейся морали в зависимости ее от изменения экономики и соотношения классов, и, наконец, к существованию у каждого класса своей, присущей ему этики. Этично все, что выгодно классу, борющемуся против своего антагониста, что по существу мало чем отличается от борьбы за существование классов, родов, видов животных между собой...»

Слова старого этического словаря «хорошо», «худо», «справедливость», «героизм», «не убий» и проч. — остаются, но их заполняют новым содержанием, удобным и выгодным для данного класса, или верне бы сказать — для вождя класса, дающих тон и направление действий масс, за ними следующих. Дисциплинированность, непримиримость — классовые добродетели, так же как считается нравственно допустимым убийство противника, отнятие у него собственности, если таковое кажется полезным в интересах класса».

Критика господствующей идеологии была тяжким «гносеологическим преступлением» (воспользуемся выражением В.Набокова) и, чтобы вступать в дискуссию с безраздельно властвовавшей тогда доктриной, необходимо было обладать большим личным мужеством, которое всю жизнь проявлял доктор П.Ф.Чубов.

В последнее время стало привычным считать, что свободная философская мысль ушла из России вместе с высланными в 1922 году философами, а инакомыслие вернулось лишь с появлением «Доктора Живаго». Обратимся, однако, к страницам книги П.Ф. Чубова...

И.А.Захаров

## О ВЫРАБОТКЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

В бурные, богатые переживаниями времена, когда происходят резкие переломы в ходе мировой истории, нельзя пренебрегать выработкой в себе сознательного отношения к борющимся между собой идеям, если не желаешь очутиться среди тех, кто пассивно воспринимают все, что внушается им извне.

Особенно нужно позаботиться об этом новому поколению, у которого еще так мало и опыта, и знаний, и жизнь которого вся впереди. Ему выпадает на долю принимать активное участие в создании новых форм жизни на грани сменяющихся эпох, а потому молодому поколению следует уметь сознательно подходить к окружающим нас явлениям, дабы выбрать из различных мнений наилучшее и более приближающееся к истине.

Что же означает сознательно относиться к окружающему? Это, прежде всего, — относиться к нему критически, с разбором, обдумывая и сравнивая те разнообразные явления и идеи, с которыми жизнь заставляет нас сталкиваться. К тому, чему нас учат, о чем рассказывает книга, можно отнестись двояко: или принимая все без рассуждений, на веру, как догмат, подобно тому, как принимает верующий религиозные утверждения, якобы полученные путем откровения, или же так, как указывалось выше, т.е. критически, путем размышления и спокойной объективной оценки различных спорящих между собой систем, учений и направлений. Если человек желает познавать что-либо с помощью разума, сознательно, то он не может, не теряя своего достоинства, брать на веру все, что ему преподносят, каким бы истинным преподносимое ему ни казалось. Особенно нужно быть осторожным и критически настроенным, когда нам говорят, что данное учение истинно, и вместе с тем запрещают знакомиться с другими не согласными с ним мнениями.

В данном случае не мешает помнить, что претензия какого-либо учения считать себя истинным, нетерпимо относясь ко всем другим, скорее смахивает на религиозный фанатизм, чем на научно построенную систему; ведь все научные системы рождаются, развиваются и крепнут лишь в свободном состязании с другими конкурирующими учениями.

История развития человеческого знания учит нас быть более скромным и осторожным, повествуя нам, как различные философские и научные системы, почитающие себя истинными, разрушаются, уступая место другим, выросшим на их развалинах; ведь что сегодня считалось истинным, завтра уже, хотя бы частично, может быть ложным. Абсолютная истина в научно-философском смысле слова подразумевает знание всего сущего и есть идеал, а потому мы можем говорить лишь о приближении к истине в той или иной степени — и только.

Итак, — нет в нашем распоряжении чего-то законченного, всеми признаваемого за истинное, а потому волей-неволей приходится самому выбирать из разных мнений то, что после зрелого размышления и справедливой оценки покажется нам более убедительным и для нас приемлемым.

Но вот, чтобы все это делать наилучше, чтобы приобрести ту критическую мысль, о которой говорилось раньше, нужно что-то предпринять и как-то к этому готовиться, сама же способность в готовом виде не сваливается ниоткуда к нашим ногам. Приобретений одних знаний, даже самых разносторонних и полных, для этого еще недостаточно, требуется ещё «нечто». Вот об этом «нечто» и будет говориться на всех последующих страницах.

Для того чтобы судить о чем-нибудь, делать выбор между несколькими разным мнениями, нужно иметь основания для суждения, найти те высоты, с которых можно было бы лучше рассмотреть то, что проходит перед нашими глазами. Иначе говоря, следует создавать собственные критерии для сортировки и критики рассматриваемых объектов, т.е. выработать основные суждения, которые могли бы лечь в основу производимых нами оценок. Но, мало того, необходимо, чтобы эти основные суждения сами еще были связаны между собою в какую-то систему суждений, иначе говоря, нужно, чтобы мы имели свое мирозерцание.

## I

Человек находится в непрестанном взаимодействии с так называемой средой, т.е. мертвой и живой природой и обществом себе подобных. То или иное направление и особенности этого взаимодействия определяются и обуславливаются, с точки зрения человеческой психики, тремя психологическими

моментами: темпераментом, характером и мирозерцанием. Два первых из них — темперамент и характер — не касаются близко содержания нашей книги, а потому не требуют от нас необходимости погружаться в дебри различных определений, относительно которых все еще не могут договориться представители различных научных направлений.

В данном случае нам нужно только в двух словах выделить специфические черты темперамента и характера, как особых психических состояний, с целью лишь ясно определить третью из перечисленных выше особенностей человеческой психики — мирозерцание. Ни один мало-мальски грамотный человек не в состоянии смешать темперамент с мирозерцанием, настолько резко отличаются между собою эти два понятия. Несмотря на все разнообразие определений темперамента, можно без труда подметить, что под этим термином везде понимается не какая-либо сущность психических состояний, а лишь темп, быстрота и интенсивность психических реакций, накладывающих как бы общий колорит на все переживания душевной жизни человека. В действительности, говоря о темпераменте, мы больше думаем о физиологическом субстрате нашей психики, чем о ней самой.

Что касается характера, то этот термин является более расплывчатым, неопределенным и вносящим порядочную путаницу в обиходную речь, где нередко можно заметить, как легко смешиваются понятия характера и мирозерцания. Но и здесь тоже — все многочисленные разнотонные формулы, пытающиеся определить содержание понятия “характера”, не лишают нас возможности установить нечто общее, подразумеваемое в большинстве из этих определений. Это общее очень хорошо и точно подмечено проф. Лазурским, который видит в характере совокупность психических особенностей человека, отличающихся известной элементарностью и относящихся к группе эмоциональных и волевых переживаний”. Вот именно элементарность и превалирование эмоционально-волевых состояний и является главной особенностью характера” вообще.

Из этих самых кратких замечаний, однако, можно усмотреть, что как темпераменту, так и характеру не присуща, как нечто для них специфическое, деятельность нашего высшего интеллекта (часто называемого разумом). Между тем для мирозерцания это как раз и является характерным. Мирозерцание и будет служить основной темой наших рассуждений, заполняющих последующие страницы.

## II

Из всего живущего только один человек обладает удивительным даром выработки своего мирозерцания. Лишь один он способен жить не только отдаваясь пассивно потокам жизни, но и проявляя свое самостоятельное “я” путем исключительной способности ставить себя как бы зрителем и наблюдателем по отношению к текущей перед ним жизни. Самый термин “мирозерцание” и его синонимы “миро-воззрение” и “миро-понимание” характеризуют это высшее проявление человеческого сознания как способность чувствовать себя субъектом, созерцающим и старающимся понять внешний мир, как находящийся перед ним объект. Толкаемый своей любознательностью, с одной стороны, с другой — вынуждаемый устанавливать те или иные взаимоотношения между собой и космосом, человек хочет познать внешний ему мир, найти способы управлять им в возможных для него пределах и определить для себя смысл и цель своего существования.

Для того чтобы всего этого достигнуть, ему и нужно то, что мы называем мирозерцанием, т. е. система общих понятий и суждений, определяющая представление, сложившееся у данного лица относительно сущности мира и смысла жизни.

Продукт мыслительной деятельности человека — мирозерцание — проявляет себя в процессе размышления над тем, что видит и что воспринимает человек от льющегося на него потока впечатлений.

Схема построения мирозерцания представляется такой: в основе его в виде фундамента лежат общие суждения, определяющие самые главные устои сущего и соединенные между собой логической цепью; от этих основных суждений, как от корня, ветвятся в известной последовательности тесно связанные между собою логической нитью другие суждения большего или меньшего калибра, замыкающиеся в систему, где все части неразрывно связаны друг с другом в нечто единое. По такому типу слагаются всякие мирозерцания, и худые и хорошие, и убогие и величественные.

Мирозерцание есть такая психическая особенность, которая присуща каждому без исключения душевно нормальному человеку в общежитийском смысле. Ни в коем случае нельзя считать, чтобы оно было привилегией только меньшинства, более сознательной интеллигентной части человечества, как это



по-видимому, понимается многими, считающими, что обладать миросозерцанием могут лишь имеющие особенную философскую складку ума. Подобное мнение мы считаем глубоко неверным и влекущим за собой целый ряд очень вредных, серьезных последствий. Нам кажется совершенно очевидным, что уже в представлении о психически здоровом, нормальном человеке входит, как обязательное, наличие у него миросозерцания, которое и определяет его психику как специфически "человеческую". Можно утверждать с большой уверенностью, что всякая общественная жизнь и ее развитие возможны только потому, что у всех членов этого общества имеется миросозерцание, т. е. определенная система понятий и суждений, которая там, где человек действует не по чисто эмоциональным побуждениям, а по рассуждению, руководит его поступками. Благодаря только миросозерцанию возможно с той или иной степенью вероятности предугадать, как человек поступит при данных обстоятельствах под влиянием обсуждения и размышления.

История духовной культуры человечества с большой убедительностью подтверждает основную нашу мысль. Ведь, в сущности говоря, вся эта культура представляется нам главным образом в виде бесконечного ряда все усложняющихся религиозных, философских и научных систем, чередующихся и сплетающихся между собою, которые и определяют духовную эволюцию людских обществ, начиная с самой ранней зари человеческой истории. Это вечное, неутомимое и непрерывающееся, стремление всего человечества в его целом к созданию подобного рода систем, которые и есть в действительности миросозерцание, и, наконец, исключительная важность этих систем для человеческого бытия имеют очевидно глубокие корни в самой сущности человеческой психики. Как те, кто создает эти системы, так и те массы, которые воспринимают их и следуют им, одинаково доказывают собою, что потребность иметь стойкое и систематизированное духовное ядро, называемое миросозерцанием, оказывается основным свойством природы человека. Дальнейшее изложение должно укрепить и подтвердить высказанное нами в такой категорической форме утверждение, так как только более подробный анализ понятия миросозерцания и определение его особенностей могут обосновать приведенные положения.

Отсутствие более точных и полных формулировок миросозерцания, чрезвычайная бедность литературы, затрагивающей

этот вопрос, и вообще трудность психологического анализа этого душевного состояния — все это вместе взятое не дает возможности привести немедленно каких-либо очевидных, ярко бьющих в глаза доводов, подтверждающих главную нашу мысль, что мирозозерцание является обязательным и главным признаком понятия “человек”.

В данном случае, чтобы найти себе поддержку в авторитетном имени, разделяющем такую же точку зрения, какой придерживаемся мы, и тем настроить читателя более благожелательно к такому суждению, уместно привести слова столь популярного, чуткого и остроумного мыслителя и психолога, как Джемс, который, со свойственной ему убедительностью и наглядностью стиля, выразил эту мысль следующими словами: “Есть люди, и я из числа их, которые думают, что самое важное, т. е. практически важное в человеке, — это его мировоззрение. Я думаю, что для хозяйки, имеющей в виду жильца, важно знать размер его доходов, но важнее знать его философию. Я думаю, что для полководца, собирающегося дать сражение неприятелю, важно знать численность его, но еще важнее для него знать философию неприятеля. И я думаю даже, что вопрос совсем не в том, оказывает ли мировоззрение влияние на окружающую человека среду, а в том, может ли, в конце концов, что-нибудь другое оказывать на нее влияние”.

### III

Итак, все мы, считающие себя нормальными людьми, имеем свое мирозозерцание; это пока будем считать решенным. Но далее возникает вопрос, какие же эти мирозозерцания, какова их оценка, удовлетворяют ли они своему назначению, много ли в них системы и порядка — этих основных качеств совершенного мирозозерцания?

Ответ на этот вопрос не вызывает никаких сомнений и колебаний — мирозозерцания подавляющего большинства людей несовершенны во всех отношениях.

В этом всякий желающий может убедиться без труда, лишь стоит повнимательней прислушаться к речам и присмотреться к действиям окружающих его людей, по возможности тех, которых он лучше знает. Пусть он послушает их, вооружившись наблюдательностью и способностью подмечать логические связи суждений, в то время когда наблюдаемые им люди в споре

стараятся переубедить друг друга или когда они колеблются при выборе более сложных решений, которые заставляют предпринимать различные перипетии нашей жизни.

В громадном большинстве случаев наблюдатель увидит, что в споре царят невозможный хаос идей, взаимное непонимание и перескоки мысли с одного предмета на другой по случайной связи, увидит, как смутная и неясная мысль, даже у образованного человека, сбивается на каждом шагу, вступая в противоречие сама с собою, приводя человека к выводам, дисгармонизирующим с истинной его духовной общностью.

При таких наблюдениях с большей очевидностью можно подметить главные недостатки нашего мирозерцания — это, во-первых, его мозаичность, когда отдельные куски его, может быть, каждый в отдельности и хорошо скроенный, приложены к другим таким же кускам с малым внутренним сродством и сшиты на живую нитку; во-вторых, чрезвычайная смутность общих базисных суждений, дающих основную окраску всему мирозерцанию в целом и каждой мелкой его частице в отдельности.

Не меньший материал для размышлений на эту тему о несовершенстве наших мирозерцаний дают наблюдения над собственным внутренним мирком, когда человек путем опыта и тренировки научится следить за течением своих мыслей и борьбой их за право занять поле его сознания. Но сейчас на этом останавливаться мы не будем, так как на ближайших страницах снова займемся, но уже в деталях, той же темой, не боясь даже повторений, ввиду ее исключительной важности. Здесь мы позволим себе сделать некоторые отступления и обратить внимание читателя на одну из главнейших причин, порождающих недостатки наших мирозерцаний, о которых упоминалось выше.

#### IV

Постепенно и медленно идет развитие мыслительных способностей человека от детской поры его жизни до полного духовного созревания.

Заполняющие сначала детское сознание образы и единичные представления, какими ребенок пользуется в своем обиходе, шаг за шагом заменяются и пополняются более общими представлениями, параллельно с которыми незаметно, из года в

год, нарастают высшие проявления интеллекта — понятия, делающиеся более общими и сложными к 18—20 годам жизни, когда человек считается вполне готовым для настоящего отвлеченного мышления.

Каким образом протекает этот таинственный процесс образования понятий в удивительной лаборатории нашей психики, нам неизвестно; всегда мы получаем их оттуда уже в готовом виде без всяких усилий с нашей стороны. Но следить за результатом этих скрытых от нас творческих процессов, подмечать, как через известный промежуток времени данные понятия уточняются и обогащаются содержанием, мы в известной степени можем путем самонаблюдения или же прослеживая ход развития другого человека.

Эти наблюдения мы можем производить благодаря тому, что внутренние неосозаемые психические состояния, именуемые понятиями, имеют свой внешний, если так можно выразиться, материальный знак, символ, называемый в общезнании “словом”, который мы слышим и читаем и который является уже настоящим объектом, удобным для наблюдений. Каждое понятие имеет свое слово и иерархия понятий соответствует в известной степени иерархии слов; оперируя последними нам кажется, что мы оперируем понятиями, иначе говоря, отвлеченно мыслим.

Слово как знак или символ остается единым и неизменным, совершенно независимым от изменения содержания и роста соответствующего ему понятия, — оно одно и то же в устах ребенка и в речах умудренного опытом старца, оно заносится с помощью одних и тех же букв и в тетрадь школьника, и в страницы гениального философского трактата. Какое же бесконечное множество разновидностей и оттенков данного понятия должно таиться под этим неизменным “словом”. Ряды веков, различные культуры, расовые особенности, неодинаковые способности и знания и т. д., и т. д. настолько изменяют содержание общего понятия у разных людей, что только с трудом можно уловить едва заметные признаки, объединяющие это разнообразие под покровом единого наименования.

Рост взаимоотношения между словом и понятием у каждого человека чрезвычайно сложен и весьма трудно поддается описанию, лишь с большей приблизительностью мы можем подметить некоторые закономерности в этих отношениях.

Прежде всего бросается в глаза, что слово в каждой индивидуальной жизни появляется на свет гораздо ранее, чем само понятие; его начинает лепетать ребенок, повторяя за окружающими сначала лишь как новую звуковую комбинацию, задолго до того, когда его развивающийся интеллект начнет осмысливать данный звуковой символ. Лишь с чрезвычайной постепенностью начинается процесс зарождения и созревания соответствующего понятия, ассоциированного с родившимся ранее его словом.

Процесс этот происходит у нас в подавляющем большинстве без участия нашей сознательной воли, произвольно. Никто из нас об этом процессе не думает и никогда не приучался заботиться об упорядочении наших понятий; никто не советовал и не учил нас от поры до времени проконтролировать, в каком порядке находятся отдельные составные части понятия, есть ли между ними необходимые связи, не прокрались ли туда непроходимые противоречия, и вообще установить степень полноты данного понятия.

Нам самим невдомек заниматься этим, у нас даже не является желания и сознания необходимости проделать этот пересмотр, настолько мы привыкли думать, что столь знакомые и старые для нас слова, сросшиеся с нами с детских лет, повторяемые нами ежедневно, вполне передают отвечающее им содержание. Нам в голову даже не хочет прийти дерзкая мысль — заподозрить их доброкачественность; и чем чаще мы упоминаем известные слова в разговорной речи и чем привычнее они сделались для нас, тем более они кажутся нам простыми, очевидными и понятными.

Здесь открываются причины того удивительного, курьезного и чреватога серьезными последствиями факта, что понятия, которые мы считаем в общежитии самыми простыми, одинаково понимаемыми всеми людьми, ясными настолько, что рассуждать о них — значит заниматься бесполезной тратой времени, как раз эти понятия и оказываются самыми трудными для понимания, сложными и спорными, до сих пор остающимися предметом исследований философских и научных трактатов. Пространство, время, действительность, бесконечность, причинность, природа, “я”, материя и бесчисленное множество других подобных общих понятий, с которыми мы сжились до полного панибратства, на самом деле являются для большинства из нас очень туманными терминами, без действитель-

ного понимания той глубокой сущности, которая скрывается под столь привычным для нашего слуха словом.

Как мы уже говорили выше, содержание понятий подбирается в течение нашего духовного развития, как правило, случайно, в полной зависимости от того, что дают нам окружающая среда, услышанное слово или прочитанная книга.

Некритический молодой ум, приемля без разбора все “впечатления бытия”, включает их где-то, в неведомой нам сфере, в состав понятий, получая одновременно ложное ощущение, что какое-то определенное знание им приобретено. Эта постоянная, присущая всем без исключения людям иллюзия позволяет нам со спокойной совестью всегда и везде, особенно в молодые самоуверенные годы, пользоваться своими общими понятиями как какими-то вполне известными определенными и самоочевидными величинами, не сознавая, по своей духовной слепоте, что эти понятия, мутные для нас самих, будучи переданы словами окружающим нас людям, оказываются для них уже совсем туманными и своеобразно по-иному понимаемыми.

Теперь можно себе представить, сколько неисчислимых последствий влечет за собою зловредная иллюзия, усыпляющая постоянно нашу осторожность в своих суждениях и нашу самокритику.

Находясь почти постоянно в состоянии самообмана благодаря гипнотизирующему влиянию “слов”, этих символов, прикрывающих собою смутно и поверхностно протекающее мышление, люди, обладая большим количеством общих понятий, невольно, не сознавая этого, обречены на сумеречное, поверхностное и ошибочное мышление.

Здесь мы позволим себе привести для иллюстрации вышеупомянутых соображений лишь один пример, который может дать представление о сумбуре и путанице, вносимых словами при привычном бесцеремонном с ними обращении.

Одним из особенно часто повторяющихся слов нужно считать слово “бог”.

Стоит лишь повнимательней прислушаться к бесконечным потокам речи, вызванным желанием защитить или принизить это понятие, как сразу же бросается в глаза то странное обстоятельство, что собеседники, вступая в сражение, пускают в дело все богатство аргументации, имеющееся у них в наличии, никогда или, вернее, почти никогда не подумают сначала сделать попытку по возможности яснее и точнее определить са-

мый предмет обсуждения и формулировать то содержание, которое они влагают в слово “бог”. Не говоря уже о беспорядочных домашних спорах, но даже на организованных программных диспутах участники их сразу же начинают с нападения или защиты, допуская заранее с общего молчаливого согласия, что слово “бог”, по поводу которого ведется состязание, всеми диспутирующими и слушателями мыслится одинаково.

Какой это разительный пример той всеобщей иллюзии, той гипнотизирующей силы привычных слов, о которой мы говорили несколькими строками выше. В действительности ведь нет ничего более трудного для понимания, чем слово “бог”, представляющее собой самое сложное и отвлеченное понятие, лежащее как утверждение или отрицание в основе всякого мирозерцания и определяющее его окраску.

Слово это, старое, как само человечество, доносится до нас из глубин тысячелетий, из той исторической дали, куда только может заглянуть любознательный глаз историка; какая же бездна различных содержаний должна скрываться за одним и тем же словом, остающимся неизменным, несмотря на непрерывную смену эпох со всеми их особенностями и разнообразием. Какое количество идей заполняет колоссальный диапазон, начинающийся от понятия бога у наивного примитивного дикаря-фетишиста и доходящий до такого исключительно тонкого и отвлеченного определения, до какого мог додуматься утонченный ум современного европейца, понимающий бога как неведомое, устанавливающее предел, где человеческая мысль затуманивается, запутавшись в неопределимых противоречиях.

Как трудно уловить то малое, что объединяет почти противоположные понятия, с одной стороны бога в виде фетиша, порождаемого ребяческой фантазией пигмея Центральной Африки или дореволюционного жителя нашей сибирской тайги, с другой — бога в тумане непознаваемого, созданного холодным, неотразимо логическим умом, обогащенным массой знаний, современного философа. Какая бездна разделяет бога-деиста, понимаемого лишь как первопричина, как таинственная сила, завернувшая пружину мира, которая далее уже развертывается по строгим непреложным космическим законам, и богом библейского еврея, бога-отца и пестуна маленького варварского народца, опекающего его на каждом шагу, диктующего ему правила, как пить и есть и сколько наслаждаться любовью. А суровый аскетический бог, переданный нам по на-

следству от Византии, сидящий на царственном троне и низвергающий грешников в адские пучины на страшные муки, какое он имеет сходство с богом Толстого — этого возвышенного и непередаваемого обыкновенной человеческой речью Сущего, поглощаемого полностью безграничной светлой любовью. А пантеистический бог Спинозы, сливающийся со Вселенной, смущающий ум исследователя; где следует провести грань в творениях этого мыслителя между идеей божества и ее отрицанием, между богом и безбожием.

Неужели такое глубокое различное содержание слова “бог”, которое мы только что привели, не обязывает нас договариваться сначала до определения этого понятия, а затем уже пускаться в доказательства бытия или небытия бога, особенно перед большой аудиторией, которая на тысячу ладов, по-своему, преломляет в своем сознании это всеобъемлющее понятие.

И какое еще множество таких важных понятий — самоуверенных, одетых в личину деловитости, внутри же пустых или лживых — сбивают с толку людей и вносят в среду их разные смуты. Величайшие мыслители человечества неоднократно указывали на эти опасные заблуждения, но это были голоса в пустыне, мало понятые и оцененные широкой массой. Сократ и великий Декарт настойчиво требовали и ставили во главу угла точность и определенность понятий, гарантирующих истинность суждений. Лейбниц, этот всеобъемлющий гений, в одном из своих писем к Мальбраншу говорил, что “если бы люди стали делать точные определения понятий, споры прекратились бы”, а Д.С.Милль указывал, что “главным образом, надо уяснить хорошо значение каждого слова, прежде чем им пользоваться”. Эти ссылки на авторитеты можно было бы увеличить значительно, если бы в этом встречалась нужда, но в данном случае каждый непредвзятый ум, если он только вздумает поглубже вникнуть в развиваемые нами утверждения, должен увидеть этот ясный непосредственно очевидный факт.

## V

После этого большого отступления мы вновь возвратимся к миросозерцанию и постараемся детально и по возможности ярко перечислить и подчеркнуть те блага, которые несет всякое миросозерцание, будучи доведенным до известной степени совершенства, а также и те пагубные последствия, которые яв-



ляются как бы наказанием за дурно скроенное и пренебрегаемое мирозерцание.

Для того чтобы этот разбор и анализ мирозерцания вышел нагляднее и удобопонятнее, попробуем прибегнуть к старому, но всегда верному, практически весьма полезному способу метафор.

Представим себе мирозерцание плохое и хорошее в виде, правда, грубого, но все же подходящего сравнения — именно в виде двух библиотек, находящихся во владении двоих хозяев. Одна вмещает в себе громадное количество книг различного содержания, разных научных дисциплин, охватывающих большое количество человеческих знаний; но хранятся эти книги беспорядочно, небрежно, разбросанными безтолково на полках без всякого каталога. Другая библиотека, менее богатая по количеству томов и по разнообразию тем, содержится ее владельцами в образцовом порядке: все отделы имеют свое определенное место, расположены по известной логической связи со смежными, и каждый отдел, в свою очередь, тоже дробится на частные подотделы, помогающие легко переходить от одних тем к другим. Все эти книги при этом так расставлены по полкам, что всегда легко найти и достать нужное в данный момент произведение, и так, чтобы каждая новая книга, подходящая к известной группе по содержанию, всегда могла занять там положенное ей место. Далее, все эти группы систематизированных и обдуманно расставленных томов занесены в аккуратно составленный каталог, дающий возможность легко и быстро пробежать весь ряд имеющихся налицо произведений и установить связи, объединяющие их в одно целое как библиотеку.

Обладатель первой большой, но беспорядочно содержимой библиотеки походит на человека, который все время наращивает свое мирозерцание бессознательно и без руководящих принципов, собирает от окружающего его мира духовный материал, не заботясь о том, чтобы он располагался в естественно логический порядок и правильные группировки.

Такой человек, получая какое-нибудь сведение, как бы приобретая новую книгу, прежде всего, не может быть уверен, обогащает ли он себя новым сведением, или уже таковое имеется у него среди груды наваленных на полках книг. Далее неизвестно, куда же попадает приобретенная им новая мысль: к близким ли, родным по содержанию или же, в силу какого-нибудь чисто внешнего сходства случайных признаков, будет

похоронена среди чуждых ей группировок, составляющих мирозерцание. Не в лучшем положении будет обладатель плохого мирозерцания, когда ему придется быстро найти какое-нибудь суждение и связать его с каким-нибудь другим по требованию, на каждом шагу предъявляемому жизнью. Трудно отыскать в хаосе небрежно содержимой библиотеки нужную в данный момент книгу; хозяин чувствует, что она есть, но бессилен найти и воспользоваться ею, и, таким образом, может быть, с большим трудом добытые знания оказываются в результате совершенно бесполезными.

Совсем иначе чувствует себя счастливый владелец мирозерцания хотя и не богатого по количеству содержания, но обдуманного и систематизированного, подобно тщательно и любовно подобранной и заботливо содержимой библиотеки. Как добрый хозяин хорошо знает, что у него есть, в чем он чувствует пробелы, какие отделы не заполнены, недостаточны и отстают от других или представлены слишком односторонне, он не спутается в приобретении новых знаний, сознавая отчетливо все, чем он владеет в настоящее время и что ему еще нужно.

Только что набросанная аналогия показывает нам без каких-либо дополнительных рассуждений, насколько важна ясность и определенность мирозерцания для самого процесса расширения и углубления наших знаний.

Человек с таким, как говорят, цельным мирозерцанием особенно полно и умело использует для обогащения себя каждое новое сведение, поступающее к нему извне, легко заполнит его и сольет в крепкие верные ассоциации с теми суждениями, которые ему сродни.

Владелец подобного мирозерцания приобретает, благодаря ему, еще одно неоценимое благо, а именно — стремление к пополнению знаний и их систематизации, о чем вскользь упоминалось уже выше. Ясно сознаваемые недостатки, прорехи в той или иной части мирозерцания возбуждают какой-то скрытый, но могучий стимул нашей психики, который заставляет нас пополнить или исправить несовершенное. А так как при здоровом и жизнеспособном мирозерцании ясно сознаются эти проблемы, то каждому, имеющему это мирозерцание, подсказывается куда идти ему за нужными сведениями, как их получить и использовать.

Практические выводы, вытекающие из этой счастливой способности сознавать недочеты своего мирозерцания, очевидны

сами собою: человек избавляется от излишних разочарований, от затраты и времени и труда тем, что он сразу, с разумной экономией возьмется за изучение той дисциплины, за прочтение той книги, которая ему действительно нужна сейчас, а не разбросается напрасно, не затуманит себя беспорядочностью чтения, столь свойственной всем нам, за самым малым исключением.

Но помимо всего сказанного имеется еще одно чрезвычайно важное и, кажется, далеко не оцененное по заслугам значение ясно мыслимого мирозерцания в отношении личных и общественных интересов. Здесь мы имеем в виду то обстоятельство, что улучшение и упорядочение наших мирозерцаний является главнейшим условием для лучшего понимания и познания окружающих нас людей со всеми вытекающими отсюда безгранично ценными последствиями.

Нужно только припомнить тот очевидный и всем известный факт, что вся человеческая психика, как таковая, все ее переживания, все течения мыслей и чувствований человека, одним словом — все его сознание — непосредственно нами не воспринимается ни одним из органов чувств. Если нам кажется, что мы проникли внутрь человеческой “души”\*, слушая речь или наблюдая игру человеческой мимики, то на самом деле нам дана лишь возможность догадываться на основании этих внешних знаков о переживании другого человека по аналогии со своим внутренним психическим опытом. Когда мы читаем книгу, или слушаем кого-либо, то мы все время под знаки, именуемые словами, выраженные в зрительных и звуковых образах, подставляем не чужие психические состояния, а свои, которые только комбинируются, согласно воле автора книги, или собеседника, в ином порядке, чем они расположены у нас.

Если слушание и чтение чужих мыслей и переживаний находится в такой большой зависимости от нашей собственной психики, то, естественно, необходимо для наилучшего уразумения душевных состояний посторонних обладать самому элементами сознания, ясно мыслимыми, определенными и точными.

Наша психика является срудием, с помощью которого мы познаем других людей, а потому, если оно сконструировано хорошо, действует правильно, то и результат получается более совершенным, т. е. мы лучше сумеем понять, что желает

\* “Душа” — этим термином мы обозначаем, не входя в решение существа вопроса, совокупность всех психических проявлений человеческого индивидуума (ум, воля, чувство).

нам передать собеседник, будем лучше поняты им и легче подметим неправильности и неточности, гнездящиеся в его речи.

Обратная картина поведет и к обратным следствиям; не в них ли нам нужно искать главные причины всех разногласий, взаимных непониманий, бесплодных споров, озлобляющих состязующихся, бесчисленных столкновений из-за различных взглядов и владений, часто родственных и близких, но извращенно понятых противником, одним словом всей разноголосицы, которая разъединят людей и настраивает их враждебно друг к другу.

Все это несколько напоминает то легендарное Вавилонское столпотворение со всеми раздорами и расхождениями строителей, которое произошло из-за “смещения языков”, переставших понимать друг друга. Разве то, что разные содержания мы вкладываем часто в наши понятия, или смутные, или неопределенные, иначе понимаемые другими лицами, не напоминает отдаленно ту отчужденность и те недоразумения, которые получаются при беседе двух людей различных национальностей и плохо владеющих языком собеседника. Нам думается, что не будет большим преувеличением допустить, что одна из крупнейших причин, тормозящих ход развития духовной культуры человечества, делающих его столь медленным и болезненным, является именно мутность, неясность человеческих мирозерцаний в том смысле, как мы говорили выше, и вытекающее отсюда плохое взаимное понимание людей.

Не здесь ли скрывается, также наравне с другими причинами тому удивительному явлению, что идеи, кажущиеся столь простыми, важными и выгодными для человечества, так медленно усваиваются им и легко получают извращения, совершенно маскирующие их основное высокое значение.

Если ходкий афоризм — “познать, значит полюбить”, хотя бы в четверти случаев действительно был бы справедлив, то какие новые громадные потоки любви напояли бы землю, лишь бы только люди стали больше заботиться об уточнениях и прояснениях слагающихся у них мирозерцаний и тем лучше стали бы понимать друг друга.

## VI

Покончив с определением мирозерцания и выяснением практической его важности, перейдем к вопросу об его конструировании и об его составе.

Мирозерцание не представляет собой у каждого человека нечто постоянное и неизменное, а наоборот — все время тем или иным темпом, в большинстве случаев чрезвычайно медленно, подвергается видоизменениям в известной постепенности. Мирозерцание кристаллизованное, неспособное улучшаться, богатеть и уточняться — есть мирозерцание или нездоровое, или мертвое, так как по сути своей духовное самоусовершенствование не может иметь пределов, достижимых смертным. Богатство человеческой психики растет и ширится, следовательно должны расти и формы, в которые оно выливается, т. е. мирозерцание. Ведь путь к истине бесконечен, а знание безгранично, и раз мы вступаем на путь, влекущий нас к тому и другому, уже мы по существу не должны останавливаться ни на минуту до самой гробовой доски. Старость, моральная упадочность, природная фанатичность, пошлость жизни и пр., заглушающие у человека стремление к знанию и истине, могут задержать этот естественный рост и превратить живое мирозерцание в окостенелое.

Нормально, или, вернее, как правило, мирозерцание изменяется чрезвычайно медленно в течение всей сознательной жизни человека. Правда, встречаются иногда резкие и быстрые перемены мирозерцаний, но здесь мы имеем или мирозерцания, легкомысленно занятые у других, чисто внешним образом припиленные к сознанию человека, или же те случаи, когда под влиянием каких-нибудь исключительных неожиданных событий, потрясающих до самых глубин человеческую психику, субъект, переживающий их, на развалинах прежних устоев, создает совершенно новое здание противоположного стиля.

Вот эта медленность развития мирозерцания и таит в себе громадную практическую ценность, а именно — дает возможность, несмотря на происходящие видоизменения мирозерцания, все же пользоваться им как чем-то определенным и постоянным. Самый процесс эволюции мирозерцания происходит не целиком, а захватывая лишь отдельные его составные части, при постепенном и очень медленном приспособлении других частей к возникшим перестроениям. Коренное изменение мирозерцания, которое можно, например, заметить при сравнении его в юности с таковым в зрелые годы, происходит в течение многих лет, даже десятков лет, с такой незаметностью, что в каждый данный момент человек не чувствует

происходящих в нем серьезных перемен и познает их только при ретроспекции.

Итак, благодаря медленности и постепенности процессов переформирования миросозерцания, примеряются две противоположные необходимости — с одной стороны — все время совершенствоваться и пополнять его и, с другой — гарантировать ему известную устойчивость, дающую возможность использовать все преимущества цельного и стройного миросозерцания.

То обстоятельство, что миросозерцания людей чрезвычайно разнятся между собой от самых элементарных и наивных до всеобъемлющих философских систем и что также у одного человека, во время его духовного роста, миросозерцание претерпевает громадные изменения и в объеме, и в качестве, все это не умаляет практической ценности миросозерцания как такового и не лишает стимула к его созданию даже при малых возможностях, в смысле опыта и знания. Каковы бы ни были миросозерцания, даже и заблуждающиеся, но обладающие системностью и ясностью, все они имеют те преимущества, о которых мы говорили на предыдущих страницах. Даже скромное полное крупных заблуждений миросозерцание юноши, если только он сумел осмыслить его, привести в известный порядок, поможет ему легче понимать окружающих людей и быть понятым ими, поможет ему лучше почувствовать свое убожество, по сравнению с более мудрыми миросозерцаниями и подскажет, куда направить свои дальнейшие искания, целесообразно использовать свой труд и время.

Если в жизни мы встречали обратное явление, что многие юноши часто отличаются самоуверенностью и нежеланием прислушаться к мнению других людей, то это объясняется именно отсутствием своего собственного, созданного личным трудом миросозерцания и указывает, что данный молодой человек находится под влиянием догматически воспринятого им какого-либо одного мировоззрения, подавившего его своим авторитетом.

Разве наши миросозерцания не подобны жилищам, которые строят себе люди на всех ступенях культуры? Как ни разнообразны эти жилища по своим объемам, фермам, стилю и удобствам, какими несравнимыми между собою ни кажутся нам жалкая хижина ликаря и комфортабельные роскошные дома европейца со всеми ассортиментами усовершенствований современной техники, а все же, по существу, все эти столь раз-

нящиеся вещи выполняют одну и ту же главную основную свою задачу — защитить человека от непогоды и дать ему возможность погреться у очага и создать соответствующий его потребностям уют. Так и мирозерцания, наши духовные жилища, строятся различно каждым по способностям и уменью и несмотря на все разнообразия, исполняют каждое в своей мере главную свою задачу — помогают понимать жизнь и себе надобных.

## VII

Мирозерцание состоит из громадного количества суждений, связанных между собою интимно логическими узами и располагающихся в определенной системе.

Вся эта масса суждений может быть разделена искусственно на две большие группы, незаметно вливающиеся одна в другую. Одна группа суждений, которую мы называем познавательными, имеет целью обогатить нас объективными знаниями, объяснять наблюдаемые нами явления; связывать их по закону причинности. В сущности эти суждения отвечают только одному вопросу — почему. Подвергшиеся обобщению и подведению под формулы закона, входят они в область так называемого чисто научного знания, которое пользуясь по преимуществу методами наблюдения и эксперимента, изучает и объясняет факты, являющиеся объектом по отношению к познающему. Наиболее совершенными образцами истинно научных дисциплин считают два цикла наук, именуемых физическими и химическими, где господствует закон причинности.

Но здесь же, однако, нужно оговориться, что в этих гордящихся своей чистой научностью дисциплинах есть ряд понятий и слагающихся из них суждений, которые стоят вне опытного метода, и которые в то же время оказываются исходными пунктами для всех наук этого рода. Время, пространство, сила, энергия, материя и т. д. — вот понятия, поступающие в готовом виде в арсенал слов, с которыми оперирует физика и химия, понятия требующие осмысливания еще другими приемами человеческого познания именно с помощью философии.

Вторая группа, на которую мы делим всю массу суждений, входящих в состав мирозерцания, имеет совсем другое назначение и отвечает другим запросам человеческого ума. Человек ведь не только интересуется окружающим его миром, не только рассматривает его с точки зрения причинности, но желает,

или вернее даже вынужден воздействовать на него и относиться к нему еще с точки зрения своих целей, к которым свойственно ему стремиться. Как существо деятельное по природе, человек предъявляет к протекающим перед ним событиям и в окружающей его среде бесконечное количество требований и производит постоянные оценки на основах права, морали, практичности, полезности, выгоды, эстетики, классифицируя явления, как благо или зло, как красоту или безобразие.

Можно сказать с полной уверенностью, что вопрос — зачем, чаще задается, чем вопрос — почему. Для подавляющей массы человечества, мало освещенной светом знания и только в зачатке обладающей стремлением к таковому, оценочными суждениями и исчерпывается почти весь состав их мирозерцания. Даже люди, вкусившие от плода знания и даже специально работающие в области чистой науки, толкаемые кипящей вокруг них жизнью, отводят большее место в общей массе суждениям оценочным, чем познавательным.

Итак, можно утверждать, что суждания второй группы, называемые нами оценочными, имеют большее значение для нас во всем нашем жизненном обиходе, а потому и отвоёвывают более обширное и более важное место среди элементов, образующих в целом наше мирозерцание. Естественно, что эта масса суждений, отвечающих обширнейшей области фактов и событий, не может быть оставлена человеком без научной систематизации, без попыток дать им какие-либо объяснения; и действительно, мы имеем громадное количество общественных наук, обязанных своим возникновением этой потребности нашего ума, сильно отличающихся от наук чистых, о которых говорилось раньше, тем, что они всецело или в значительной степени пропитаны утверждениями, почерпнутыми из области так называемой философии. Суммируя все высказанные раньше замечания, т.е. что наука базируется почти исключительно на философии, мы можем уже сказать, не боясь преувеличения, что философия в существе своем, подобно Атланту, держит на своих плечах весь свод человеческих знаний, руководящих его познаванием и его действиями, как говорит Паульсен: “Философия представляет собой центральный огонь, солнце, живительная теплота которого распространяется по всем наукам”. На философии покоятся и ею проникнуты всецело не только гуманитарно-общественные науки, но в ней заложены и скрытые для многих корни, питающие древо чистых наук.



Общим выводом из всего, что мы говорили о миросозерцании и его структуре, мы может выставить в виде постулата следующее положение: для того, чтобы человек мог лучше понимать других людей, более правильно познавать окружающий его мир, ему необходимо совершенствоваться и прояснять свое миросозерцание, слагая его в стройную систему. А для того, чтобы, в свою очередь, добиться такого более совершенного миросозерцания, нужно работать над увеличением своего знания в широком смысле слова, базирующегося на философских основах.

Вот к определению этих оснований, обнимаемых понятием философии, мы и подходим теперь.

## ЭТИКА

Проблема этики, признаваемая по праву одним из самых главных устоев всякого миросозерцания, будет рассматриваться нами в этой главе не с точки зрения содержания этики как кодекса морали, а, главным образом, в отношении тех обоснований, которые придают ее требованиям характер закона и категорического императива.

Рассмотрение этой проблемы, являющееся как бы продолжением предыдущей главы о детерминизме, должно естественно следовать за последней, ибо решение этической проблемы находится в логической зависимости от того, к какому заключению придет составитель миросозерцания по вопросу о детерминизме.

Действительно, если строящий свое миросозерцание присоединится к мнению убежденного детерминиста, верящего в полное господство закона причинности и в отношении психики человека, и если у него хватит мужества не бояться барыкинских выводов, что «мораль и этическое содержание человека равноценно инстинкту мухи», то он должен прийти к ясному и логическому выводу, что этики как учения об обязательных нравственных ценностях не существует, что решение моральных вопросов нужно искать в физиологии и что этика, как таковая совершенно не нужна в системе научно-философского миросозерцания.

Также упрощается возможное решение разбираемой нами проблемы для составителя миросозерцания и в том случае, если он допускает, хотя бы и с большими оговорками, возмож-

ность существования воли свободной в известных границах от действия внешней среды. В таком, даже ограниченном, индетерминизме приобретается основание утверждать категоричность требований высокой морали, т.е. и здесь можно придти к определенному и последовательному выводу из основной предпосылки.

Труднее и сложнее положение создается тогда, когда люди желают сохранить в неприкосновенности и абсолютный детерминизм и в то же время утверждать императивность этических принципов. Если возникает такая ситуация в религиозных системах, то там примирять противоречия берет на себя вера, которая по словам Тертулиана «*credo quia absurdum*», даже самое «*absurdum*» может сделать основанием веры.

Если же люди, при упомянутых противоречиях, пожелают разрешить их путем логических построений, то им приходится встречаться с препятствиями непреодолимыми для нашей мысли, при этом можно поступить по-разному: одни просто закрывают глаза на эти противоречия и не делают никаких попыток выйти из подобного тупика, другие же ищут обходные тропинки в виде различных теорий, каковы, в силу взятой ими неблагоприятной задачи, всегда звучат фальшиво и неубедительно. По поводу людей, относимых к последней группе, очень остроумно и верно заметил Владимир Соловьев: «русская интеллигенция, говорит он, всегда мыслит странным силлогизмом — человек происходит от обезьяны, так будем же любить друг друга». Этот удивительный силлогизм напоминает такую же странную логику барона Гольбаха, одного из крупнейших учителей французского классического материализма; он в своей «Системе природы» начинает свое исследование с утверждения, что в природе существует только движущаяся материя, а оканчивает книгу гимном природе и добродетели, одной из достопочтимых ее дочерей. Людей с подобными силлогизмами не мало, их можно встретить и среди людей большого ума и просвещенных. Каким же образом могут они прожить очень долгую и плодотворную жизнь, не сознавая такой непосредственности? В большинстве случаев, надо думать, это люди склонные к конкретному мышлению, воспитанные в семье на религиозном почтении и уважении к требованиям высокой морали, которые вступили в жизнь, отбросив религиозные предпосылки, не успевши, однако, создать себе законченного научно-философского мирозерцания. Посвятив себя

всецело какой-нибудь живой увлекательной деятельности, например, политической или научной в области естествознания, пребывая почти исключительно в сфере внешнего опыта, они не находят ни времени, ни желания преодолеть такую алогичность, воображая, что существуют какие-то доказательства, могущие сочетать две несовместимости.

К какой бы из этих групп ни причислял себя составитель миросозерцания, все же, прежде чем окончательно остановиться на каком-нибудь определенном решении, ему необходимо критически и всесторонне обсудить некоторые положения, обойти которые вниманием нужно считать за легкомыслие, недостойное высокой ценности обсуждаемой проблемы.

К этим положениям мы теперь и переходим.

Как в исторической перспективе, так и одновременно в разных странах современного мира, моральные кодексы и понимание отдельных вопросов нравственности чрезвычайно между собой различаются, причем доходит даже до того, что одни и те же действия в одном случае считаются безнравственными и строго наказуются, а в другом признаются почтенными, заслуживающими уважения и подражания. Вряд ли здесь надо приводить много тому примеров, настолько это всем хорошо известно. Напомним хотя бы об отношении к рабству античного мира и современной Европы, о своеобразном понимании мужской доблести у каннибалов Соломоновых островов и современных высоко культурных европейцев, об отношении общественного мнения и закона к гомосексуализму времен Платона и современных культурных обществ, относительно оценки разных религиозных изуверств, вроде *auto dafé*, со стороны народных масс средневековой Испании и свободомыслящего населения передовых стран современности.

Такое бесконечное разнообразие пониманий нравственности есть факт неоспоримый, который, при поверхностном отношении к делу, дает повод некоторым заключать, что никаких общих этических принципов, как чего-то самодовлеющего, опирающегося на какие-то внеопытные основания, не существует, а есть только временные условные правила нравственности, обусловленные состоянием среды и изменяющиеся в соответствии с этой средой.

Однако, наряду с этим мы имеем другой тоже неоспоримый факт по своей убедительности и принципиальному значению не уступающий первому, если не превышающий его. Здесь мы

имеем в виду то, что среди невероятной пестроты, какую представляют всевозможные системы нравственных правил в различные эпохи у различных народов на фоне чрезвычайно запутанной ткани социальных взаимоотношений индивидуумов, классов, народов, среди извилистых путей, по коим движется человеческая культура, мы замечаем все расширяющийся поток человеческой мысли, выявляющийся в создании величественных философских моральных систем. Этот поток неуклонно течет в одном направлении, как бы независимо от всего разнообразия событий мировой жизни, и над ней возвышаясь.

В странах, расположенных в разных частях света, иногда не имевших даже друг с другом никакого общения, в совершенно различных культурах, выросших на различных почвах, в разные исторические эпохи мы видим, как вспыхивают ярким блеском творения великих учителей нравственности, поражающие своей возвышенностью и удивляющее схожестью их содержания и их судеб, кои они претерпевают в дальнейшем своем существовании.

Что общего между отдаленным Китаем, совершенно неведомым для старой Европы, и античным миром Греции на грани V—IV вв., и Римом эпохи Антонинов, Ираном за 1000 лет до нашей эры, римской провинцией Иудеей I в., и Индией VI до н.э., а между тем сколько много общего и даже тождественного в основных этических законах Лао-дзы и Конфуция, Сократа и великих стоиков — Эпиктета и Аврелия, Заратустры, Будды, Иисуса Христа. Любовь, милосердие, справедливость, равенство людей, терпимость, прощение — вот о чем единодушно говорят эти учения, указывая при этом пути духовного совершенствования людей и осуществления человеческой мечты о счастье на земле.

Такое поразительное сходство этих моральных систем есть факт исключительной значимости. Для того, чтобы убедиться в этом, мы рекомендуем составителю мирозерцания самому сделать в этом направлении сопоставление двух каких-либо культур, на почве которых выросли схожие между собою этические системы: например, хотя бы античных Афин V—IV вв. и Китая VI—V вв. до н.э. С одной стороны он увидит жизнерадостный, свободолюбивый народ, воспитанный на демократических началах, обладающий высокохудожественным чутьем и вкусом, создавший Парфенон, театры, где разыгрывались

трагедии Эсхила, а с другой — народ Китая, непонятный, скрытный, с чрезвычайно странным смещением высоких моральный бытовых и семейных добродетелей с коварством и жестокостью, сковавший себя чрезвычайным количеством условностей, до смешного нелепым церемониалом, видевший красоту в изломанной ножке женщины и украшавший свои храмы не дивными статуями прекрасных богов и богинь, а страшными, чудовищными драконами.

Чем больше и подробнее читатель будет вести эти сравнения, учитывая все специфические свойства быта, расовые и географические особенности и особенности социально-политического уклада этих эпох и народов, тем выпуклее и поразительнее становится тот факт, что и в Греции и в Китае появлялись люди, утверждавшие моральные законы одного и того же содержания.

Стоит ли здесь оговаривать, что, упоминая названные выше системы, мы имеем в виду в данном случае лишь основные принципы этих учений. Ведь нужно строго отличать первоначальные возвышенные высказывания великих моралистов-философов, Конфуция, Будды и других, от религиозно-ритуальных систем, именуемых конфуцианством, буддизмом и пр., переполненных наслоениями позднейшего времени, полных легенд, ритуальных и этических правил, приноровленных к житейским потребностям и человеческим страстям масс населения.

Большого внимания со стороны миросозерцания также требует то удивительное явление в эволюции духовной жизни человечества, что учения этих величайших гениев не только превосходят средний уровень господствующей в их время морали, но даже во многом находятся в противоречии с ней.

Многие, например, сторонники материалистического миропонимания, считают доказанным и очевидным, что среда или, как еще говорят, «бытие» определяет человеческую психику, состоящую, как они полагают, из безусловных и условных рефлексов. Спрашивается, каким же образом из этой внешней среды, из всех этих рефлексов могут проистекать источники, питающие недостижимо высокие системы морали, включающие в себя столь чуждые среде всепрощение, милосердие и самопожертвование, доходящее до отдачи своей жизни, непротивление злу и прочее, когда все эти заповеди кажутся ненужными и невыполнимыми, а в некоторых случаях даже вредными в

современной им социальной среде. Они настолько опережают свое время, что даже лучшая часть общества оценивает их как прекрасные, но недостижимые идеалы. И все же, однако, эти возвышеннейшие нравственные учения возникают не случайно и не беспочвенно, в противном случае они бы быстро и бесследно исчезли, чего мы на самом деле не видим: наоборот, они оказываются чрезвычайно живучи, появляются в новых вариантах, оказывая влияние на судьбы человечества. По-видимому, источники их возникновения и их жизненности нужно искать не в среде, а где-то в другом месте.

Судьбы этих учений известны. Сначала проповедь гениальных учителей нравственности воспринимается только немногими чуткими, высоко настроенными душами, способными передать услышанное ими современникам своим и потомству. Масса населения, сначала чуждая этим, слишком возвышенным для нее, ценностям, нередко преследовавшая своих учителей, впоследствии начинает осознавать, в какой-то мере, высокое значение их проповеди. Это последнее обстоятельство чрезвычайно знаменательно. По-видимому, здесь имеет место проявление тех скрытых сил, присущих человеческому разуму, откуда черпают обоснования для своих принципиальных обобщений научная, философская и религиозная мысль. Эти силы как бы прорываются через громадные наслоения, отлагаемые средой, и делают то, что массы чувствуют величие моральных требований, стоящих выше и над средой.

Вместе с этим философско-религиозные учения, делающие эпохи в области духовного совершенствования человеческих обществ, претерпевают сами, в процессе эволюции, резкие изменения: возвышенные, идеальные по своему существу, ясные по своему выражению, в первоначальных высказываниях их творцов, эти учения с течением времени превращаются в церковные религии, где первоначальные истины маскируются и мутятся туманной догматикой, легендами о чудесах и сложным ритуалом. Это постоянно повторяющееся явление тоже весьма знаменательно, так как нагляднее, чем где-либо, выявляет двойственную природу людей.

Действительно, с одной стороны — «я» человека, носитель веры в Абсолют и идеалы истины, добра и красоты, влечется к тому величественному и прекрасному, что было поведено нам гениями, — низменная же часть его психики, отражающая темную животную натуру человека, сказывается в при-

способлении к своим инстинктам и стремлениям более низкого порядка слишком совершенных для него нравственных требований, столь далеких от общежитической морали.

Все, о чем мы сейчас говорили, приводит к выводу, что этика, как проблема взятая в широком смысле, как одна из основных глав всякого мирозерцания, включает в себе два вида морали, тесно связанные, зависящие одна от другой, различать которые, однако, необходимо как при рассмотрении отдельных вопросов, так и общих оснований этики.

Полагаем не лишним еще раз повторить, в краткой формулировке, вытекающее отсюда следующее положение. При изучении духовной эволюции человечества, в отношении его нравственного облика, можно констатировать: с одной стороны — существование нравственных идеалов, выраженных в виде великих моральных философских и религиозных систем, не связанных со средой и служащих путеводными огнями к совершенствованию человека, и — с другой стороны — существование морали практической, узкой, меняющейся во времени и пространстве, находящей свое выражение в законах, церковных катехизисах, общественном мнении, обычаях, традициях данного общества; этот вид морали носит отпечаток среды, но в общей своей тенденции развивается, хотя и не прямыми путями, по направлению к светящимся вдали идеалам нравственной красоты.

Составитель мирозерцания, работающий над проблемой этики, должен начать ее рассмотрение, предварительно приняв определенное решение не только в отношении свободы воли, но и по поводу формулированного выше положения. Это не представит особенно трудной задачи, если по всем вопросам, выдвинутым нами в предыдущих главах, читатель успел составить свое хорошо продуманное мнение.

Такая подготовительная работа избавит составителя мирозерцания от той путаницы, в которую попадают люди, занесенную нами в третью категорию, думающие по силлогизму Соловьева, а также поможет яснее разобраться в ценности главных этических систем, около коих группируется все разнообразие суждений по вопросам этики.

Для того, чтобы вписать в свое мирозерцание хорошо и полно продуманную главу о нравственности, следует работающему над ним взять на себя труд ознакомиться с главнейшими теориями, пытающимися найти корни, из которых выра-

тают и которые питают различные системы морали. Мы же, по принятому нами плану, остановим внимание читателя лишь на некоторых общих соображениях по поводу этих теорий, что, нам кажется, будет полезным при ознакомлении с новым предметом.

Все эти теории можно разбить на четыре группы: одни кладут за основу практичность, полезность нравственности для достижения счастливой жизни — утилитаризм; другие желают видеть критериумы нравственности в том, что дает радость жизни, наслаждение, удовольствие — гедонизм, эвдемонизм; третьи ищут источники морали в простой эволюции животных инстинктов — полового, материнства и стадности; и, наконец, четвертые утверждают особо высокие источники нравственности, в основе своей независимые от внешнего опыта.

Перед тем, как остановиться подольше на этих группировках, считаем нужным указать читателю на один важный и характерный признак, входящий в понятие «этика». Этот признак можно определить, как сознательное самоограничение, самодисциплину, подавление своих желаний, как жертву во имя чего-то сверхличного, бескорыстного, скрывающегося под общепринятыми выражениями «долг», «совесть» и т.п.

Как никто не назовет нравственным поступком самопожертвование животного, защищающего своих детенышей с опасностью для жизни, и самоограничение дрессированной собаки, несмотря на голод, не трогающей пищи по слову хозяина, так нельзя подвести под понятие морального деяния материнскую любовь к кормимому ею ребенку, почти всегда связанную с известными лишениями, выполняющую веление могучего инстинкта материнства.

Здесь же, кстати, напомним, то что мы уже не раз повторяли, а именно, что человек в большей части своей деятельности находится, подобно животному, во власти инстинктов, на почве которых разрастается масса простых и сложных условных рефлексов, заполняющих психику в его каждодневной житейской суете. Над этой последней доминирует и дает основной тон могучий властитель всего живого — инстинкт жизни, настойчиво требующий делать все, чтобы сохранить эту жизнь и при том в наилучших для нее условиях. Отсюда проистекают питающиеся от этого корня все злые сильные человеческие эмоции — зависть, честолюбие, мстительность и прочие пороки, усложнившие нашу природу по сравнению с более элемен-



тарными проявлениями инстинкта животных в их борьбе за существование.

Веления этих эмоций, проявляющих себя в борьбе за жизнь, настолько могущественны и настойчивы, что наш рассудок под их влиянием принимает подчиненную роль и искусно подбирает для них соответствующие оправдания в виде различных теорий, имеющих будто бы какое-то научное значение.

Вот, имея ввиду отмеченный нами признак понятия «нравственности» и это замечание, составителю миросозерцания и надлежит хорошенько подумать, какая же сила может заставить человека накладывать на себя самоограничения, принести жертву, и при том тем большую, чем более высокой степени морального совершенствования он захочет достигнуть, и посмотреть, насколько разные этические учения пригодны в качестве разумного и логического оправдания актов самопожертвования. особенно если с ними связаны тяжкие страдания и лишение жизни.

Начнем свой краткий обзор систем гедонизма.

Всякому непредвзято настроенному читателю, знакомящемуся с этой системой нравственной философии, сразу бросается в глаза исключительно большая субъективность и относительность исходных положений; нет в ней ничего твердого, на что бы можно было спокойно опереться; уж слишком явна тут зависимость критериев нравственности не только от душевного склада, степени умственного развития человека, но и от его возраста, здоровья и прочих его телесных состояний.

Основатели гедонизма, как известно, исходя из того факта, что все живое избегает страданий и стремится к обратному, считали высшим благом удовольствие, наслаждение и признавали их в качестве критериев нравственности: все наши поступки, способствующие достижению удовольствия и избежанию страданий, и есть моральные поступки. Уже дело мудрого человека, чтобы наслаждения, к коим он стремится, носили благородный характер.

Сам Аристипп, основоположник гедонизма, жизнерадостный удачник, правда, проповедовал преимущественно духовных радостей в жизни, по-видимому пользовался больше телесными наслаждениями. Эпикур, апостол благожелательного дружеского общения, призывал последователей к возвышенным, истинно духовным радостям мудреца, а Гегезий, ко-

торому, надо думать, не везло в жизни, отправляясь от идей Аристиппа, доходит до призыва к самоубийству.

Если сами основатели системы, присяжные философы, столь разнотрактовали исповедуемое ими учение, то что можно ожидать, когда оно делается достоянием простых смертных, с пестротой их психических особенностей; не приходится удивляться тому, что в немудрых руках красивый и благородный гедонизм Эпикура докатывался до самого низкопробного эпикуреизма.

Вторая группа этических систем, называемая нами условно «биологической», есть детище дарвинизма, почему многое, о чем говорилось в главе о жизни, куда мы предлагаем читателю заглянуть снова, касается также и «биологической» теории этики. Все здесь сводится к тому, что господствующая в животном царстве жестокая борьба за существование возводится в закон и для человеческих обществ: сильнейший, наиболее приспособленный побеждает, побежденному же остается в удел страдание и смерть; и в этом нельзя видеть ничего безнравственного, ибо таков непреложный, непререкаемый закон природы.

Кроме этой простой первоначальной концепции, услужливый рассудок построяет другие схожие, вроде, например, полухудожественной, полуфилософской теории о «сверхчеловеках», коим все дозволено, как избранныкам природы; или же в виде расовых гипотез, оправдывающих насилие, столь характерное для борьбы за существование, особыми преимуществами, присущими будто бы отдельной расе.

К этой группировке допустимо подвести несколько общих суждений материалистов-диалектиков, вытекающих из их положения о борьбе классов и заменяющих отсутствующую у них систему морали.

Претерпеваемые за последние десятилетия коренные изменения гипотез Дарвина с одной стороны и принципиальная разница между психикой человека и животного с другой сильно подорвали бывшую когда-то популярной «биологическую» группу этических систем. Тем не менее все же варианты ее продолжают занимать не мало умов, почему и приходится отнести этой группе значительное место в главе об этике.

Перенос постулата биологии — о борьбе за существование и выживаемости приспособленных — на людские взаимоотношения страдает тем же недостатком, что и гедонизм — от-

носителем, не говоря уже о несоответствии этого переноса с фактами, убеждающими нас в воздействии на эти взаимоотношения факторов совершенно противоположного характера.

Как точно определить, в применении к человеку, термин «наилучше приспособленный», когда последний уже в применении к биологии грешит неясностью? Если все же с такой легкостью пользоваться этим понятием и в социальных дисциплинах, то это нужно приписать все тому же пороку нашего мышления и речи, о чем мы повторяем в каждой главе.

В животном мире паразитирующее существо низкой упрощенной организации и высоко организованное млекопитающее, приспособившиеся к среде удачники, торжествующие на пиру жизни, равноценны в глазах биолога, ибо в этом царстве слова «этика» не существует. Другое дело в человеческих обществах; здесь нельзя обойти нравственный критерий при определении победителей в борьбе за жизнь и в оценке наилучше для сего приспособленных особей. Нужно быть совершенно аморальным и беспринципным человеком, чтобы признавать за положительное явление, достойное подражания, существование человека — паразита в плохо устроенном обществе и с низкой ступенью морали, добившегося низменными приемами материального благополучия и обеспечивающее таковое за своими потомками.

Да, вообще можно ли пользоваться термином «приспособление» когда вопрос касается этики, настолько темно и бесконечно его содержание. Допустимо ли, например, признавать «приспособленным» и потому заслуживающим всякого поощрения с точки зрения биологической теории, человека здорового во всех отношениях, с хорошо тренированными мышцами и здоровой сосудистой и нервной системами, делающими его выносливым ко всем внешним физическим условиям, но дюженного, мало способного к творчеству, с ограниченным духовным кругозором. Такого сорта люди в глазах наивного наблюдателя могут казаться истинно приспособленными к жизни, достойными быть культивированными в интересах человечества, с чем, конечно, не может никогда согласиться человек хорошо знакомый с ходом мировой духовной культуры.

В жизни мы видим, что духовный и материальный прогресс человечества обязан в высшей мере как раз людям физически «неприспособленным» и психически неуравновешанным, что, между прочим, и дало возможность появиться на свет, наде-

лать шуму, заслуженно теперь забытому сочинению проф. Ламброзо «Гений и помешательство».

У материалистов-диалектиков все сводится к полному отрицанию общих обязательных норм нравственности, к утверждению меняющейся морали в зависимости ее от изменения экономики и соотношения классов, и, наконец, к существованию у каждого класса своей присущей ему этики. Этично все, что выгодно классу, борющемуся против своего антогониста, что по существу мало чем отличается от борьбы за существование классов, родов, видов животных между собою, хотя бы, например, ископаемых ящеров класса хищников с ящерами травоядными.

Слова старого этического словаря «хорошо», «худо», «справедливость», «героизм», «не убий» и проч. — остаются, но их заполняют новым содержанием, удобным и выгодным для данного класса, или вернее бы сказать — для вождей класса, дающих тон и направление действий масс, за ними следующих. Дисциплинированность, непримиримость — классовые добродетели, как считается нравственно допустимым убийство противника, отнятие у него собственности, если таковое кажется полезным в интересах класса.

Собственно, основное положение, что мораль класса служит борьбе за его существование, имеет мало общего с привычным для слуха и для мыслей словом «нравственность». Здесь термин «этика» вполне покрывается понятием «польза», «выгода», почему эта проблема и не занимает почти никакого места в мировоззрении материалиста-диалектика.

Брать одну из биологических теорий за основание своей этики — это по существу значит отказываться от высшей бескорыстной нравственности, в наиболее распространенном смысле слова, независимой от понятий пользы или выгоды. Надо быть честным и не называть нравственностью биологическую мораль, насквозь пропитанную чистейшим эгоизмом, диктуемым инстинктами жизни и размножения, т.е. началом противоборствующим самоограничению и самопожертвованию, считающимся главнейшим отличием всякого нравственного поступка.

Некоторым, однако, кажется, что можно найти оправдание подобным теориям, путем принижения и обесценивания альтруизма и тем самым реабилитируя эгоизм, лежащий в их основе, что делается людьми, желающими придать приличный вид своему моральному credo, слишком густо пропитанному чистейшим себялюбием.

Методика, применяемая в данном случае, проста: нужно лишь воспользоваться софистическим приемом и признать антагониста эгоизму — альтруизм (неотделимый от понятия этики) лишь особым, своеобразным видом того же эгоизма. Последний, согласно таким взглядам, есть единственное движущее начало во всех поступках людей, в том числе и альтруистических. Человек, делающий благо другому в ущерб собственным интересам, якобы испытывает при этом приятное чувство удовлетворения от им содеянного, или же избавляет себя от неприятных переживаний, испытываемых им в случаях отказа от альтруистического акта. Не оказывается ли, таким образом, альтруизм тем же эгоизмом, лишь выкрашенным в другую краску?

Такое рассуждение вполне подходит под понятие софизма, являющегося особым, большей частью неблагоприятным способом убеждать в чем-нибудь слушателя, пользуясь недоговоренностью, двусмысленностью терминов и понятий и вообще нашей постоянной неряшливостью в пользовании словом. В этом смысле мы постоянно уподобляемся софистам, в обыденном понимании этого слова, отличаясь от них только тем, что мы делаем это большей частью бессознательно и не преследуя при этом своих корыстных целей. Этот софизм очень вреден, развращает душу и обманывает совесть.

Отождествление альтруизма с эгоизмом — прием слишком искусственный и находится в прямом противоречии с фактами: достаточно опросить искренних и честных людей, творящих самоотверженные дела ближним, людей долга и совести, чтобы убедиться, что они или не испытывают чувства удовольствия от проявления своего альтруизма, или испытывают настолько слабо и кратковременно, что эти чувства сами по себе бессильны преодолеть инстинктивное желание избавить себя от некоторых лишений, нередко очень тяжелых, часто связанных с актами милосердия и сострадания. Вообще каждый совестливый человек, руководящийся чувством долга, сознает, что совершенное им во имя долга ощущается обыкновенно как нечто малое по сравнению с тем, что велит совершить ему совесть. Отсюда естественно, что чувства удовольствия и удовлетворения не могут служить стимулирующим началом альтруизма, может быть, за очень редким исключением.

Помимо того, все переживаемое людьми при совершении альтруистических поступков, вообще настолько субъективно

и интимно, что лучше не брать такие тонкие и скрытые от постороннего наблюдателя психические состояния за аргумент решающий дело.

Софизм, превращающий альтруизм в эгоизм, обнаруживает свою обманную природу совершенно очевидно при рассмотрении самих этих понятий и скрытых импульсов, по которым человеческие деяния квалифицируются как эгоистические и альтруистические. Сама этимология слова «эгоизм» ставит акцент на «я» (его по-латыни), утверждая этим, что в центре стоят личные интересы, во имя коих и совершаются те или иные акты. Это первейшая форма любви — любовь к себе и своему потомству, присущая животному, есть выявление основных движущих сил организованного мира — инстинктов или, по физиологической терминологии, безусловных рефлексов. У человека эти силы, благодаря влиянию его интеллекта, обрастают громаднейшей сетью условных рефлексов, обуславливающих наше эгоистическое поведение.

Итак, моментом, характеризующим понятие «эгоизм», нужно считать импульсы от главнейших инстинктов жизни.

Совсем иное содержание лежит в основе понятия «альтруизм». Здесь «я», как животный индивидуум, отступает на задний план, а на его место становится «не я», другой (по-латыни alter); первобытные инстинкты перестают играть свою руководящую роль и заменяются стимулами, исходящими от нашего разума, известными под понятиями «нравственные идеалы», «долг», «категорический императив» и обыкновенно сопутствуемыми различными симпатическими чувствами. Тут человек как бы переносится через резко очерченные границы интересов, диктуемых инстинктами жизни и размножения и перевоплощается в другую личность, интересы которой он ставит выше своих собственных.

Эгоизм и альтруизм — это состояния не только не одной природы, но наоборот — исключают один другого, всегда находятся между собою в обратно пропорциональных отношениях: чем больше в поведении человека альтруистических актов, тем менее эгоистических.

Если свести высказанное в сравнительную схему, то она примет такой вид:

Эгоизм

1) Импульсы — инстинкты, начало животное.

2) Центр внимания — сам человек, как индивидуум.

3) Ограниченность действий интересами самого индивидуума и его семьи.

4) Сопутствие эгоистических актов чувствами удовольствия, благосостояния.

#### Альтруизм

1) Импульсы исходящие от разума, начало — специфически человеческое сознание.

2) Центр внимания — другие люди, не я.

3) Переход личности за пределы своих интересов без всяких границ.

4) Сопутствие альтруистических актов, как правило, ощущением самоограничения, страдания и проч.

Такая таблица наглядно демонстрирует, насколько неверно интерпретировать альтруизм, как подвиг эгоизма. Отсюда и вытекает необходимость обнажать ложность подобного софизма. Это нужно и для того, чтобы снять с альтруизма унижающее его обвинение в родстве с эгоизмом, влечение, хотя и естественным, но не заслуживающим уважения и вызывающим часто чувство отвращения, а также и для того, чтобы установить факт существования двух принципиально различных начал, направляющих в ту или иную сторону нравственную жизнь людей, с одной стороны инстинктов жизни и размножения, присущих нам, как представителям животного царства, и с другой стороны — деятельности разума, осознаваемой в форме нравственного долга и совести.

Столь же трудным, если не безнадежным делом, считается желание найти опору для построения этики в теориях утилитаризма и гедонизма, специфической особенностью коих является признание относительности нравственных требований, что дает большей простор к проявлению наших эгоистических наклонностей и к подысканию облагораживающих их доводов. Всякая условность, субъективность оценок — вообще скользкий путь в вопросах нравственности, ибо напряжение могучих инстинктов легко одерживает победы, особенно там, где очень слаб голос совести.

Насколько концепция утилитаризма, наиболее популярная и опирающаяся на крупные авторитеты, расплывчата, неопределенна и неустойчива, когда кому-то приходится побеждать в себе стихийные влечения эгоизма, можно удостовериться, анализируя формулу Бентама, определяющую конечную цель утилитаристической этики.

Формула эта, как известно, гласит: «наибольшее возможное счастье наибольшему числу людей»; тот, кто совершает полезный для общества поступок, кто способствует достижению означенной цели, тот поступает в данном случае нравственно.

Бентам — крупный мыслитель, обладающий острым критическим умом, великий законовед, воссоздатель утилитаристической этики, учитель, имеющий среди своих учеников и последователей такие большие имена, как Дж.Ст.Милль и историк Грот, известен также как «великий допрашиватель установленных вещей», т.е. требующий более точных определений и анализов принятых терминов и выражений. И при всем этом положения Бентама, указывающие цель и задачи этики утилитаристов, несмотря на свое остроумие и кажущуюся ясность, глубоко несостоятельны, отражают собою основной грех этой этической системы — относительность понятия морали.

Что такое счастье? Какое бы определение не давали этому понятию, вы не найдете даже маленькой кучки людей, вполне с ним согласных. По-видимому, пониманий счастья столько, сколько людей на свете. Мало того, даже у одного и того же человека создаются разные представления о счастье в различные поры его жизни; достигнув того, что казалось ему счастьем, он, разочарованный, создает себе новую мечту о счастье. Может быть, правыми нужно назвать отрицающих вообще возможность на земле счастья, этого настоящего миража, постоянно нас манящего, как только нам покажется, что мы к нему приблизились.

Одни видят счастье в славе и в обладании властью или в борьбе и преодолении препятствий, другим счастье мнится в уединении, в общении с природой или в тихой семейной жизни среди близких, или в созерцательной жизни мудреца.

Какое же счастье из этих перечисленных или других бесчисленных вариантов на ту же тему, пожелать как можно большему числу людей?

Так же затруднительно ответить на вопрос, какими же способами, какими путями следует рекомендовать добиваться этого неведомого счастья.

Одни видят эти пути в медленном эволюционном развитии общества, другие же советуют решать задачу революционным катаклизмом; многие считают возможным двигаться по стезям прогресса при помощи крепкой власти, в то время как их противники видят в ней лишь помеху тому же самому прогрессу,



а в анархии спасение; по мнению одних, только любовь и непротивление злу злом может привести к радостной и счастливой жизни, другие же уповают на насилие и террор, применяемый в самых широких размерах, и много еще можно привести рецептов, якобы способных вылечить человечество от зла и дать ему счастье.

Если учесть столь великий хаос мнений о счастье и путях его достижения, т.е. о том, что является полезным для человечества, а следовательно — нравственно, то во что должна превратиться бентамовская формула и сколь трудной и шаткой сделается позиция сторонников создания этической системы на началах утилитаризма?

Между прочим обратим внимание читателя на то, что в произведении Бентама правила поведения, формулированные на основе его теоретических построений, были настолько мелки и убоги, что даже самые преданные его ученики жалели о появлении на свет такого убожества.

Что утилитаризм не может удовлетворить более чуткие души, доказывает то, что даже последователь Бентама Дж. Ст. Милль уже отошел отчасти от чистого утилитаризма, влив в него струю из истинного источника моральных настроений — интуиции.

Могут спросить — а как же сам Бентам и его последователи — крупнейшие мыслители и ученые не замечали несостоятельности исповедуемого ими утилитаризма?

На это прежде всего следует ответить, что удивительного здесь ничего нет, что и великим людям свойственно ошибаться и не видеть того, что потом бросается в глаза самому ординарному человеку; ведь мы постоянно бываем свидетелями, что два равно крупных ученых или мыслителя утверждают одновременно противоположное, и одно из утверждений представляет собою заблуждение. Что же касается Бентама, то здесь возможны и другие объяснения отмеченного факта. Прежде всего утилитаризм Бентама в известном смысле и не является сплошным заблуждением и в некоторых случаях несомненно полезен; он не может только претендовать на обоснование нравственности вообще, нравственных идеалов.

Бентам ведь прежде всего ученый-юрист, теоретик юриспруденции и практик, участвовавший в составлении законов, а поэтому и этику он расценивал применительно к нуждам законодательства. Законы, какие бы либеральные и прогрессив-

ные они не были, всегда равняются больше по средней степени нравственности, соответствующей данной стадии общественного развития. Если изданный закон слишком сильно превысил бы этот уровень, то он, вне сомнения, остался бы мертвой буквой, дискредитируя себя своей несвоевременностью.

Совершенно естественно, что творец законов, каким был Бентам, должен был своим нравственным воззрениям придать практический, деловой характер, полезный для законодательства, за счет высоты этических идеалов, служащих руководящей звездой по пути нравственного совершенствования человечества.

В нашем столетии пытаются заменять этические теории новыми — психо-физиологическими, вроде теорий американских «бихэвьеров» или рефлексологов в духе Павлова, где мораль исчезает и превращается в систему поведения, изучать и совершенствовать которое берет на себя экспериментальная психология и физиология нервной системы. Здесь нет никакой этики в обыкновенном понимании слова, а потому эти проблемы не входят в орбиту наших рассуждений.

Все приведенные выше замечания имели целью обратить внимание читателя на то, что абсолютному детерминисту, конечно, если он человек совестливый и искренно желающий всего лучшего людям, приходится при выработке своей системы морали встретить такую чащу всяких трудностей, что пробиться через нее, по нашему мнению, ему не удастся.

Как мы уже говорили, можно встретить много людей отрицающих за нравственностью право на какие-то высокие санкции, поступающих, однако, нередко самоотверженно в ущерб своему благополучию и обладающих достаточно щепетильной совестью.

В данном случае следует напомнить те же объяснения такого противоречия между словом и делом, приводимые нами выше по поводу непоследовательных детерминистов, а именно — в теории, на словах эти отрицатели свободной воли проповедуют одни взгляды, а жизнь заставляет их руководствоваться совершенно противоположными, по иронической формуле Соловьева — «человек происходит от обезьяны, так будем же любить друг друга».

В этих противоречиях, имеющих корни в нашей психике, по-видимому, нужно искать разъяснения и того удивительно-го по своей непоследовательности факта, что люди, исповедую-

щие абсолютный детерминизм, со всеми вытекающими из него выводами, обращаются к другим людям подобных же воззрений с требованиями исключительных жертв с их стороны, и при том в выражениях, взятых из совершенно чуждого для них лексикона; например, с требованиями нести, во имя «священного» долга, очень тяжелые испытания и лишения, вплоть до отдания даже своей жизни. Если первые, обращающиеся с подобными воззваниями, могут, сознавая свою нелогичность, делать это по каким-то преследуемым целям, то вторые, несущие жертвы, повинувшись добровольно призыву первых, совершают, вопреки голосу простого здравого смысла, нелепости с точки зрения последовательного детерминиста. Содеют ли они подвиги, от них требуемые, или нет, ведь цена им будет одна, раз творимое ими, при отсутствии свободы воли, есть результат действия среды через них. Далее, самое дорогое, делающее ценным для человека все сущее — это его жизнь; спрашивается — какой же смысл отдавать эту жизнь, превращающуюся, по мнению многих, после смерти в ничто, и тем превращая в ничто и все существующее, в том числе и те цели, ради которых пресекается жизнь. Наконец, при отрицании высших идеалов нравственности, где гарантии, где критерии того, что жертва действительно пойдет на благо людей, а не приведет к чему-то худшему?

Все такие соображения, казалось бы, должны приводить детерминиста к отказу от жертв, должны делать его глухим к противоречащим материалистическому пониманию призывам, однако на деле мы нередко встречаем как раз противное. Надо полагать, что присущая «я» интуиция Абсолюта придает в данном случае идее долга силу, побеждающую все теоретические предпосылки детерминизма.

Иные воззрения, более устойчивые, ясные, более гармоничные, с накопленной тысячелетиями нравственной культурой, по-видимому, стоящие ближе к истине, отличаются следующими признаками: во-первых, они отрицают правильность существования абсолютного детерминизма, затягивающего в кольцо причин всю духовную жизнь человека. Различные положения, требующие серьезного изучения относительно свободы и несвободы воли, мы уже приводили в главе о детерминизме и индетерминизме, здесь же только повторим, что составитель миросозерцания, к какому бы мнению он не присоединился, должен ясно сознавать, что в положительном и отрицательном

случае он делает выбор не между метафизическим и научным постулатом, а между двумя положениями, равно относящимися к чистой метафизике. При этом еще раз напомним читателю, что всякие попытки взывать в настоящем случае к авторитету науки, якобы принижающей всякую метафизику, должны быть отринуты самым решительным образом. Такой затасканный и в корне неверный прием аргументации сразу же нейтрализуется указанием, что истинное величие настоящей «большой» науки, позволяющей себе говорить о вечных космических законах, зиждется и обязано своим возникновением исходной, чисто метафизической идее Абсолюта. Отнимите от чистой науки эту идею и все величие ее исчезает и грандиозное здание науки, высящееся к небесам, немедленно рассыпается на мелкие, чисто земные прикладные дисциплины, правда, опирающиеся на опыт и полезные для житейского обихода, на лишенные царственности и не способные помогать в построении нашего мирозерцания, превращающего нас из «Homo sapiens» в человека.

Второй отличительной чертой описываемых нами групп этических систем нужно считать утверждение, что этика, как одна из главнейших основ мирозерцания, осмысливающая поведение человека, может опираться только на идею Абсолюта; лишь на этой базе нравственные законы могут приобрести право повелевать и требовать безусловного повиновения. Отрицать это — значит отказываться от этики, как системы императивных нравственных обязательств, что, в свою очередь, равносильно лишению человека возможности сложить себе стройное мирозерцание, ибо основные начала этики составляют главную массу устоев мирозерцания, без них последнее обязательно должно принять самые уродливые формы.

Третьей характерной чертой разбираемой нами группы этических учений можно считать признание за идеалами нравственной красоты, являющимися путеводной звездой морального совершенствования человечества, сверхопытное происхождение, независимое от среды. Человек познает его непосредственным знанием, интуицией, так же, осознает он свои ощущения, свой реальный внешний мир, аксиомы математики, идеи Абсолюта в его разновидностях — вечности, бесконечности и т.д.

«Я» человека в своем самосознании их утверждает как бесспорное знание, не ведая откуда оно приходит, знает твердо и

никакие искусные измышления не в состоянии вырвать их из глубин нашего сознания.

Этим мы заканчиваем главу об этике. Смеем думать, что если у читателя хватило терпения дочитать до этой главы, и он продумал внимательно все, что говорилось в предыдущих главах, то несомненно он уже наметил канву своего мирозерцания, которое может быть только в двух основных тонах — материалистическом, в широком смысле слова, и в так называемом, совершенно условно, идеалистическом.

Если даже симпатии составителя мирозерцания явно склоняются в пользу первого тона, то и в таком случае мы приглашаем еще раз его самым старательным образом продумать и прочувствовать сообщенное в настоящей главе. Мы делаем это настойчиво потому, что как раз этическая проблема, определяющая лик человека, является особенно слабой пятой материализма всякого толка. Нередко случается, что чувствующий себя уютно в построенном им материалистическом миропонимании, столкнувшись вплотную с этической проблемой во всей ее глубине, решается произвести основательную ревизию представлявшегося до сего времени ему совершенно стройным мировоззрения в духе материализма.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Прежде чем поставить последнюю точку на последней странице этой книги, нам хотелось бы поделиться с читателем личным опытом в деле построения мирозерцания. Начав работать над ним чуть ли не со студенческой скамьи, мы трудились над ним десятки лет, считая, что им нужно заниматься до гробовой доски.

Как нам кажется, мы удачно попали на тот путь, который не только облегчил эту работу, но и поддерживал все время интерес к ней, давая приятное чувство удовлетворения и помогая накоплению знаний. Путеводною нитью, огоньком, указывающим нам направление пути, оказался вопрос, поставленный в начале наших исканий, вопрос, которым мы заканчиваем последнюю главу нашего произведения: существует ли Бог или нет? Конечно, слово «Бог» надо понимать в самом широком смысле, в соответствии с современным состоянием научной и философской мысли, именно так, как мы формулировали в начале этой работы.

Решать такую задачу мы поставили себе целью отчасти под влиянием той глубокой и, как мы теперь уверены, верной мысли, что в конечном счете наука, как и всякое другое знание, работает над освещением проблемы Бога или «не-Бога». И действительно, оставляя в стороне науки чисто практические, обслуживающие наши материальные нужды, потребности нашей телесной природы, вроде, например, теории мостов, технологии волокнистых веществ и пр., все, так называемые, чистые науки, удовлетворяющие нашему духовному влечению к знанию, к познанию сути вещей и всего космоса в целом, все они вносят большую долю в выяснение поставленного нами в качестве тезы вопроса.

Но кроме науки, во всем, что создал хорошего гений человека, оказывается неисчерпаемый резервуар, в котором прямо, а чаще косвенно, можно в большом количестве находить нужный материал, помогающий в решении для себя ответа на вопрос: «Есть ли Бог или нет»? Мы искали и находили его на страницах книг о теории относительности и строении вещества, и в истории Рима Моммзена, в трудах Павлова, в философских трактатах и много в лучших классических произведениях мировой художественной литературы, в дивных стихах Лермонтова, рассказах Чехова и Мопассана, в трактатах по искусству и в самих великих произведениях изобразительных искусств и в музыке.

Благодаря таким исканиям и вдумчивому чтению, мы с большим интересом и пользой для своего самообразования читали каждую книгу; задумываясь над каждой из них, мы лучше ее осмысливали и запоминали все ценное в ней, фиксируя кратко в тетради выловленную оттуда нужную мысль или факт. Этим мы отчасти избавлялись от траты времени на чтение разного вредного хлама, балласта, загружающего книжные рынки и библиотеки. Такое чтение, почти тождественное с процессом собирания материала для какой-либо научной работы, приучает отличать важное, существенное от второстепенного, классифицировать вновь приобретенное и связывать его с уже накопленными ассоциациями. Чрезвычайно полезно всякое, таким образом приобретенное, знание занести в тетради, пересматривая которые от поры до времени, мы всегда можем возобновлять забытые сведения в памяти и тем укреплять их все с новыми и новыми связями в нашей подсознательной сфере.

Начав свою работу с постановки вопроса о Боге и работая над его решением для себя, мы убедились, что, если в плане построения миросозерцания этой идее должна быть посвящена последняя, заключительная глава, то в сложившемся уже миропонимании она занимает место краеугольного камня, истинного фундамента здания, под сенью коего мы живем и действуем. И атеизм, и теизм оба равным образом оказываются этим фундаментом, определяющим в общих чертах тип всего нашего миросозерцания; материалистическое миропонимание тоже всецело зиждется на идее «не есть Бог», на вере в не-Бога, по выражению Джемса, окрашивающей его в определенный, специфический для него тон.

Все это совершенно естественно, ибо наш дух, наш разум пронизан метафизикой, обойтись без которой он не может в своем познавательном стремлении. Вот почему нет и не может быть никакой научно-философской истины, не выросшей своими корнями в метафизику и почему не было и нет народов, кои не имели своей религии. Последние суть миросозерцания, верные или неверные, но всегда систематизированные, отвечающие неистребимому в человеке стремлению к метафизике. Религия дает в готовом и законченном виде определенное миросозерцание, заменяя собою научно-философское миропонимание, требующее от человека столько времени и сил, что выработка его посильна немногим. Вот почему разрушать религию, отнимать ее от людей, не давая взамен столь же простую, доступную и полную систему, утоляющую жажду к метафизике, значит лишать людей миросозерцания, т.е. того, чем они отличаются от животных.

Вот почему, если человек мягкий, незлой по своей натуре, получивший в детстве хорошее воспитание, развивавшее в нем положительные черты характера, [но] с такой опустошенной душой, не имеет мало-мальски систематизированного миросозерцания, то он в своей самостоятельной жизни будет несчастным, нецельным, сумбурным человеком. Нерешительность, постоянные и неожиданные переходы от дурных к хорошим мыслям и поступкам и обратно, отсутствие своего лица, свойственное таким людям, сильное влияние на них окружающей среды и собственной эмоциональной сферы, трудность общения с ними из-за невозможности предвидеть с известным вероятием их поведения в разных жизненных комбинациях -- все это делает человека такого сорта тягостным, неценным членом общества.

Если же человек, лишенный своего миросозерцания, — человек черствый, холодный, жестокий и воспитанием его никто не занимался или занимался очень плохо, и он видел много дурных примеров в своем детстве, то он окажется во взрослой жизни в полной власти своих инстинктов и вызванных наружу разных атавистических влечений, — беспринципным, способным на все, способным легко заглушать слабый голос совести. Такой человек в конце концов превращается в существо антисоциальное, иногда — в чудовище, худшее, чем дикий зверь.

*Публикация И.А.Захарова*



С.А.Воробьева

**ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ  
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**  
(Первая половина XIX века)

Проблема взаимосогласования теории исторического процесса с источниковедческой базой, поднятая в русской философии истории еще В.Н.Татищевым, наиболее рельефно обозначается в первой половине XIX века в концепциях П.Я.Чаадаева, Н.И.Надеждина, Н.А.Полевого, М.П.Погодина, А.С.Хомякова, Т.Н.Грановского. Выдвижение этими мыслителями идеи философского освещения исторического процесса характеризует новый этап развития отечественной философско-исторической мысли. Историческая жизнь объясняется уже не иррациональными, мистическими посылками, или естественными, такими, как влияние климата, планет; формулируется философское понятие исторического закона. Фактографический обзор исторических событий рассматривается как необходимое, но недостаточное условие для достижения исторической истины. Еще в XVIII веке начинается осмысление истории как взаимосогласованного процесса, делаются попытки ее рефлексии через призму рационалистической теории. В дальнейшем П.Я.Чаадаев задается целью найти «всеобщий закон истории», полагая, что в истории должна господствовать теория, система. Диалектику единства и множественности конкретизирует в своей исторической концепции Н.И.Надеждин. Исторические события, по его мнению, необходимо должны быть осмыслены на основе «высшего единства», иначе они представляют собой бессвязную механическую сумму, могут быть истолкованы достаточно субъективно и не претендуют на историческую истину. Такой «философический метод» или «анализ философического синтеза» довольно сложно применить в истории, так как в этой области трудно отвлечься от эмпирических фактов. Но и здесь, как и в любой другой науке, господствуют свои общие законы. М.П.Погодин видит ос-

новную задачу историка в иллюстрировании того, каким образом и по каким причинам происходит историческое развитие и как отражается в частных явлениях общий закон. А.С.Хомяков определяет систему философских воззрений на историю, полагая необходимость сущностного изучения исторического процесса, формулируя задачу философии истории как познание законов и способов развития исторических событий. Только логический путь освещения истории позволяет, по его мнению, не только «знать», но и «понимать» отдельные факты. Цельность истории достижима лишь через «внутренние начала жизни», которые являются эманацией божественной сущности, проекцией программы Провидения на исторической плоскости. Это и есть, согласно Хомякову, высший закон истории. Кроме того, существуют частные законы, которым подчиняется «необходимый ход истории». Среди них — экстраполяция принципа свободы и необходимости на историческое развитие, закон причинно-следственной детерминации, нравственный закон истории и некоторые другие.

Русская философия истории первой половины XIX века формируется в ходе полемики против гегелевской схематизации исторической действительности, выведения истории из законов абстрактной логики. М.П.Погодин считает глубоким заблуждением вкладывать историю в «Прокрустово ложе» некой теоретической конструкции. В таком случае логическая формула рассматривается как действительная причина истории. По мнению Хомякова, у Гегеля смешаны два пути исторического исследования: синтеза как закона «проявления» и анализа как логического и рассудочного закона познания. Ошибочность телеологии гегелевской школы он видит в отождествлении «законов понимания» с «законами всецелого духа». Настоящее представляется Гегелю причиной прошлого только потому, что прошлое доходит до своего «уразумения» в настоящем. Это ведет к парадоксам, как например, вполне логичному признанию Пруссии действительной причиной Египта и Греции.

Значительное влияние на разработку целостного подхода к историческому процессу отечественными мыслителями оказала философия Шеллинга, призвавшего к гармоническому единству природы и духа. Русские философы высоко ценят шеллингианскую идею связи явлений природы с теми всеобщими божественными началами, которые управляют миром. Именно в этом Н.И.Надеждин видит основу разумного целост-

ного миропонимания. «Двойственность, возведенная к гармоническому единству», является для него теоретической основой истины в любой области знания. Хомяков называет Шеллинга «примирителем внутреннего разногласия, восстановителем разумных отношений между явлением и сознанием, следовательно, воссоздателем цельности духа»<sup>1</sup>. Но основой философии Шеллинга, по его мнению, остается рассудочный анализ, которому приписывается безусловно положительное значение, а разуму — уровень «уясненного самосознания»; все другие начала Шеллинг полагает отвлеченными. Хомяков не может согласиться с нивелированием значения воли как иррационального факта, не сводимого к «логическому строю» мысли, а также с включением элементов «мистического спиритуализма» в философскую проблематику, характерным для второго этапа деятельности Шеллинга, усматривая в этом нарушение действительной связи опыта и умозрения. Тем не менее, сама многоплановость учения немецкого философа во многом обусловила становление философско-исторической мысли в России, особенно повлияла на пересечение натурфилософской и идеалистической тенденций. Так, идея исторической закономерности характеризуется не только на основе безусловности божественного начала, но и с учетом его проявления в действительности, реальных объективных и субъективных факторов. Наиболее ярко шеллингианское единство природы и духа преломляется у русских философов в постановке проблемы исторической достоверности.

В этот период времени в русской философии истории отчетливо определяется тенденция к наиболее полному обзору фактического материала, делается акцент на учете конкретности бытия, что представляется достаточно значительным достижением. В качестве условий истинно научного освещения истории указываются соблюдение точности в изложении исторических фактов, согласование их с законами мышления и наличие духовно-нравственной основы, формируемой через христианскую идею. Такое взаимосогласование позволяет овладевать историческим фактом в его целостности и законченности. Как полагает Н.А.Полевой, прежде чем историк «начнет воздвигать здание, ему надобно заняться, с величайшею подробностью, всеми, даже мельчайшими частями, всеми материалами, самыми ничтожными, из которых должен он создать нечто стройное, правильное, великое»<sup>2</sup>. С точки зрения М.П.Погодина, системы в истории можно строить только с

эмпирическими познаниями; факты впоследствии примут форму в «глазах ясновидящего историка», из самой истории «явится и разовьется система». В качестве одного из методов исторического исследования в русской философии истории определяется реконструирование истории на основе анализа геологических, географических, антропологических и других конкретно-исторических свидетельств. В соответствии с данным подходом, историческая закономерность мыслится уже не только в рамках теологии, а с учетом конкретных наук и реальных исторических особенностей жизни народа. Такой подход намечен у Чаадаева, который учитывает такие материальные условия развития исторического процесса, как «природные силы», вещественные условия. Его идеи развивает Погодин, определяя для уяснения сущности эпохи факторы климата, географического положения, народонаселения и «бытийских» признаков: языка, этнографических особенностей народа. В 50-е годы Т.Н. Грановский обращается к естественно-научной методологии. История, по его мнению, должна отказаться от претензий на «художественную законченность формы» и стремиться к более конкретному содержанию, возможному только в союзе с естественным. Новый исторический метод он определяет через исследование фактов мира духовного и природы в их взаимодействии. Историком необходимо составлять «ясное понятие» о значении каждой естественной науки, и только таким образом можно достичь знания законов, движущих историческими событиями. Достаточно целостный метод разрабатывает А.С. Хомяков, строя схему всемирной истории с учетом ретроспективного анализа таких факторов исторического процесса, как географические, этнографические, лингвистические и некоторые другие. Историческую классификацию Хомяков рассматривает в трех основных аспектах: деление по племенам, государствам и вероисповеданиям. Таким образом, по его мнению, сводится в одно целое вся картина человечества; обозрение ее во взаимообусловленности составляющих и в связи с организующим началом «волящего разума» и представляет основную задачу историко-географических исследований. Географический элемент, оказывая влияние на развитие исторической жизни народа через посредство «стихий человеческой», обладает весьма действенной силой, определяя национальное своеобразие народа в масштабе общечеловеческой цивилизации, ход его развития. Поэтому

«Семирамиду» Хомяков начинает с географического ведения. Другим источником изучения истории, на котором Хомяков основывает свой возвратный метод, является языковедение; лингвистические особенности народа: «Обзор языков представляет вывод, пополняющий все данные, необходимые для воссоздания до-исторической жизни человечества. Время беспристрастного и просвященного языковедения наступило»<sup>3</sup>. Язык является связующим звеном между миром вещественным и миром человеческого мышления, поэтому уже по характеру языка, его грамматической организации можно воссоздать особенности исторической жизни народа. «Цель сравнительной филологии» он определяет как воссоздание исторического состояния народа. Языковедение позволяет понять отдельные исторические факты, так, например, исходя из таких слов славянского языка, как «нашествие», «новопришествие», можно сделать вывод о завоевательном характере похода германского племени на север. Характером слов, их «внутренним значением» определяются «возрасты исторические». Так, сходство отдельных языков говорит о племенном единстве, одних условиях быта разных народов, принадлежности их к той или иной эпохе, о духовном и генетическом единстве народов разных эпох. Принадлежность славян к системе восточного Ирана можно вывести из анализа славянского языка в Индо-Европейской системе, исследование «словесного состояния» финно-турской семьи приводит к заключению, что ее язык содержит «искаженные стихии» иранского языка и находится в зависимости от него. На основании филологических исследований Хомяков делает вывод, что в единстве всех языков лежит доказательство «первобытного единства рода» и случайного разделения на племена, что составляет идею целостности человечества, положенную им в основу философско-исторической концепции.

Таким образом, очевидно, что русские философы рассматриваемого периода не строго придерживаются учения о богочеловечестве в своих исторических построениях. Исследование истории проводится не только с точки зрения религиозной идеи, но предметом их внимания становятся естественно-научные факторы. Эта двойственность философии истории имеет весьма существенное значение в формировании русской исторической науки: включение в сферу изучения истории антропологических, географических, лингвистических, этнографических факторов позволяет рассмотреть процесс обществен-

ного развития в целом, во взаимообусловленности всех его сторон. Поэтому тенденция к интегративному изучению истории, впоследствии проявившаяся у А.И.Герцена, Н.Г.Чернышевского и некоторых других мыслителей, способствовала унификации исторического познания. Но по сути, русские философы 30-50-х годов XIX века остаются сторонниками шеллингианских воззрений на историю, поэтому природа в их концепциях не имеет приоритетного влияния на историю.

Поиск «основной истины», в историческом знании приводит русских мыслителей к проблеме критерия исторической достоверности. Его впервые в общем виде обозначает Надеждин. По его мнению, в истории, как и в любой другой науке, существуют два различных взгляда или метода. Первый состоит в представлении фактов в исторической последовательности, определяется им как «история-летопись», второй заключается в соединении фактов между собой по законам «внутреннего соотношения» — это «философия истории». Надеждин ставит вопрос: как соединить «умственные построения» с фактами? Приведенные им взгляды расцениваются как «эмпиризм» и «трансцендентализм» и объявляются ложными, хотя бы потому, что они крайние: «Эмпиризм ненавидит теорию и обвиняет ее в мечтательности; трансцендентализм презирает опытность и упрекает ее бессмысленностью; но и то, и другое справедливо только в отношении к исключительной теории, к исключительной опытности, отчего ж не сделать уступок с обеих сторон, чтобы вышло мирное, согласное целое?»<sup>4</sup>. Попытки найти точку зрения, примиряющую эти крайности, приводят Надеждина к разграничению внешней и внутренней истины в истории. Он не довольствуется достоверностью свидетельств, таких, как летописи, предания. Это так называемая внешняя достоверность. «Внутренний критерий» исторической достоверности исходит из исторической «возможности факта» и определяется взаимосогласованием эмпирического материала с законами исторического развития. Наука должна «просветлять факты в идею», прикладывать идеи к фактам. Мыслитель критикует такую теорию, которая механически «сбивает» факты в ту или иную схему, явно имея в виду гегелевскую абстрактно-логическую схему истории. Подчинить жизнь человечества строгой системе значит уничтожить ее свободное развитие, «заковать в узы механизма». Тем не менее, Надеждин, как сторонник идеи целостности исторического развития, оп-

ределяемой Промыслом в истории, вводит понятие «предошущения» факта, что является важным моментом уяснения способа исторического исследования.

Психологический подход к историческому познанию — существенная характеристика философии истории данного периода. Обусловлен он, прежде всего, влиянием немецкого романтизма. Изучение внутреннего мира человека, души как его основы немецкие романтики противопоставляют рационалистической методологии. Духовная цельность жизни, постигаемая на иррациональном уровне восприятия, интуитивно, рассматривается как более высокий тип знания по сравнению с рационально-логическим, изучаемым формальную сторону действительности. В определенной степени на становление такой методологии в русской философии повлияла оппозиция по отношению к отвлеченной гегелевской схематизации истории, освещающей историческую жизнь с чисто логической, рациональной точки зрения. Романтическая ориентация на непосредственное восприятие истории связана с выделением особого статуса человеческой психики как существенного элемента постижения действительности. Начало мироздания романтики видят в существовании бога, который определяет в человеке целостное достижение реальности. В связи с этим, не воспринимается рационализм Гегеля, который логически разрушает это божественное единство бытия. Психология рассматривается в романтической философии, в основном, на умозрительном уровне, как общение человека с богом. Данные психологического анализа используются для обоснования «примирения» разума и веры, доказательства существования бога, а психические процессы объясняются через религиозное сознание. Такая направленность психологического исследования заключает его в рамки учения ортодоксальной христианской церкви, тем не менее, сам поиск в этом направлении был достаточно интересен и, проявляясь в философских исследованиях, приводил иногда к рациональным результатам, выходящим за пределы богословского миропонимания.

Обращение к психологическому элементу в русской философско-исторической мысли I половины XIX века происходит, во многом, под влиянием философии Ф.Баадера, который стремился теоретически обосновать христианскую веру и классифицировать историю в зависимости от уровня осмысления человечеством христианской идеи. Изначальная божественная

цельность мироздания, по его мнению, не подчиняется логическим законам. В связи с этим, Баадер критикует философию гегелевской школы за противопоставление веры и знания, приоритет духа над природой. Гегелевское понятие лишено «чувства», которое является связующим звеном между идеей и природой. Понятие, полагает Баадер, не может быть без такого высшего «чувства». Человек сначала чувствует «склонность», даруемую ему верой; вера выступает как некое начало знания. Баадер продолжает линию Шлегеля и Новалиса, противопоставлявших мысль и идею, утилитарный, рациональный подход целостному, духовному. По мнению Баадера, христианское «слово», выражающее предвечную любовь, является связующим звеном между внешней стороной бытия, которая познается мыслью, и его сутью, открываемой через христианскую идею. Такое пантеистическое миропонимание, уходящее своими корнями в неоплатонизм, приводит к попыткам проникнуть за пределы реального мира, осмыслению действительности на основе психологического элемента, интуиции. В философии Баадера отчетливо выражена ориентация на мир чувственности, непосредственное восприятие действительности. Христианство воспринимается не как нечто внешнее, а в качестве предвечной основы бытия. Такой подход распространяется им и на историческое познание. Историю человечества он делит на три основных периода, детерминированных преимущественным развитием трех «стихий» или «элементов» человеческого бытия: «естества», «души» и «духа». Христианству, определяющему развитие современности, свойственна «всесторонность» и «всевосприимлемость».<sup>3</sup>

Исторические тенденции русской исторической науки рассматриваемого периода также вытекают из попыток построения целостного мировоззрения на «начале веры». Это начало вводится русскими философами с целью объединения крайностей эмпирического и трансцендентального, поэтому она имеет реальную гносеологическую смысловую нагрузку. Так, для Надеждина идеальное и вещественное — два «элемента», объединяемые в «понятии», творящем «познавательную вещественность» в сознании. Мыслитель выделяет три «данные», без которых невозможна определенность сознания. Это суть: воззрения, понятия и идеи, соответствующие трем главным способностям души: чувственности, разуму и уму, а в методологическом плане — эмпиризму, критицизму и трансцендентализ-



му. Критицизм он основывает на «понятии» или «различающем самоуглублении», которое является истинной основой любого познания, «оправдывает разум» и «созидает умозрение»<sup>6</sup>. Это то начало, на котором Надеждин основывает «философический синтез», в том числе, и в исторической науке. Аналогично Надеждину, Хомяков полагает началом познания не бессубстратное гегелевское понятие, а «понимаемость». Это то допредметное состояние, которое определяет возможность в предмете сделаться понятием, самосоздание духа, включающего всю реальность. Воля разума определяется как «хотение понимания»; это есть исходная посылка бытия и мышления. Принадлежа миру допредметному, воля не подлежит определению, ведь любое понятие дается человеку извне; предмета, который носил бы на себе признаки воли, человек не знает. Через это основополагающее начало определяется механизм субъект-объектного взаимодействия, отношение человеческой субъективности по отношению к миру внешнему. Функцией воли является вера или способность разума, которая воспринимает действительные данные, передаваемые ей на разбор. Хомяков полагает, что философия, отражая предмет через рассудочное знание, не в состоянии охватить саму «действительность предмета», не переходящую в предметный образ. Этот высший уровень знания определяется верой, которую он рассматривает как отражение божественного разума в человеческом. Вера и разум находятся в соподчинении. Разум человека, исходя из его чисто логического характера, является «низшей стихией», которая находит полноту своего существования в вере. Хомяков поддерживает мнение И.В.Киреевского, полагавшего, что вера есть «непосредственное, живое и безусловное знание», «зрячесть разума». Логическая рассудочность необходима должна быть согласована с законами мира духовного. Человек как центр бытия находится, по мнению Киреевского, в состоянии единства с богом и, следовательно, «пантеистического прозрения к Богу». Поэтому достижение истины происходит не через рассудок, а через самосознание собственной духовной цельности. Такое «естественное» отношение между человеком и богом, свойственно, как полагает Киреевский, исключительно православной религии, определяющей русскую духовность.

Вера рассматривается русскими философами, как правило, в двух ипостасях: как знание более высокого уровня и как

жизненная сила, лежащая в основе бытия. Как знание более высокое, чем рассудочное, оно лишено сомнений и обеспечивает взаимодействие субъекта и объекта в познавательном процессе; через него человек различает, что в познании определено его субъективностью, а что — нет. Как жизненная сила, вера является началом, обуславливающим развитие социального бытия, в целом, функционально конкретизируя божественный разум применительно к человеческому существованию. В характере и внутреннем смысле религии отражается склад человеческого мышления, индивидуального и общественного. Религия, в этой связи, рассматривается как источник изучения истории, т.к. в развитии верований полагается указание на внутреннее развитие процесса мышления человечества. Хомяков, отмечая важность религиозных преданий в данном значении, полагает, что «народная вера» — главный предмет, на который должна обратить внимание историческая наука. Только таким образом можно адекватно понять историю. Ведь высшим признаком, определяющим внутреннее единство народа, является господство какой-либо идеи или «духа семьи человеческой». Так, в Древнем Риме историческое первенство принадлежало идее высшей правды, в Древней Греции — идее красоты. Определяя «духовные, нравственные и умственные основы» развития общества, эти идеи формируются под влиянием господствующего стиля мышления в соответствующую эпоху, а религиозное сознание утверждает их в символической форме.

Итак, необходимым условием постижения исторической истины объявляется целостность восприятия истории, что дополняется разработкой соответствующей методики. Рассмотрение духовного мира человека в качестве аналога исторической реальности основывается на теологической созерцательности богопознания, дающей возможность предугадывать высшие божественные законы исторического развития. В данной связи, внутренний мир человека, его душа становятся центром исторического познания для русских философов, а основным методом признается сенсуалистический. Погодин, например, полагает, что истину в истории мы можем узнать, в основном, через чувствование. Путь познания истории — проявление в человеческих чувствах божественных законов: «Ни в каком университете, ни от какого профессора нельзя узнать ее лучше, чем в глубине души своей. Там она воспроизводится, по

крайней мере, подобие ее полное, совершенное, возможное на земле»<sup>7</sup>. Следствием такого воззрения является у Погодина и определение самого предмета истории. Если традиционно в качестве такового определяют события, действия человеческого рода, то сюда же, по его мнению, необходимо включить и «помышления, чувствования», которые являются началом человеческих действий и необходимой их предпосылкой. Таким образом, Погодин объявляет «историю ума и сердца» важнейшей частью истории. Историк должен вдохнуть душу в «мертвую ткань истории», воссоздать ее как «скульптор статую», что поможет ему воссоздать отдельные события, о которых объективно ничего неизвестно. Эти же идеи мы находим у Надеждина, который полагает, что через непосредственное знание, веру, интуицию можно судить о достоверности первоисточников. Так, например, свод римских законов 451—450 годов до н.э. он решительно не признает достоверным свидетельством; по его мнению, они были созданы не свободно, под влиянием народного самосознания, а были «выписаны из чужой земли», навязаны народу. Десятисловие же, или десять заветов Моисея он считает важнейшим памятником словесности, через который народ «воспрянул к сознанию живого бога». У Грановского психологизм исторического сознания наделяется нравственным значением. Через «живое историческое чувство» мы включаем механизм действия нравственных качеств и, вследствие этого, приходим к исторической истине. Историк, полагает Грановский, должен душой переноситься в прошлое, отыскивая в нем христианские нравственные ценности и пытаться передать это своим слушателям. Общечеловеческие ценности, утверждаемые историей, присущие всем историческим периодам, могут быть изучены только через познание человеческой души, свойствами которой эти ценности изначально являются. Здесь большое влияние приобретает личность самого историка, который нравственно воздействует на слушателя. Поэтому Грановский против сухого аналитического изложения исторического процесса. Его интересует психологический настрой историка на определенные нравственные позиции. Такой подход позволяет постичь истину прошлого через призму собственной души. И тогда он сможет передать историю так, чтобы она слилась с «биографией» человека, превратилась в его «личные воспоминания». Человек должен понять, что он может жить жизнью всей истории. Такой под-

ход представляется довольно радикальным с точки зрения современной методологии историко-психологической реконструкции. Так, проблема верификации исторических свидетельств во многом предполагает определение психологии личности автора. И хотя, говоря о прошлом, ученые всегда имеют дело и с иной культурой, психологическим объектом изучения остается человек. Поэтому в исторической науке несомненную значимость имеет изучение психологической реальности, определение некой общечеловеческой составляющей, позволяющей идентифицировать исторические материалы, а также разрабатывать гипотезы, их объясняющие. Только с учетом психологического элемента возможно уяснение культурного опыта прошлого и извлечение из него уроков в настоящем. Такая психологизация исторического познания выводится русскими философами I половины XIX века через призму теологических представлений, но имеет несомненное значение для вполне рационального и перспективного исследования. При чем философско-исторический сенсуализм имеет подробное теоретическое обоснование. Так, Хомяков занимается изучением проблемы бессознательного, интуиции с точки зрения субъект-объектного механизма познания. Выделяя «идею сознания», которая является аналогом «хотения понимания» в человеческом мышлении, он противопоставляет ее идее предварительного и одностороннего «рассуждения». «Идея сознания» присуща любой мысли, она обеспечивает сознанию «полноту». Эта идея дает возможность понять явления жизни в их многообразии, поскольку «проникнута действительностью познаваемого». Сюда, прежде всего, включается восприятие объекта согласно цельности «внутреннего я» или «предмет в своей действительности». Объект отражается в личностном сознании в зависимости от степени организации и развития последнего. Это знание субъективное: оно имеет характер «личной достоверности»; по способу своего происхождения оно созерцательное или интуитивное. Кроме того, в этот тип знания Хомяков включает бытие бога в человеческом осознании и художественные идеалы. Истины данного знания выше опыта и мышления. Это есть результат воздействия божества на духовный мир человека, который представляет часть божественного мира. Если предел логического знания — конечный мир, то божественное знание открывает человеку область бесконечного, которую невозможно познать рассудком. В этом смысле непосредственное

знание отождествляется с верой. Вера определяет в сознании саму сущность бытия, в отличие от логического познания, постигающего лишь внешние отношения явлений. Так, человек может узнать законы любви через рассудок, не понимая самой действительности этого побуждения.

Этот подход экстраполируется и на историческое познание. В концепциях Погодина, Полевого, Грановского, Хомякова и некоторых других мыслителей отмечается важность общего понимания исторической жизни, открываемого интуитивно. Поскольку истинный предмет истории составляет жизнь всего человечества, достичь исторической истины можно только на основании изучения души человека. Именно в этом состоит «высшая» точка зрения на предмет исторического исследования. Аналогично изучению психологического элемента человеческой души философско-историческое познание строится на основе общественной психологии народа. Психологические особенности, свойственные тому или иному народу, согласно данной точке зрения, сохраняются и проявляются в последующем развитии этого народа. Это логично вытекает из идеи исторической непрерывности, которая определяет историю как непрерывное, гармоничное целое, исходя из божественной предустановленности. Хомяков, например, основываясь на концепциях О.Тьерри и Ф.Гизо, рассматривает народы Запада завоевательными по своей сути, что обусловлено первоначальным завоеванием, которое привело к образованию первых государств, затем к борьбе сословий, революциям. Поэтому психологическими особенностями западных народов являются национальная гордость и презрение ко всему чуждому. Русское государство, начавшись с добровольного и всенародного призвания варяг, лишено изначальной почвы для национальных распрей, поэтому русский народ ближе к началам общечеловеческим, его психологическими особенностями являются веротерпимость, чувство общего человеческого братства.

Исследования русских философов в области этнической психологии представляют интерес как в плане развития исторической жизни в рамках отдельных национальностей, так и в общемировом масштабе. Действительно, ведь социально-экономическое, политическое, духовное развитие народа во многом определено его психическим складом. Поэтому чтобы понять историю народа, необходимо понять его психический облик, состояние этнического сознания. В обычаях, традициях отра-

жается социальная память народа, переходящая от поколения к поколению. Это проявляется в исторической жизнедеятельности, поэтому учет этнического сознания народов позволяет, в какой-то мере, понять прошлое и предвидеть взаимоотношения тех или иных национальностей в будущем. Теологическая основа философии истории рассматриваемого периода, по всей видимости, определила несколько статичный подход к психологическим закономерностям человеческого существования. Духовные общечеловеческие ценности, положенные исследователями в качестве первоосновы исторического развития, предполагают и единые законы человека. Вероятно, все же эти законы меняются с развитием внешних факторов бытия, как в русле интегративных социальных процессов, так и в рамках национальных. Так, например, Полевой, Погодин, Хомяков, следуя славянофильской утопии, проводят идею равенства, коллективизма, общинности как одну из основных движущих сил общественного развития русского народа. Эти национальные особенности, несомненно, имеют преимущество на определенном ограниченном этапе истории России, тем не менее, нельзя согласиться с превращением их в догматические категории, отвлеченные от обуславливающего их содержания реальных исторических процессов. Таким образом, несколько абсолютизируется влияние подобных психологических факторов, приписывается им определяющая роль в историческом развитии. Но несомненно, заслуживает внимания сам акцент русских философов I половины XIX века на необходимость взаимодействия истории и психологии. Эта мысль представляется достаточно актуальной и сегодня. Ведь только сейчас общественные науки начинают серьезно истории общества под психологическим углом зрения, деятельности людей на основе психологических мотивов, взаимодействия психики человека и конкретных условий развития социального организма.

Романтическая направленность философии истории данного периода, психологии в историческом познании выразился и в подходе к взаимоотношению истории и искусства. Механизм целостного постижения бытия романтизм раскрывает через эстетическое познание, которое рассматривается как высший гносеологический уровень. Художественное постижение действительности признается наиболее истинным, согласно теологической позиции познания, ведь общение с высшим разумом наиболее свойственно, по мнению романтиков, худо-

жественному творчеству. Поэтому искусство рассматривается как некая структура мироздания и, в определенной мере, имеет приоритет перед философией как логическим уровнем знания. Такой подход был органичен с общеметодологическими установками русской философии истории I половины XIX века и был развит ею в ряде существенных аспектов. Красной нитью здесь проходит тема художника и жизни. Эстетическое познание исторического процесса противопоставляется сухому анализу истории; эмоциональному воздействию при изложении истории отводится центральное место. Поэтически-образную форму изложения истории утверждает Грановский. Задача историка, полагает он, указать сначала на рубеж, отделяющий чистую историю от поэтической, потом оценить по достоинству последнюю. В ней есть своя истина. Кроме того, что в ней чище, чем где-либо, отражается непосредственный, еще неизменный никакими влияниями характер народа, она содержит в себе указания на действительные события и нередко раскрывает их внутренний смысл. Поэзию Грановский называет «душой истории». Русская философско-историческая мысль особо выделяет религиозный элемент историко-эстетического познания. Художественное осмысление истории основано на вере, что противоположно рассудочному, логическому историческому знанию. Полевой большое значение придает поэтизации истории, как как при этом можно постичь божественную суть исторического процесса. Первый этап исторического сознания он рассматривает как «особый элемент духа человеческого», основанный на вере, или «поэзию», которая отражает созерцательность богопознания. Хомяков полагает, что историк-художник исходит не из личностного сознания, «эгоистической рассудочности», но выражает «полноту человеческой жизни с ее просвещением, волею и верованием»<sup>8</sup>. На произведениях истинного искусства Хомяков отмечает «явный отпечаток» тех народов, исторических эпох, в недрах которых данные произведения создаются, поэтому художественный памятник в глазах историка восстанавливает историю так же ясно, как и любой другой исторический источник. Так, венецианскую и фламандскую школы живописи сближают торговый характер деятельности народов, любовь к роскоши и человеческой вещественной природе. В то же время, различие племенных, государственных, вероисповедных форм также можно, с достаточной степенью определенности, усмотреть в

творениях Рембрандта и Рубенса, с одной стороны, Тициана и Тинторетто — с другой. «Римское монашество и ужас инквизиции» определяются в полотнах испанской живописи, склонность к аналитическому мировоззрению, преобладание материальных, прагматических интересов Хомяков полагает отличительными особенностями немецкого народа, исходя из рассмотрения его художественной школы. Это касается и других произведений художественного творчества — музыки, литературы, архитектуры. Выражение идеи красоты в различных условиях времени и места дает возможность судить об особенностях исторической жизни народа как в плане общего духовного уровня развития, так и в бытовом освещении жизни.

Теория историко-эстетического восприятия достаточно реалистична по своей сути. Действительно, историческое познание во многом основано как на чисто рациональном знании, которое можно почерпнуть из произведений художественного творчества, так и на психологическом элементе проникновения в ту атмосферу прошлого, тот жизненный уклад, культурный уровень, господствующие в ту или иную эпоху. Ведь искусство воздействует, прежде всего, на чувство человека, его эмоциональный мир, что способствует целостному восприятию творчески отображаемой реальности. В то же время, необходимость самому историку быть «поэтом», «художником» также основана на психологизации исторического познания. Историк должен не просто описывать события, или создавать их логическую схему, но творить некое подобие художественного произведения, в котором читатели, слушатели могли бы почувствовать то общее начало жизни, которое определяется вероисповедным элементом, а практически преломляется во всех сторонах деятельности народа — социальной, экономической, культурной.

Если исходить из современных подходов к понятиям уровня исторической науки, то из анализа проблемы научной достоверности, концептуально обозначенной в русской философии истории I половины XIX века, можно сделать следующие выводы. Понятие «историософия» не вполне применимо к историческим исследованиям данного периода. Ведь предмет изучения историософии — закономерности, тенденции, общие схемы и структуры истории на основе чисто теоретического анализа. Историософия выступает как философская дисциплина, полностью отказывающаяся от эмпирической историогра-



фии, определяя ее полную зависимость от конструкций. Эмпирическая историография, анализирующая конкретность исторического бытия, привлекает в качестве объекта исследования внешние свидетельства: литературные, археологические, лингвистические источники; соответствуют им и метод исследования, основанный на критическом анализе таких исторических материалов. Применительно к русской исторической науке I половины XIX века, в России, учитывая ее общетеоретическое единство, более справедливо, очевидно, отнести понятие «исторической эпистемологии», которая, некоторым образом, соединяет историософский и историографический типы знания, нивелируя такие их крайности, как умозрительность социальных конструкций и чисто эмпирический анализ. Объектом исторической эпистемологии является не история как процесс, а знание об этом процессе, исследование концепции истории на уровне целостного мировоззрения. Историческая эпистемология определяет структуру исторического процесса не в умозрительном ее варианте, а при учете обязательного проявления абстрактных закономерностей, объективных и субъективных факторов в ходе развития реальной действительности. Историческая рефлексия идет через построение гипотез, в пределах которых факты приобретают некий смысл в общем историческом процессе. Таким образом, можно говорить о взаимосогласовании логического и конкретного, априорного и феноменологического уровней исторического познания. В 30—40-х годах XIX столетия, когда становится очевидным противоречие между абстрактной логикой истории и данными эмпирической историографии, задача систематизации исторического материала определяет поиск новой гносеологии, логико-методологических оснований историографии. Решая проблему соотношения эмпирического и теоретического уровней знания, русские мыслители решительно против чисто логического выведения исторических фактов из формальных посылок. Исторические законы необходимо должны определяться фактографически, подтверждая правильность или ложность теории. Исторический факт, таким образом, определяется с точки зрения категорий абстрактного и конкретного: общие законы относятся к реальному историческому объекту, в процессе чего в то же время выявляется особенное содержание этого объекта. Полагается невозможным построение историко-логических конструкций под чисто метафи-

зическим углом зрения, вне знания реальной фактографии истории. В то же время, определенность, достоверность эмпирического материала возникает только при согласовании его с законами истории, выводимыми, тем не менее, априорным образом. Учет исторической реальности, несомненно, является существенной заслугой русских философов данного периода, но не следует преувеличивать эту сторону их исследований; пожалуй, она выступает лишь в качестве тенденции. Законы социального развития, непосредственно, не выводятся из объективной исторической реальности, историческая законообразность остается априорной. Иррационализм проявляется, в частности, в признании возможности умозрительной исторической реконструкции в случае отсутствия объективных источников прошлого. Так, в свою очередь, Погодин, отмечая поступательность исторического развития, мистифицирует ее. В истории, полагает он, существует «геометрическая прогрессия», исходя из которой, на основании математических расчетов найдя среднее пропорциональное число, можно рассматривать прошлое и предвидеть будущее. Так, можно определить, например, как Крестовый поход относится к Реформации, которую можно соотнести с каким-то событием более позднего времени и т.д. Взаимодействие религиозных, мистических и реалистических тенденций в русской философии истории данного периода определяет специфику самой процедуры методологического анализа и тех выводов, которые выходят за рамки теологической схематики, отвлеченной умозрительности. Интересно, что отношение к предмету религиозной веры не ортодоксальное, а скорее, рациональное: делаются попытки решить через нее философские и исторические проблемы. Религия рассматривается как важнейший источник изучения истории, имеющий гносеологический статус, так как он связан с просвещением, указывает на направление развития человеческой мысли.

Таким образом представляется правомерным обозначить взаимодействие двух подходов к историческому исследованию, которые сложились в русской философско-исторической мысли I половины XIX века. Прежде всего, история рассматривается как разумный процесс, направляемый волей бога, имеющего определенный план «спасения человечества». Имманентные атрибуты божественной воли — категории свободы и необходимости, имея многоуровневое поле конкретно-историчес-

объективных законов общественного развития. Но, с другой стороны, эти законы проявляются через деятельное начало истории — народ, вследствие чего взаимосвязаны с рациональными законами, выводимыми из эмпирических фактов. В этом — специфика нового типа исторического исследования, который сложился в русской философии истории рассматриваемого периода.

© С.А.Воробьева, 1996

**Воробьева Светлана Александровна**, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Санкт-Петербургского химико-фармацевтической академии.

### Примечания

- 1 Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т.1. М., 1911. С.290.
- 2 Полевой Н.А. История русского народа. В 2-х томах. М., 1830. Т.1. С.23-24.
- 3 Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т.III. М., 1871. С.505.
- 4 Надеждин Н.И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С.453.
- 5 См.: С.Шевырев. Христианская философия. Беседы Баадера. Москвитянин. 1841. № 6. С.415, 432.
- 6 См.: Надеждин Н.И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С.319.
- 7 Погодин М.П. О всеобщей истории // Ж-л Мин.Нар.Пров. 1834. № 1. С.44.
- 8 Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988. С.137.

**МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ**

---

**НООСФЕРА  
И УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ**

**размышления философские и научные**

## ПРЕДИСЛОВИЕ

*Никогда в истории человеческой мысли идея и чувство единого целого, причинной связи всех научно наблюдаемых явлений не имели той глубины, остроты и ясности, какой они достигли сейчас, в XX столетии.*

*В.И.Вернадский*

....мы еще не имеем никакого понятия о возможной величине «ноосферной» мощности.

*П.Тейяр де Шарден*

Глобальные последствия человеческой деятельности, приобретающие в последние годы необратимый, угрожающий жизнедеятельности биосферы Земли характер, и одновременно малая эффективность мер, принимаемых для уменьшения антропогенного воздействия на природу, привели человечество к необходимости отказа от парадигмы антропоцентризма. Возникла потребность пересмотра основополагающих принципов современной науки, сформировавших потребительское мировоззрение человека.

Пришло понимание того, что природу, человеческое общество, научную мысль следует рассматривать в их нерасторжимой целостности. Возникает необходимость обобщения знаний об эволюции нашей планеты как единого космического, геологического, биогенного и антропогенного процесса.

Переход от биосферы к ноосфере, в которой на смену стихии взаимодействия живых и косных компонентов Земли придет упорядоченное устойчивое развитие, опирающееся на разум, является, по Вернадскому, закономерным процессом. Осмысление исторической ситуации в ключе всех форм научно-преобразовательной и социальной деятельности — дело неотложное, требующее специальных усилий. Человечество уже сейчас почувствовало гибельность своих неограниченных эгоистических притязаний. Формула Протагора: «Человек — мера всех вещей» требует нового прочтения, при котором человек, оставаясь мерой вещей, выходит за рамки антропоцентризма. Разум в этом случае уже не является представителем интересов только человека, он выступает как средство защиты всех форм жизни, представляет природу в целом. Должна быть преодолена

ориентация на сиюминутную пользу и комфорт любой ценой.

Поставленная проблема не решается разовыми мероприятиями или изданием постановлений, она требует систематического поиска путей перехода к ноосфере и формирования соответствующего мировоззрения.

В настоящее время сформулирована и согласована представителями 180 стран мира концепция модели устойчивого развития (Конференция ООН по охране окружающей среды и развитию, г. Рио-де-Жанейро, 1992 г.), которая послужила толчком для разработки государственной стратегии Российской Федерации по охране окружающей среды и обеспечению устойчивого развития (Указ Президента РФ № 236 от 04.02.94). В концепции указаны необходимые условия для ее реализации, обоснована необходимость построения высокосоциальных отношений человека и его организационных структур различного уровня с окружающей средой. И в центре всего ноосферного подхода к деятельности человека осознанное предупреждение и предотвращение отрицательных последствий планируемых действий — даже ценой отказа от тех или иных благ в результате этих действий. Именно в связи с этим предлагаемая программа содержит постановку и предполагает решение взаимосвязанных философских, гуманитарных, нравственных и естественно-научных проблем, касающихся взаимодействия человека и окружающей среды. Конечной целью является формирование и воспитание в человеке ноосферного мировоззрения.

Учебно-методическая часть программы должна охватить все специализации вузов и отразиться во всех основных циклах читаемых лекций.

Принятие программы станет наиболее эффективным средством разработки и проведения государственной стратегии по охране и защите природы и обеспечению устойчивого развития и, что не менее важно, обновлением содержания и смысла вузовского образования на рубеже III тысячелетия.

Целью исследований по программе является:

- развитие концепции ноосферы, разработка критериев формирования моделей устойчивого развития;
- взаимная трансляция естественно-научного и гуманитарного методов познания;
- создание и разработка учебно-методических программ ноосферного воспитания и образования;
- координация ноосферных исследований.

Для достижения поставленной цели программа включает решение следующих основных задач:

- разработка философской концепции роли и места человека в системе окружающей среды;
- исследование гуманитарных проблем взаимодействия человека с окружающей средой с целью установления его основных закономерностей;
- разработка фундаментальных и прикладных естественно-научных подходов в оценке состояния окружающей среды, методов прогноза его трансформации, предупреждения и снятия экологической напряженности;
- исследование взаимообусловленности гуманитарных и естественно-научных знаний;
- создание и внедрение системы ноосферного воспитания и образования.

В процессе выполнения программы предполагается получить следующие основные результаты:

- разработка системы философских оценок роли и места человека в биосфере;
- научные концепции устойчивости системы «человек-биосфера»;
- гуманитарные основы взаимодействия человека с окружающей средой;
- естественно-научные критерии состояния человека и окружающей среды, методы прогнозов его трансформации, предупреждения и ликвидации экологической напряженности;
- система ноосферного воспитания и образования; ее внедрение;
- опубликование монографий, сборников научных трудов по направлениям программы;
- проведение съездов, симпозиумов, конференций и совещаний различного уровня по проблемам ноосферы и устойчивого развития.

Т.В.Холостова, М.В.Виниченко,  
В.И.Коротков, В.М.Немец

В. И. Коротков

## РАЗВИТИЕ КОНЦЕПЦИИ НООСФЕРЫ НА ОСНОВЕ ПАРАДИГМЫ СИНЕРГЕТИКИ

В истории науки нередки случаи, когда наиболее ценным вкладом ученого оказывалось не открытие нового явления, а новый взгляд на уже существующие теории или известные факты. Выдающимся примером осознания взаимосвязанности всех процессов, происходящих на Земле и во Вселенной, явилось учение В.И.Вернадского о ноосфере, в котором анализируется эволюция нашей планеты как единый космический, биогенный и антропогенный процесс. Появление человека представляется закономерным этапом развития биосферы. Разум, проявляющийся в научной и технической мысли, рассматривается как важнейший фактор дальнейшей эволюции планеты.

Вернадский был не одинок в своих исканиях. В 20-е годы близкие взгляды высказывались различными учеными. Возникновение сходных идей почти одновременно в разных научных школах является, как будет показано дальше, событием не случайным. Термин «ноосфера» был введен в 1927 году французским математиком и философом Э.Леруа для обозначения будущего состояния биосферы [1]. П.Тейяр де Шарден с теософской точки зрения анализирует возникновение мысли и образование ноосферы в книге «Феномен человека» [2]. Эта блестящая работа представляет ноосферу и «сверхжизнь» в ней, как слияние народов, Природы и Бога в единое целое.

Значение работ В.И.Вернадского заключается в их энциклопедичности, обработке огромного фактического материала и строгой научной доказательности. Будучи по образованию представителем точных наук, он все свои выводы сопровождал расчетами<sup>1</sup>. Им доказана основная роль живого вещества в геологическом изменении планеты. В ранних работах по геохимии (1912 г.) он отмечает роль живых организмов в изменении химического состава поверхности Земли. Процессы, протекающие в биосфере, впоследствии станут основным предметом его ис-



следований [3]. Для существования жизни выделяются три условия — наличие жидкой воды, солнечного излучения и границы раздела фаз. Вода является основным компонентом живых существ, Солнце — вселенским источником энергии, на границе фаз протекает большинство биохимических процессов. Главную роль в использовании солнечного излучения играют растения. В процессе фотосинтеза они аккумулируют солнечную энергию в виде энергии химических связей органического вещества, образуемого ими из углекислого газа и воды. Выделяющийся при этом молекулярный кислород поступает в атмосферу, формируя ее состав, которым дышит все живое. Вернадский пишет «...лучи Солнца обуславливают главные черты механизма биосферы. Изучения отражения на земных процессах солнечных излучений уже достаточно для получения первого, но точного и глубокого представления о биосфере как о земном и космическом механизме. Солнцем в корне переработан и изменен лик Земли, пронизана и охвачена биосфера».

Ежегодно на Земле аккумулируется растениями около  $10^{19}$  ккал<sup>2</sup>. Частично эта энергия используется в виде пищи и топлива, частично накапливается в отмирающем органическом веществе и переходит в ископаемое состояние. Так образовались залежи нефти, угля, природного газа. В результате жизнедеятельности живого вещества была преобразована первичная среда планеты. Атмосфера стала кислородной, изменился состав гидросферы, образовался покров осадочных пород, появился плодородный почвенный слой. Вернадский объясняет почему результаты жизнедеятельности организмов оказывают повсеместное воздействие на состав атмосферы, гидросферы и литосферы несмотря на ничтожно малое количество массы живого вещества по сравнению с массой Земли. Если живое вещество распределить по поверхности Земли, то толщина его слоя составит всего лишь 2 см. Причина глобальности воздействия заключается в непрерывности работы живых организмов. Они осуществляют свою планетоформирующую роль за счет быстрого по геологическим меркам воспроизводства, размножения и связанного с этим круговорота веществ, происходящего в течение сотен миллионов лет. Вся масса живого вещества, произведенного за это время биосферой, равна  $2.4 \cdot 10^{20}$  т, что в 12 раз превышает массу земной коры. «На земной поверхности нет химической силы, более постоянно действующей, а потому и более могущественной по

своим конечным последствиям, чем живые организмы, взятые в целом» [3].

Живое вещество непрерывно эволюционирует. Появление Homo Sapiens принципиально нового фактора жизни биосферы, стало по Вернадскому не случайным, а закономерным результатом этой эволюции [5]. Благодаря своему разуму человек создал техносферу и, вследствие этого, стал самым могущественным существом на планете. Если действие живого вещества до возникновения разума уже имело планетарный характер, то все возрастающая мощь цивилизации ставит на повестку дня вопрос об ответственности человека за будущее развитие всей биосферы и общества как ее части. В своей последней работе «Несколько слов о ноосфере» Вернадский пишет: «Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы: мы входим в ноосферу». Ноосфера — сфера взаимодействия природы и общества, в рамках которой разумная человеческая деятельность становится главным определяющим фактором развития. В абстрактной форме неизбежность перехода к ноосфере предвидел и Тейяр де Шарден.

Мыслители первой половины XX века провидчески установили взаимосвязь всех процессов на Земле. Как писал Вернадский: «Никогда в истории человеческой мысли идея и чувство единого целого, причинной связи всех научно наблюдаемых явлений, не имели той глубины, остроты и ясности, какой они достигли сейчас в XX столетии». И во второй половине нашего века появилась физическая теория, доказавшая это предсказание. Наиболее часто употребляемое название этой науки — синергетика. Ей удалось ответить на два кардинальных философских вопроса: как объяснить появление нового в мире, управляемом детерминистическими законами, и в чем причина необратимости всего происходящего?

Единство мира впервые проявилось в физике после создания специальной теории относительности. Человечество увидело связь таких фундаментальных понятий как пространство и время, ранее представлявшихся априорно разнородными. Эйнштейн показал, что нельзя рассматривать время в отрыве от пространства, что привело к объединению их в одно многообразие — четырехмерное пространство-время. Теория Большого Взрыва представила всю Вселенную, как *единую* систему, эволюционирующую во времени. Причем эта система является по определению замкнутой (изолированной), если не допускать

существования Бога. Неизбежным логическим следствием этой модели является взаимосвязанность всех процессов во Вселенной.

Однако среди выдающихся эволюционных теорий XIX века две удивляли своей противоположностью. Это теория эволюции видов Ч. Дарвина и классическая термодинамика. Первая обосновывает развитие живой материи от низших форм к высшим, т.е. усложнение организации в процессе эволюции. Вторая предсказывает дезорганизацию и разрушение изначально существующей структуры в замкнутой системе при переходе с течением времени к равновесию. Обе эти теории отражают единую физическую реальность, но соответствуют различным ее проявлениям. Совместимость второго начала термодинамики со способностью к самоорганизации — одно из крупнейших достижений современной термодинамики. Жизнь теперь не выглядит как гигантская флуктуация, развитие которой идет по пути разрушения изначально заданной структуры.

### Из чего состоит синергетика.

За последние тридцать лет физика сумела понять, что упорядоченность образуется в *открытых* системах находящихся в *неравновесном состоянии*.

Открытая система — это система обменивающаяся веществом и энергией с окружающей средой.

Теория выявила свойства открытых систем, находящихся вдали от равновесного состояния:

Они оказываются *неустойчивыми* и возврат к начальному состоянию является *необязательным*. В некоторой точке, называемой *бифуркацией* (разветвлением), поведение системы становится неоднозначным.

При наличии *неустойчивости* изменяется роль внешних воздействий. В определенных условиях ничтожно *малое воздействие* на открытую систему может привести к значительным непредсказуемым последствиям (раскрытие неустойчивости).

В открытых системах, далеких от равновесия, возникают *эффекты согласования*, когда элементы системы коррелируют свое поведение на макроскопических расстояниях через макроскопические интервалы времени. Такое кооперативное, согласованное поведение характерно для систем различных типов: молекул, клеток, нейронов, отдельных особей и т.д.

В результате согласованного взаимодействия происходят *процессы упорядочения*, возникновения из хаоса определенных структур, их преобразования и усложнения. Чем больше отклонение от равновесия, тем больший охват корреляциями и взаимосвязями, тем выше согласованность процессов, даже протекающих в отдаленных областях и, казалось бы, не связанных друг с другом. Сами процессы характеризует *нелинейность*, наличие обратных связей и связанные с этим возможности управляющего воздействия на систему.

Теория состояний, далеких от равновесия, возникла в результате синтеза трех направлений исследований:

1. Разработка методов описания *существенно неравновесных* процессов на основе статистической физики. В рамках этого направления создаются кинетические модели, определяются параметры, необходимые для описания, выявляются корреляции, крупномасштабные флуктуации, устанавливаются закономерности перехода в состояние равновесия.

2. Разработка термодинамики открытых систем, изучение стационарных состояний, сохраняющих устойчивость в определенном диапазоне внешних условий, поиск условий самоорганизации, т. е. возникновения упорядоченных структур из неупорядоченных. Было показано, что процессы *диссипации* энергии являются необходимым условием самоорганизации, поэтому возникающие структуры получили название *диссипативных*. Г.Хакен предложил называть эту область исследований *синергетикой* (от греческого «синергетикос» — совместный, согласованно действующий).

3. Определение качественных изменений решений нелинейных дифференциальных уравнений, определяющих состояния далекие от равновесия, в зависимости от входящих параметров. Этот раздел математики получил название *теории катастроф*. С ее помощью описываются качественные перестройки общей структуры решений — катастрофы, определяются границы устойчивости и изменения структуры состояний.

Синтез этих трех направлений дал новую область знаний занимающуюся описанием состояний, далеких от равновесия. С ее помощью удалось сформулировать общий подход к целой совокупности явлений природы и общества. Ее называют по-разному: синергетика, теория открытых систем, теория диссипативных структур, термодинамика необратимых процессов. Есть названия, связанные со свойствами неустойчивости, нелинейности.

Рассмотрим кратко каждое из направлений.

**Кинетика существенно неравновесных состояний** [6,7]. Исходным пунктом для данной области исследований явилась классическая кинетика процессов в газах, начатая работами Дж.Максвелла и Л.Больцмана. Затем произошло расширение области исследования на слабонеравновесные системы в различных средах и условиях. С 1950 года началось широкое изучение систем, находящихся далеко от состояния равновесия из-за действия сильных полей и жестких излучений различной природы. На сцену вышел качественно новый фактор — квантованность энергетических состояний молекул. Ранее, по существу, рассматривалось только поступательное движение бесструктурных частиц. При сильном отклонении от равновесного состояния возбуждение охватывает различные степени свободы молекул — вращательные, колебательные, электронные. Возникает необходимость детального учета квантовой структуры вещества. В этих условиях частицы уже нельзя считать бесструктурными, а нужно рассматривать их эволюцию в фазовом пространстве многих степеней свободы.

Свойства атомов и молекул в различных энергетических состояниях различны. За счет неравновесных процессов происходит быстрое перераспределение заселенностей по большому числу термов и неизвестно какой из них окажется в данной конкретной системе наиболее реакционноспособным. Поэтому реакция существенно неравновесной системы на внешнее воздействие может быть неожиданной. Примером может служить диссоциация многоатомных молекул (ангармонических осцилляторов) при охлаждении газа в условиях накачки энергии. Этот эффект использовался для получения свободных атомов при низких температурах, что сыграло существенную роль в разработке химических лазеров. Другим примером нетривиального поведения существенно неравновесной системы является кратковременное охлаждение углекислого газа при резонансном поглощении излучения молекулой  $\text{CO}_2$ .

В данном случае принципиально то, что при рассмотрении открытых систем, внешние параметры играют роль регуляторов, с помощью которых можно управлять процессами. Очень существенным моментом является то, что энергетические затраты на управление с помощью этих регуляторов намного меньше, чем требуется для достижения того же эффекта в равновесных условиях. Причем эффектив-

ность воздействия зависит от степени неравновесности системы.

В ряде случаев элементы системы начинают действовать в неравновесных условиях согласованно, обнаруживая свойства, не присущие отдельной частице. Эти общие свойства получили название когерентных или кооперативных свойств. При приближении системы к состоянию равновесия сначала разрушаются когерентные связи, а затем уже связи, определяемые энергетическими заселенностями. Когерентность определяется возникновением корреляций (взаимосвязей и взаимозависимостей) между частицами. Математически это выражается необходимостью рассмотрения функции распределения не одной частицы, а нескольких взаимодействующих. Н.Н.Боголюбов разработал единый подход рассмотрения всей совокупности функций распределения — цепочек уравнений для последовательных функций увеличивающегося числа взаимодействующих частиц. Этот метод назван цепочками ББГКИ, по имени ученых, внесших основной вклад в их разработку: Н.Н.Боголюбов, М.Борн, Х.Грин, И.Кирквуд, И. Ивон. Так функция  $p$  переменных  $f_n(x_1, x_2, \dots, x_n, t)$  учитывает корреляции  $p$  частиц. Если масштаб корреляции уменьшается и взаимодействуют только  $n-1$  частиц, то переходят к  $f_{n-1}(x_1, x_2, \dots, x_{n-1}, t)$  функции. При сглаживании неравновесности (переходе к состоянию равновесия) корреляции разрушаются, сокращается набор функций, необходимых для описания поведения системы, а сами функции зависят от все меньшего числа частиц. В пределе остаются лишь одночастичные функции распределения, уравнения которых составляют основу обычной кинетики.

Метод цепочек ББГКИ имел исключительно большое значение в неравновесной статистической физике. Это был, по существу, новый подход к проблеме необратимости. В замкнутой системе уравнения динамики (классической или квантовой) обратимы, т. е. замена  $t$  на  $-t$  их не меняет. При обрыве цепочки, когда нарушается корреляция высших порядков, возникает необратимость. В этом случае четко видна причина необратимости. Разрушение корреляции может быть вызвано внешним воздействием. Но чем больше и упорядоченней система, тем выше масштаб корреляций. Это означает, что они действуют между большим числом частиц, на больших расстояниях и в течение большого промежутка времени. Следовательно, нужно меньшее воздействие для нарушения такой сложной корреляции.

ляции. А так как абсолютно изолированных систем нет, то необратимость нашего мира заложена в природе вещей в силу всеобщей связи.

**Неравновесная термодинамика открытых систем** изучает существенно неравновесные процессы. В их описании ключевую роль играет понятие возрастания энтропии системы за счет процессов, происходящих внутри нее. Такой подход привел к новому взгляду на привычные понятия. Выдающаяся роль в развитии данного научного направления принадлежит И.Р.Пригожину, удостоенному за свои работы Нобелевской премии в 1977 году [8-10]. Большой вклад внесли также Л.Берталанфи, Л.Онзагер, Л.И.Мандельштам, М.А.Леонтович, М.Эйген, Г.Хакен [11-15].

Открытые системы, в которых наблюдается прирост энтропии, получили название диссипативных. В таких системах энергия упорядоченного движения переходит в энергию неупорядоченного хаотического движения, т.е. в тепло. Если *замкнуть* систему вывести из состояния равновесия, то в ней начнутся процессы, возвращающие ее к состоянию термодинамического равновесия, в котором ее энтропия достигает максимального значения. Со временем степень неравновесности будет уменьшаться, однако, в любой момент времени ситуация будет неравновесной. В случае *открытых* систем отток энтропии наружу может уравновесить ее рост в самой системе. В этих условиях может возникнуть и поддерживаться стационарное состояние. Такое состояние Берталанфи назвал *текущим равновесием*. По своим характеристикам текущее равновесие может быть близко к равновесным состояниям. В этом случае производство энтропии минимально (теорема Пригожина). Если же отток энтропии превышает ее внутреннее производство, то возникают и разрастаются до макроскопического уровня крупномасштабные флуктуации. При определенных условиях в системе начинает происходить самоорганизация — создание упорядоченных структур из хаоса. Эти структуры могут последовательно переходить во все более сложные состояния. Такие образования в диссипативных системах Пригожин назвал диссипативными структурами.

Диссипативные структуры являются результатом развития собственных внутренних неустойчивостей в системе. Процессы самоорганизации возможны при обмене энергией и массой с окружающей средой, т. е. при поддержании состояния текуще-

го равновесия, когда потери на диссипацию компенсируются извне. Эти процессы описываются нелинейными уравнениями для макроскопических функций.

Возникновение макроскопических структур обусловлено рождением, под действием крупномасштабных флуктуаций, коллективных типов движения (мод), их конкуренцией, подавлением одних и развитием тех, которые наиболее приспособляемы к данным условиям. Сходство процессов возникновения диссипативных структур с фазовыми переходами в равновесных системах дало основание называть их *неравновесными (кинетическими) фазовыми переходами*. Формальная общность кинетических и равновесных фазовых переходов заключается в кооперативном характере процесса, обусловленном тем, что в системе, обладающей бесконечным числом степеней свободы, находится одна или несколько таких, изменение которых подчиняет себе изменение остальных.

Таким образом, в отличие от неравновесной статистической физики замкнутых систем, где анализируются процессы релаксации, приближение к равновесному состоянию, синергетика (термодинамика открытых систем) рассматривает обратный процесс создания и эволюции все усложняющихся диссипативных структур, когда системы стремятся к менее вероятному состоянию, эволюционируют с уменьшением энтропии. Так как в процессе усложнения требуется все большее число параметров для их описания, то структуры приобретают индивидуальность, неповторимость. В обратном процессе возвращения к положению термодинамического равновесия поведение различных систем становится схожим и, в конце концов, единственным параметром, определяющим функции распределения, становится температура.

**Диссипативные структуры** можно разделить на временные, пространственные и пространственно-временные. Примерами временных структур являются периодические, колебательные и волновые процессы. Типичными примерами пространственных структур являются: переход ламинарного течения в турбулентное, переход диффузионного механизма передачи тепла в конвективный. Характерные примеры: турбулентность, ячейки Бенара и сверхрешетка пор.

Развитие турбулентности начинается при достижении числом Рейнольдса критического значения. Ламинарное течение становится неустойчивым, возникают стационарные колебания



скорости движения, затем более сложное движение со все увеличивающимся числом характерных частот. Это чрезвычайно сложное квазипериодическое движение иногда называют динамическим хаосом. Однако понятие хаоса в этом случае не имеет ничего общего с хаотическим тепловым движением молекул в равновесном состоянии<sup>3</sup>. Турбулентное движение является макроскопическим, обусловленным большим числом возникших корреляций. Число степеней свободы, необходимых для его описания, по некоторым оценкам достигает  $10^9$ . Возникшие макроскопические связи увеличивают внутреннюю упорядоченность системы, что проявляется в возникновении интерференционных пятен в световой волне, прошедшей через турбулентность. Важность анализа турбулентности следует из того, что большая часть Вселенной заполнена веществом, находящимся в турбулентном движении.

Ячейки Бенара представляют собой структуры, напоминающие пчелиные соты, которые возникают в вязкой жидкости, подогреваемой снизу, после того, как градиент температуры превышает некоторое критическое значение. Весь слой жидкости распадается на одинаковые вертикальные шестигранные призмы с определенным соотношением между высотой и стороной. В центральной области призмы жидкость поднимается, а вблизи вертикальных граней опускается. В приповерхностном слое жидкость растекается от центра к краям, а в придонном — от границ призм к центру. При таком типе согласованного движения поток энтропии из системы максимален. Грандиозная структура подобных ячеек имеется на Солнце. Она образует конвективную зону сферической формы толщиной  $10^5$  км. Именно эта зона обеспечивает перенос на поверхность Солнца энергии, высвобождающейся за счет термоядерных реакций в его недрах.

При непрерывном облучении металлов потоком частиц высокой энергии ионы выбиваются из узлов кристаллической решетки. Возникающие вакансии объединяются, образуя частички пустоты — поры. Обычно пространственное распределение вакансионных пор случайно и близко к равномерному. Однако при определенных условиях может образовываться решеточное распределение пор, симметрия и кристаллографические оси которого являются такими же как и у решетки основного кристалла. Впервые решетку вакансионных пор (ее также называют сверхрешеткой) наблюдал в 1971 году Д.Эванс в чистом

молибдене, облучаемом при  $870^{\circ}\text{C}$  ионами азота с энергией  $\sim 2$  МэВ.

Примерами пространственно-временных структур являются режим генерации лазера и колебательные химические реакции. Возникновение когерентного излучения в лазере происходит при достижении мощности накачки (подводимой энергии) порогового значения. Атомы или молекулы рабочего тела лазера, излучавшие до этого независимо друг от друга, начинают испускать свет согласованно, в одной фазе.

Фазовый переход в физике означает скачкообразное изменение физических свойств при непрерывном изменении внешних параметров. Неравновесный фазовый переход определяется флуктуациями. Они нарастают, увеличивают свой масштаб до макроскопических значений. Возникает неустойчивость и система переходит в упорядоченное состояние. Неравновесные фазовые переходы различной природы имеют общие характеристики. Прежде всего, упорядочение связано с понижением симметрии, что обусловлено появлением ограничений из-за дополнительных связей (корреляций) между элементами системы. Л.Д.Ландау в 1937 г. предложил общую трактовку фазовых переходов 2-го рода как изменение симметрии. В точке перехода симметрия меняется скачком. Также общим свойством кинетических фазовых переходов является наличие фундаментальной макроскопической переменной, позволяющей дать единое описание процесса упорядочения — параметра порядка. По своему физическому смыслу параметр порядка — это корреляционная функция, определяющая степень дальнего порядка в системе.

**Теория катастроф.** [16,17] Возникновение диссипативных структур носит пороговый характер. Неравновесная термодинамика связала пороговый характер с неустойчивостью, показав, что новая структура всегда является результатом раскрытия неустойчивости в результате флуктуаций. Можно сказать о «порядке через флуктуации». С математической точки зрения, неустойчивость и пороговый характер самоорганизации связаны с нелинейностью уравнений. Для линейных уравнений существует одно стационарное состояние, для нелинейных — несколько. Таким образом, пороговый характер самоорганизации связан с переходом из одного стационарного состояния в другое. Потеря системой устойчивости называется катастрофой. Точнее, катастрофа — это скачкообразное изменение, воз-

никающее при плавном изменении внешних условий. Математическая теория, анализирующая поведение нелинейных динамических систем при изменении их параметров, называется теорией катастроф. Ее основой является новая область математики — теория особенностей гладких отображений, являющаяся далеким обобщением задач на экстремум в математическом анализе. Начало было положено в 1955 г. американским математиком Г. Уитни. После работ Р. Тома (давшего теории название) началось интенсивное развитие как самой теории катастроф, так и ее многочисленных приложений. Значение элементарной теории катастроф состоит в том, что она сводит огромное многообразие ситуаций к небольшому числу стандартных схем, которые можно детально исследовать раз и навсегда. Различают 7 канонических катастроф для функций одной или двух переменных и числа управляющих параметров, не превышающих 5.

Траектория нелинейной динамической системы в многомерном фазовом пространстве ведет себя необычным образом. При определенных условиях существует область, которая притягивает к себе все траектории из окрестных областей. Она была названа «странным аттрактором» Лоренца. Попадая в нее сколь угодно близкие траектории расходятся и имеют очень сложную и запутанную структуру. В странном аттракторе Лоренца выбранное наугад решение будет блуждать и со временем пройдет достаточно близко к любой точке аттрактора. По топологии странный аттрактор представляет собой, так называемое, фрактальное множество, характеризующееся дробной размерностью. Быстрое расхождение двух близких в начальный момент времени траекторий означает очень большую чувствительность решений к малому изменению начальных условий. Этим обусловлена большая трудность или даже невозможность долгосрочного прогноза поведения нелинейных динамических систем.

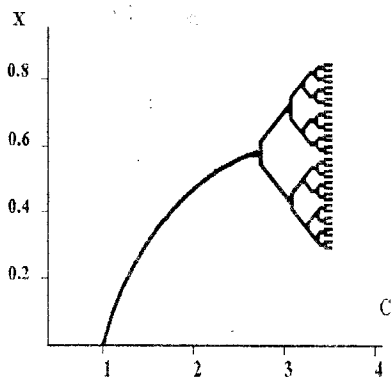
Теория катастроф определяет область существования различных структур, границы их устойчивости. Для изучения же динамики систем необходимо знать каким именно образом новые решения уравнений «ответвляются» от известного решения. Ответ на такие вопросы дает теория бифуркаций (разветвлений), то есть возникновения нового решения при критическом значении параметра. Момент перехода (катастрофический скачок) зависит от свойств системы и уровня флуктуаций.

В реальных условиях при углублении неравновесности в открытой системе возникает определенная последовательность бифуркаций, сопровождающаяся сменой структур. Типичным примером такого сценария является развитие турбулентности с чередующимися типами все более усложняющихся движений. Состояние системы в момент бифуркации является неустойчивым и бесконечно малое воздействие может привести к выбору дальнейшего пути. Финальным состоянием эволюционирующих физических систем является состояние динамического хаоса.

Иллюстрацией перехода к нему является логистическое уравнение:

$$X_{n+1} = CX_n(1 - X_n)$$

Для наглядности рассмотрим биологическую трактовку этого уравнения: изолированно живет популяция особей нормированной численностью  $X_n$ . Через год появляется потомство численностью  $X_{n+1}$ . Рост популяции описывается первым членом правой части уравнения —  $CX_n$ , где коэффициент  $C$  определяет скорость роста и является определяющим параметром. Убыль (за счет перенаселенности, недостатка пищи и т.п.) определяется вторым, нелинейным членом —  $-CX_n^2$ . Зависимость численности популяции от параметра  $C$  приведена на рисунке. Линии показывают значения  $X_n$  при больших  $n$  ( $n \rightarrow \infty$ ). При  $C < 1$  популяция с ростом  $n$  вымирает. В области  $1 < C < 3$  численность популяции приближается к постоянному значению  $X_0 = 1 - 1/C$ . Это область стационарных решений. Затем в диапазоне  $3 < C < 3.57$  появляются бифуркации, разветвление кривых на две. Численность популяции колеблется между двумя значениями, лежащими на этих ветвях. Сначала популяция резко возрастает, на следующий год возникает перенаселенность и через год численность снова становится малой. Далее происходит перекрывание областей различных решений и поведение системы становится хаотическим. Динамические переменные  $X_n$  принимают значения сильно зависящие от начальных. При расчетах на ЭВМ для близких начальных значений  $C$



ения могут резко отличаться. Более того, расчеты становятся корректными, так как начинают зависеть от случайных процессов в самой ЭВМ. М.Фейгенбаум установил универсальные закономерности перехода к динамическому хаосу при удвоении периода, которые были экспериментально подтверждены для широкого класса механических, гидродинамических, химических и т.д. систем. Наряду с последовательностями удвоения периода (каскадами Фейгенбаума) имеются другие пути перехода к хаосу, когда, например, длительные периоды упорядоченного движения чередуются со вспышками беспорядка.

### Применение синергетики в других науках

Синергетика выявила общность закономерностей развития объектов разного уровня организации. Разительное сходство уравнений, описывающих процессы в самых различных областях знаний позволяет говорить о структурном изоморфизме процессов самоорганизации любых систем. Для конкретных случаев меняются лишь параметры и значение входящих переменных. В химии, например, переменными являются концентрации реагирующих веществ. В биологии — численность организмов или биомасса, мембранный потенциал и т.д. Примером временной структуры в биологии является процесс «хищник-жертва». Периодические колебания численности популяции зайцев и питающихся ими рысей, прослеженные компанией по заготовке пушнины «Хадсон-Бей» в течение 90 лет описываются уравнением Лотки-Вольтерра. Это же уравнение описывает незатухающие концентрационные колебания в химических системах. С точки зрения неравновесной термодинамики, процесс Лотки — Вольтерра интересен тем, что описывает систему как бы бесконечно удаленную от состояния равновесия, но еще не перешедшую в неустойчивое состояние.

Деятельность организмов немыслима без автоволновых процессов, являющихся пространственно-временными структурами [18]. Хорошо известно «чувство времени» у многих биологических объектов, начиная от простейших и кончая высокоорганизованными. Разгадка «биологических часов» лежит в периодических автоволновых процессах. Говорят, что природа не терпит пустоты, но любит ритм и цикличность.

Ярким примером последовательности бифуркаций и кинетики переходов является морфогенез [19]. Причем

здесь наглядно проявляется самое интересное свойство этих переходов — скачкообразное изменение симметрии системы. Морфогенез — это возникновение тканей, органов и всей структуры организма в процессе его эмбрионального развития. Исходная яйцеклетка в первом приближении имеет форму шара. Эта симметрия сохраняется на стадии бластулы, когда клетки, возникающие в результате деления еще не дифференцированы. Далее сферическая симметрия нарушается и сохраняется лишь аксиальная симметрия. На стадии гаструлы нарушается и эта симметрия — образуется сагитальная плоскость, отделяющая брюшную полость от спинной. Усложнение системы сопровождается понижением ее симметрии. Справедливо выражение «порядок есть нарушение симметрии». Хаос в высшей степени симметричен: любая его точка подобна любой другой и все направления равноправны. Появление структуры сразу снижает симметрию.

Нарушения симметрии в ходе развития зародыша возникают спонтанно в результате неустойчивости симметричного состояния. Именно в это время малые изменения управляющих параметров (в данном случае химического состава окружающей среды) очень эффективно действуют на систему (зародыш). Появление в организме матери биологически активного вещества может привести к аномалии в развитии плода. Известным примером является запрещение талидомида, применявшегося как снотворное. У некоторой части принимавших его женщин рождались дети с многочисленными уродствами. Прием лекарства у них совпадал с моментом раскрытия неустойчивости в развитии плода.

При дальнейшем развитии организма происходит формирование структуры личности. Внешними факторами, приводящими к раскрытию неустойчивости в данном случае являются межличностные взаимодействия. В психологии известны многочисленные примеры неадекватной реакции подростков на незначительные события. Насмешка, просто неосторожное слово взрослых или сверстников иногда приводит к катастрофическим последствиям — уходу из дома, суициду. Каждый из читателей может вспомнить в своем прошлом моменты, когда какой-либо пустяк выводил его из равновесия (пользуясь терминологией синергетики — из состояния текущего равновесия).

Вернадский рассматривал жизнь на Земле как процесс имеющий космический источник энергии — Солнце. Причем основ-

ную роль в использовании солнечной энергии играют фотосинтезирующие организмы. Теория диссипативных структур выявляет более глубокую роль растительного покрова — обеспечение термодинамических условий существования жизни на планете [20]. Земной шар вместе с живой и неживой природой является открытой, неравновесной системой. От Солнца поступает поток энергии в виде излучения. Существование на Земле упорядоченной структуры в виде биосферы возможно лишь при отводе в космическое пространство большего количества энтропии, чем приходит с солнечным излучением и вырабатывается в биосфере в результате диссипативных процессов. Можно сказать, что самоорганизация поддерживается за счет поглощения отрицательной энтропии. По предложению Бриллюэна отрицательную энтропию стали называть негэнтропией. Негэнтропийный рацион Земли составляет, по оценке Ребана,  $10^{22}$  кал · град<sup>-1</sup> в год [20]. Поглощая солнечное излучение растительный покров понижает эффективную температуру уходящего излучения, увеличивая поток отводимой энтропии. Это увеличивает энтропию Вселенной, но обеспечивает поддержание стационарного состояния на Земле. В этом проявляется общее свойство жизни как упорядоченной подсистемы — она ускоряет рост энтропии системы в целом, но создает упорядоченность локально. Постоянство негэнтропийного рациона Земли лежит, по-видимому, в основе закона Вернадского о сохранении биомассы на Земле.

Современный взгляд на динамическую систему Земля — Солнце выявил значение солнечной активности. Возникающие флуктуации электромагнитного и корпускулярного излучений Солнца не превышают  $10^{-3}$  от его общего потока, поэтому влияние солнечной активности на процессы, происходящие на Земле, раньше полностью отрицалось из-за энергетической малости. Однако сейчас установлено это влияние на самые разнообразные процессы в магнитосфере, верхнем и нижнем слоях атмосферы, гидро- и литосфере Земли. Воздействие происходит из-за сильной неравновесности ряда процессов в космическом пространстве, земной атмосфере и на самой Земле. Неравновесность же характеризуется наличием неустойчивостей. Солнечная активность выступает как спусковой крючок, приводящий к раскрытию этих неустойчивостей.

В настоящее время синергетические методы начинают находить применение в гуманитарных науках — экономике, социо-

логии, психологии, лингвистике и т.д. В качестве конкретного социологического примера можно привести разработку Хакеном стохастической модели формирования общественного мнения, в которой содержится резкий переход между различными состояниями. Появляются попытки синергетического осмысления искусства [21].

## Наука как открытая система

Синергетика применима и к анализу процесса самого научного познания. Наука представляет собой совокупность знаний, приведенных в систему, в которой факты и законы связаны между собой определенными соотношениями и взаимно обуславливают друг друга. Она является открытой информационной системой, связанной с внешним миром потоками информации. В физических системах самоорганизация начинается если энтропия системы убывает. Энтропия же и информация с точностью до знака совпадают [22]. Применение синергетики в информационной формулировке в данном случае наиболее удобно.

Система научных структур и понятий в своем единстве является парадигмой. С точки зрения синергетики, парадигма — это своего рода устойчивое состояние текущего равновесия. В условиях нормального экстенсивного развития парадигма разрешает возникающие рассогласования. По мере накопления информации, то есть ухода системы в сторону от равновесия, структура научных знаний должна пройти кинетический фазовый переход. Этот переход — переосмысление основ теории, изменение методологических предпосылок и стиля мышления — называется научной революцией. Коренная трансформация и смена ведущих представлений дают новую картину мира. В результате научной революции старая парадигма целиком или частично замещается новой. Атрибутами фазового перехода являются: отклонения и флуктуации в установившихся понятиях, учащающееся появление «еретических» гипотез, крупномасштабные флуктуации в теоретических интерпретациях, появление согласований и корреляций типа одновременности и независимости одних и тех же открытий в разных местах. Примером последнего может являться появление концепции ноосферы в трудах Леруа, Тейяра де Шардена и Вернадского, а также понятия «пневматосферы» (сферы духа) в работе



П. А. Флоренского [23]. Развитие науки представляется процессом самоорганизации, проходящим через бифуркации, последовательность устойчивых, все более усложняющихся состояний — парадигм.

Нарушение открытости системы, прекращение притока новой информации приводит к диссипации знаний, схоластике. Замкнутость всего общества приводит к застою и деградации. Примером могут служить Спарта, средневековая Япония, изолированные племена.

В настоящее время синергетика показала свою общенаучную значимость. Происходят качественные изменения основы наших знаний, вызванные использованием идейного и понятийного багажа синергетики различными науками. Синергетика вводит новое видение мира и процессов эволюции. Ситуацию можно рассматривать как преддверие перехода на новую парадигму вслед за теорией относительности и квантовой механикой. Вместе с тем, следует помнить Сократа: «Основная ошибка, которой следует остерегаться, — полагать, что мы знаем больше, чем на самом деле». Л. де Бройль предупреждал о несостоятельности эйфории по поводу окончательности наших знаний: «...каждый успех нашего познания ставит больше проблем, чем решает...».

## Заключение

Предыдущие пятьдесят лет показали необходимость форсированного перехода к ноосфере. Взрывообразно выросшее в результате научно-технической революции антропогенное давление на природу привело биосферу на грань необратимых изменений. Овладение ядерной энергией поставило вопрос о возможном одномоментном уничтожении жизни на Земле и даже самой планеты. С другой стороны, ускорение эволюции общества обеспечило условия для коллективной работы в планетном масштабе в целях устойчивого развития. Появление компьютеров позволило создать сети для быстрого информационного обмена. Появилась синергетика — мощный инструмент для дальнейшего познания мира в его взаимосвязанности и взаимообусловленности, позволяющий выявить механизмы этой взаимообусловленности. По словам Н. Н. Моисеева: «Установленные Вернадским факты дают отправную позицию для превращения его учения о ноосфере в теорию, пригодную в практических

исследованиях, необходимых для реализации ноосферогенеза» [24]. Применение синергетического подхода к изучению процессов в природе, обществе и их взаимодействия позволит дополнить конкретным содержанием провидческие слова Вернадского о причинной связи всех наблюдаемых явлений. Изучение этой причинной связи и выявление роли и места человека в процессах природной самоорганизации является центральной проблемой современной науки. Развитие связано с углублением неравновесности, что приводит к увеличению числа и глубины неустойчивостей, количества бифуркаций. В общем плане именно это и может представлять опасность дальнейшему развитию человечества. Чтобы избежать глобальных угроз необходимо новое, согласованное мышление, скоординированность совместных усилий всего человечества.

© Коротков В.И., 1996

**Коротков Валентин Иванович** — доцент физического факультета СПбГУ. Область научных интересов: фотопроцессы протекающие в сложных молекулах на границе раздела фаз.

### Литература

- 1 *Le Roy Edouard. L'exigence idealiste et le fait d'evolution.* Paris; Alcan, 1927.
- 2 *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
- 3 *Вернадский В.И.* Биосфера. Избр. соч. т. 5, М., 1960.
- 4 *Мировая энергетика.* Прогноз развития до 2000года. Под ред. Ю.Н.Старшинова. М., 1980.
- 5 *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
- 6 *Зоммерфельд А.* Термодинамика и статистическая физика. М., 1955.
- 7 *Климантович Ю.Л.* Статистическая физика. М., 1982.
- 8 *Пригожин И.Р.* От существующего к возникающему. М., 1985.
- 9 *Пригожин И.Р., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986.
- 10 *Пригожин И.Р., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. М., 1994
- 11 *Хакен Г.* Синергетика. М., 1994.
- 12 *Хакен Г.* Синергетика. Иерархия неустойчивости в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985.
- 13 *Эбелинг В.* Образование структур при необратимых процессах. М., 1979.
- 14 *Карери Дж.* Порядок и беспорядок в структуре материи. М., 1980.
- 15 *Эйген М.* Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М., 1973.
- 16 *Томпсон Дж. М.Т.* Неустойчивость и катастрофы в науке и технике. М., 1985.
- 17 *Арнольд В.И.* Теория катастроф. М., 1990.

- 18 Блюменфельд Л.А. Проблемы биологической физики. М., 1977.
- 19 Романовский Ю.М., Степанова Н.В., Чернавский Д.С. Математическая биофизика. М., 1984.
- 20 Ребане К.К. Энергия, энтропия, среда обитания. Таллин, 1984.
- 21 Евин И.А. Синергетика искусства. М., 1993.
- 22 Волькенштейн М.В. Энтропия и информация. М., 1986.
- 23 Флоренский П.А. Философия, наука, техника. Л., 1989.
- 24 Моисеев Н.Н. Вернадский и современность. В кн. В.И.Вернадский. Живое вещество и биосфера. М., 1994.

## Примечания

- 1 В.И.Вернадский в 1885 году окончил физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета.
- 2 Данные, приводимые Вернадским, незначительно расходятся с современными: в год на планету падает  $1.34 \cdot 10^{21}$  ккал солнечной энергии, атмосферой поглощается  $2 \cdot 10^{20}$  ккал, океанами и морями —  $4.2 \cdot 10^{20}$  ккал, преобразуется путем фотосинтеза —  $(3.6) \cdot 10^{17}$  ккал. Однако лишь небольшая часть этой энергии используется сегодня человечеством —  $8 \cdot 10^{15}$  ккал в виде топлива, древесных и других материалов растительного происхождения и  $4 \cdot 10^{15}$  ккал в виде пищевых продуктов, обеспечивающих энергетические потребности человеческого организма [4].
- 3 Понятие динамического хаоса было введено в 1975 г. американскими учеными Т.Ли и Дж.Йорком.

Т. В. Холостова

## НООСФЕРА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Учение о ноосфере связывается с человеком не случайно. Ее нельзя охарактеризовать набором объективных признаков, присущих природе определенного периода. Главное и, пожалуй, самое существенное для ноосферы — принципиально новый тип связи природы и человека. Поэтому можно сказать, что ее формирование предполагает глубокие преобразования в самом человеке и прежде всего в сфере его сознания.

С другой стороны понятие ноосферы обретает свой особый смысл лишь в соотношении с аналогичными понятиями биосфера и техносфера. Эти понятия не означают наименования периодов в истории планеты, сменяющих друг друга. Конечно, определенные хронологические периоды отделяют возникновение биосферы от времени становления техносферы, но суть их отношения к временной последовательности не сводится. Сложность исторической ситуации для современного человека состоит в том, что он вовлечен во все типы связей с природой, стоящие за этими именованиями. Поэтому нельзя избежать хотя бы самой общей их характеристики: биосфера, техносфера и ноосфера относятся в настоящее время к условиям существования человека.

С одной стороны человек является частью сложнейшей системы — биосферы, которая формировалась многие миллионы лет и существует в настоящее время. В. И. Вернадский в одной из своих статей резко выступил против приписывания человеку излишней автономности. Рассмотрение его в качестве отдельного объекта возможно лишь в узких пределах, по существу же он является «частью живого вещества планеты». Конечно, история развития человека и его материальной культуры изменила его положение; связь с природой становится все более опосредованной, но она остается. Более того, человек продолжает быть неразрывно связанным с природой, а человечество может существовать лишь в пределах ее сохранения.

Это позволяет сделать ряд поправок мировоззренческого характера.

Во-первых, обособление человека от природы, также как и рассмотрение социальной формы развития как надприродной, является слишком сильным допущением, если не сказать ошибочным, и может иметь место, как писал В.И.Вернадский, лишь в сознании.

Во-вторых, геологическая оболочка нашей планеты — биосфера — изменяется медленно, в особом временном режиме. Человечество может знать эти изменения и может не знать их, но оно не может не испытывать на себе их воздействия.

И в-третьих, связь с биосферой при всей ее изменчивости остается запредельной и может быть отнесена к важнейшим факторам социального развития на всех его этапах. Следует отметить, что создается реальная опасность, не поняв и не пережив до конца смысл понятия биосферы для человека и общества, выйти в своих мировоззренческих ориентациях за ее пределы, увлекаясь новыми понятиями и вновь открывшимися горизонтами. Забегая вперед можно было бы напомнить, что Вернадский, с чьим именем связано учение о ноосфере в нашей стране, определял ее как «особое состояние биосферы» (Научная мысль как геологическая сила. гл. 1, разд. 11, Размышление натуралиста М., 1977, с.21).

Вместе с тем XX век, определяя современное положение человечества в природе, ввел в употребление новое понятие техносферы, в пределах которой человек получает свое специфическое развитие. Оно отражено в особом образе человека и в понятиях *Homo Sapiens* и *Homo fabes* и означает возникновение принципиально новых связей и нового положения человека в природе. Создание материальной культуры, утилизация многих форм природной энергии, которую удалось человеку поставить на службу своим интересам, создание искусственной среды обитания и техническое усиление своих природных способностей — все это убедительно доказывает наступление нового этапа в отношениях между человеком и природой. В этот период, длящийся до сих пор, человек освоил всю территорию земли, научился пользоваться не только наличным природным материалом, но и теми ресурсами, которые могли служить ему в этом качестве после глубокого преобразования. Это потребовало от человечества напряжения всех его сил и не только обеспечивало его выживание и практический успех, но и создавало

особую воспроизводящуюся систему воспитания востребованных в человеке способностей. Его внимание было приковано к устойчивым повторяющимся связям между явлениями природы, которые в силу этой устойчивости были воспроизводимыми, а значит могли быть практически использованы. Природа при этом отчуждалась в объект познания, в сырье, ресурсы и строительный материал, а в человеке развивались те качества, которые были для этого необходимы. Долгое время все изъятия из природы, производимые человеком, не разрушали ее целостности и способности к восстановлению. Все это время господствовало мировоззрение антропоцентристского толка, ему соответствовала парадигма аналитико-прагматического познания и освоения мира. В познании победила модель субъективно-объективного противопоставления, отразившего особую форму разрыва между человеком и природой и долгое время она была безусловной и единственной формой объяснения мира. Вся психика приравнивалась к сознанию, а оно в свою очередь к знанию, к накоплению объективных сведений об окружающем мире.

Потребовались особые усилия выдающихся ученых для того, чтобы расширить понятие человеческой психики, включив туда и бессознательное. Да и сам человек в целом толковался как носитель сознания, делавшего его субъектом познания, и как производитель, осуществляющий преобразование природы в своих интересах. Сознание в свою очередь объяснялось обеспечивающими его физиологическими процессами и предметностью окружающего мира. Тем самым круг объяснения человека замыкался. Если добавить к этому, что прогресс в познании осуществлялся за счет непрерывной и все углубляющейся специализации и разделения труда, становится понятным, почему при этом происходит утрата представлений о целостной природе и понимания ее значения в жизни человека.

Техносфера — это период и особый тип связи с природой, которая познается и объясняется на глубину целенаправленного практического усилия человека. Понятие «разумный» сближается по смыслу с понятием извлекающий пользу. Практика, практический успех становится критерием истины. Не забудем и о том, что она была и основой познания. Не следует преувеличивать значение марксистской теории — она была не столько причиной подобных представлений, сколько симптомом обнаружения складывающихся отношений, при которых корыст-

ное человеческое усилие определяло глубину познания и его смысл. Стоимость производимого продукта исчислялась по преимуществу затраченным человеческим трудом (политэкономия К.Маркса). За экраном человеческого познания оставалась вся используемая природа, потребление которой воспринималось как элемент прогрессивного развития человечества.

Аналитико-прагматическая парадигма исследования породила в сознании человека весьма своеобразное представление не только о мире, но и о себе самом. Человек был объявлен венцом творения, а его деятельность высшей формой развития. Общество было вынесено за пределы биосферы и толковалось как надприродное. Право человека господствовать над всеми остальными формами жизни было общепризнанным и сохраняется до сих пор: даже в самых радикальных экологических программах вопрос о спасении природы ставится во имя человека и для его блага. Техносфера все больше напоминает человеческую империю, которая осуществляется жестким и неумным деспотом, обладающим хищным аппетитом. Недаром получила хождение фраза об истинном смысле отношений между человеком и природой: «жадный захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом». Конечным результатом этого оказалось разъятие мира в сознании человека, безудержная эксплуатация и уничтожение мира, резкое ухудшение природы самого человека, нормальное состояние которого стало требовать особых усилий. Это отразилось и на внутренних ориентациях личности. Реализовать свои возможности, состояться как личность, занять высокое положение в обществе — все это в рамках личного устройства, при котором человек остается высокой целью себя самого. Подобные ориентации, существующие и в настоящее время, необходимый и закономерный элемент человеческой империи на земле. Существование подобных самоопределений вряд ли могут быть оспорены, важно другое — они устойчиво соединяются с понятиями экологического кризиса, с ощущением надвигающейся катастрофы.

Происходящие при этом изменения в сознании заслуживают пристального внимания. Взять хотя бы горделивое самосознание ученых и философов, которые перестали испытывать нужду в гипотезе бога. За этим многое: способность удовлетвориться практическим успехом, разъятие мира на отдельные области, преобладание частных задач, неблагодарное пользование

природой, ценность которой зачастую просто игнорируется, беспрецедентное завышение роли человека с его безудержно растущими потребностями и происходящий при этом возгон степени удовлетворения материальных потребностей в идеал общественного состояния и критерий социального развития. Все это рождает особый образ человека и специфические представления о его ценности. Она начинает измеряться качеством выполнения производственной функции, способностью повысить производительность труда и добиться в кратчайшее время практического успеха.

В познании разрабатываются методики, позволяющие купировать субъективные переживания и создавать объективную картину мира. Возникающий при этом тоталитаризм функций позволяет рассматривать индивидуальное своеобразие и отклонение от стандарта как патологию или правовое нарушение. Нельзя, конечно, сказать, что эта программа была общей и имела стопроцентный успех, но она формировала людей и деформировала их. Право на индивидуальность имели немногие и оно должно было быть достаточно обоснованным (неординарные способности или особое экономическое положение).

Не случайно поэтому теория индивидуальности долгое время не разрабатывалась, а философия в нашей стране приобретала характер работологии. Очень сложно понять, как из достоинств современного человека возникает реальная возможность гибели мира, но эта связь есть. Убежденный в своем могуществе человек, окруживший себя бетоном и кирпичной кладкой занимает позицию космической непочтительности. Его казалось бы естественные стремления быть замеченным и занять как можно более высокое положение становятся разрушительными. Его сознание утрачивает ощущение большого времени и отдаленных следствий своих действий и замечается короткометражными ситуациями, рожденными непосредственными нуждами.

Современность пока еще полностью подпадает под определение техносферы, но ее кризис становится все более очевидным. Поставлен вопрос о пределах роста, возникли институты охраны природы (правда, они до сих пор демонстрируют свое бессилие в схватке с инерцией прагматических ориентаций техносферы и стремлением к комфорту). И, наконец, поставлен вопрос о необходимости перехода к иному типу связей с природой, который получил название ноосферы — эпохи разума,



который должен поставить под контроль происходящие в природе и обществе процессы.

Содержательно движение к ноосфере может быть раскрыто по-разному. С одной стороны, мы вправе продолжать развитие научных исследований в уже освоенных направлениях. Без этого нельзя достичь все более полного охвата явлений природы и общества. Мысль как планетное явление (Вернадск.) предполагает развитие этого направления и вширь и вглубь. Это определение ноосферы особенно часто встречается в работах В.И.Вернадского, посвященных проблеме будущего. Однако очевидно, что развитие этого направления, оставляет нерешенной задачу удержания в сознании целостной природы. Разноязычие конкретных наук, усилия, которые затрачивают ученые, работающие в «своих» областях, затрудняют интеграцию научных данных в общую картину мира. Мозаичность, механическая скомпанованность сведений, разрывы в наших представлениях — это реальная опасность и она осознана многими.

С другой стороны, существует весьма многообещающая тенденция формирования междотраслевых исследований. Создание методик, позволяющих физикам, биологам, химикам разрабатывать новые темы, принципиально иных, по сравнению с чисто специализированным знанием, направлений. Развитие этого плана уже идет и дает результаты и, конечно, будет продолжено, но его нельзя назвать решающим, способным разрешить проблемы, стоящие сегодня перед человечеством.

Не менее важным можно считать поиск общей теории вещества, математически формализованных схем гармонического в мироустройстве, а также развитие теорий в философии, позволяющих выйти к общим предельным основаниям мира, решить проблему единства многообразно развернутых во времени и в пространстве явлений. Для философии это оказалось непростым делом, т.к. она вслед за естествознанием переживает период специализации и делится не только по направлениям, но и по темам, часто в ущерб своей особой специфической задаче: удержать общую, целостную картину мира.

Понятие ноосферы может быть определено как прогностическое, хотя ее формирование уже началось и само понятие имеет достаточное основание. Речь в нем идет об осмыслении путей развития, о проработанности пространства, в котором человек мог бы выжить, не продолжая губительного разрушения природы. Отсутствие таких идейных перспектив развития, которые

классифицируются трагически как конец истории (Фр. Фукияма), в учении о ноосфере находят свое положительное разрешение.

Его знание в настоящий момент сводится к поиску путей выхода из кризиса, т.к. стало очевидным, что усилиями группы специалистов, работающих над этими проблемами дела не поправишь. Для нас крайне важно понять, что ноосферу нельзя рассматривать как объективное состояние. Эта эпоха по преимуществу характеризуется состоянием нашего сознания. Как новый тип взаимодействия с природой она предполагает разработку новой парадигмы в познавательных и деятельных ориентациях и вытекающие отсюда изменения его образа.

Другими словами, ноосфера может быть реализована изменением самого человека. Содержание ноосферы не является результатом свободной интеллектуальной инициативы: оно включает в себя необходимость пересмотра вчерашних ориентаций. Абсолютный антропоцентризм в качестве своей антитезы имеет признание ценности всех форм жизни и посильную защиту и сохранность их усилиями человека. Эта деятельность уже началась и ее результаты обнадеживают. С другой стороны, сам человек должен признать зависимость от природы, а социальное развитие рассматривать как одну из ее возможностей. Вместо абсолютизации привычной модели субъективно-объективного противопоставления человека и природы, мы стоим перед необходимостью выработки новой модели познания, которая смогла бы учесть неразрывную органическую включенность человека во все природные процессы. Это может стать возможным только в том случае, если удастся расширить само понимание человека. Специализированный интеллект, носитель профессиональных навыков, знаток своего дела — все эти качества, востребованные техносферой, должны пополняться и весьма существенно.

Возникает вопрос, за счет чего возможно это расширение? Опасность скатиться в идеализированную альтернативу реальности вполне очевидна.

Работа над более широким толкованием человека и прежде всего его психики уже ведется и к настоящему времени накоплен богатейший материал и интересные попытки его обобщения. Макс Шелер в работе: «Положение человека в космосе» (Сб-к Проблема человека в западной философии. М., 1988 г.) соотнося и сравнивая между собой разные формы бытия вво-

дит понятие ступеней био-психического строения живых существ. Интересный анализ психического строения растений в отличие от аналитического у животного завершается рассмотрением психических особенностей человека. Сравнивая все эти ступени между собой приходишь к выводу, что человек является не просто обладателем особых сложных психических структур, но несет в себе качества и связи всех форм жизни. Это создает особое положение человека в космосе и его специфические возможности. К этой мысли приходят многие психологи, изучающие психические способности человека.

Ст. Гроф (За пределами мозга. М., Изд-во Трансперсонального Института, 1993) в результате длительных исследований пришел к выводу о необходимости изменения всей картографии психической деятельности человека. Кроме матрицы памяти человека, отражающей опыт его жизни, Гроф обнаружил память внутриутробного развития, память акта рождения, а также многие представления трансперсонального характера, отражающие филогенетическое развитие вида и рода.

В.Налимов (Психологический журнал т. 5, ч. 6, 1984), используя накопленный материал, говорит о сопричастности человека Большому миру, рассматривая бессознательное в нем как проявление семантической вселенной.

В работах русского философа Н.А.Бердяева эта же мысль отразилась в попытке осмыслить связь человека с миром понятиями микрокосм и макрокосм. Он писал: «Вселенная может входить в человека им ассимилироваться, им познаваться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек не дробная часть вселенной, а целая малая вселенная (Н.А.Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества, гл. Человек, микрокосм и макрокосм. М., 1989).

Все эти представления существенно меняют парадигму изучения человека. Если еще совсем недавно нас устраивало сравнение человека с чистой доской (*Tabula raed*), на которой будет написано все, что он успел узнать в своей жизни, то сегодня это уже не может нас удовлетворить. Познание — это сложный процесс взаимодействия с миром, в котором участвуют многочисленные, по-разному организованные структуры его психики.

Опыты гипнотических регрессий, изучение многочисленных отклонений, фобий и пристрастий, разнообразие способностей-задатков — все это заставляет нас принципиально изменить

образ человека, картину его существования с другими людьми.

В новой парадигме меняется смысл понятия субъективность. Она тщательно купировалась из всех форм познания, как источник искажения объективной картины. Разрабатывались и до сих пор разрабатываются методики исследования, которые сокращают эффект привносящих человеком искажений. Но и за пределами научных исследований субъективность считалась причиной ложных выводов.

В сфере социальной деятельности профессионализм, специализация, ролевое соответствие определялись набором признаков, одинаково обязательных для всех. Этот, как уже было сказано, тоталитаризм функций требовал от каждого освобождений от субъективных особенностей, как от помех, понижающих конечные результаты.

Даже в сфере общения разрабатывались общие правила (Карнеги), которые должны были уберечь человека от конфликтов, порождаемых различиями между людьми и их субъективными предпочтениями.

Современная ситуация предполагает пересмотр смысла и значения человеческой субъективности. В сфере познания мы обнаруживаем ряд явлений, которые открываются человеку только в личном переживании. Это же относится к области специализированного знания, но большая часть жизненных ситуаций может быть познана субъективным переживанием. М. Мамардашвили (Классические и неклассические варианты рациональности. Тбилиси, 1984) писал об этом: «... Есть такие вещи, которые должны быть пережиты и заново установлены, рождаясь в ложе бесконечных потенций» (С. 16).

Он назвал эту форму познания индивидуацией и настаивал на ее особой важности в жизни человека: «... от индивидуации мира эмпирическим его испытанием зависит, как и каким я буду, многое во мне и в моей судьбе развернется в зависимости от той уникальной формы, в которой я, скажем, влюбился или проделал первый опыт любви, как от любого другого существенного человеческого качества и состояния». (Там же, С. 16).

В сфере самых разных форм деятельности психосоматический полиморфизм рода человеческого и вытекающее из него субъективное своеобразие человеческого опыта вполне могут рассматриваться как еще не использованный потенциал человечества. Конечно, это предполагает основательное исследование связанных с субъективностью особенностей, но в програм-

му развития должно войти как важное направление. К тому же, анализируя субъективность человека, мы можем указать еще на одну особенность. Предпочтения, пристрастия, субъективная избирательность означают для человека возможность действовать без принуждения, обходиться без дисциплинарных нажимов извне, держать явление в зоне неослабеваемого добровольного внимания. И это не частный случай, а общее положение, происходящее с каждым.

Субъективность тесно связана с пониманием человеческой реальности. Старое убеждение в том, что мы живем в мире общем, одинаковом для всех, нуждается в серьезном переосмыслении.

Объективный мир, предполагающий одну истину, к которой человек приближается, обуздывая свою субъективность, — это модель годится только для научных исследований и прагматического манипулирования познанием, да и то в весьма ограниченных пределах.

В.И.Вернадский назвал науку и философию областями человеческой личности, а в силу его нетрадиционного взгляда на эти явления становится очевидным, что и научные исследования перекрываются человеческой субъективностью и входят в зону причинности, исходящую от самого человека. Люди как бы обустроиваются в этих сферах деятельности, со всеми их целями, надеждами и предпочтениями. Стерилизовать участников этих, как и всех других форм деятельности от их субъективно-жизненных ориентаций невозможно. Поэтому гораздо важнее изучить принципы их существования и учитывать их во всех программах воспитания и общения с людьми. Это позволяет нам выйти за пределы предметного вещного мира как достаточного в нашем стремлении понять человека. Об этом написано много, но на уровне философского осмысления одна из лучших — книга «Реальность и человек» С.Л.Франка. Он разделил мир на объективный, в котором вещи неумолимо и принудительно дали нам мир — как человеческую реальность. Они существуют в силу разных законов. Мир вещей и предметов человеческой реальности является результатом серьезного преобразования мира объективного. Он создается в результате извлечения значимого, лично важного, и уничтожения, своеобразной аннигиляции других, которые как бы перестают для нас существовать — выключаются из зоны нашего внимания. Кроме них в человеческую реальность входит так же плотная

ткань человеческих отношений, а вернее взаимоотношений, способных расширять мир значимых явлений или предельно сужать его.

Понимание этого позволяет сделать важный вывод: человек равен миру, в котором он живет. Это еще одно определение и сущностная форма его измерения: миром, который он освоил как свою собственную реальность. При этом речь идет не о каких-то частных случаях и экзотических ситуациях. Вся человеческая жизнь, причем жизнь каждого, протекает в этой основной им реальности, в том числе и его производственная или научная деятельность. Поэтому можно сказать, что рост человека совершается ростом в мир, как увеличение, расширение мира, в котором он живет.

Учет этого имеет большое значение во многих формах деятельности, в том числе и в деле сохранения природы. Можно поставить проблему предельно остро: предотвращение экологической катастрофы и переход в ноосферу возможен лишь как результат включения природы в значимый мир реальности каждого. Никакие указы, декреты, институты и финансирование, при всей их важности, не заменят боль человека о ее сохранности. Но для того, чтобы это стало возможным и не оказалось утопической альтернативой реальности, необходим анализ условий, способствующих возвращению природы в мир человеческой реальности, другими словами, возвращение человека в лоно природы. В старой парадигме мы эксплуатировали представление об объективном мире и уповали на его познание. Эта форма освоения мира работала и продолжает работать, но она обнаруживает свои пределы. Рассечение мира на сферы специализированного внимания сопряжено с утратой представлений о целостном мире и утратой всей полноты его отражения. Специализированная информация не может заменить объемность и охват природных явлений, доступных только человечеству, со всем многообразием составляющих его людей. Только оно может обеспечить сознательно-волевой заслон и защиту природе. Эффективность его не имеет альтернатив. Но сегодня мы не имеем достаточно ясного представления об условиях реализации этой единственной возможности спасти природу и человечество. Каковы эти условия и за счет чего они могли быть учтены — этот вопрос требует своего разрешения.

Все то природное богатство, которое человек несет в себе и дает основание считать его малой вселенной, может быть вклю-

чено в его жизнь по-разному. Умение чувствовать природу, все, что он мог взять из опыта многих поколений, все развитые в обществе способности могут остаться личным достоянием человека и служить его интересам. Так бывает в жизни многих людей, но бывает и иначе. Качество, которое обеспечивает иное построение жизни, мы называем духовностью. В опыте разных людей оно представлено с разной степенью развития, оно присутствует в разных по содержанию формах деятельности и поэтому относится к наиболее трудно определяемым. Тем не менее, обнаружить духовность и ее роль, конечно, можно.

Во-первых, речь идет о причинах формирования человека, как особой формы жизни. Традиционно считалось, что предельным основанием, формирующим человека, является сама природа. Ее роль в жизни столь велика и разносторонна, что многие склонны видеть в ней достаточную причину для объяснения человека. Но сегодня мы располагаем информацией, которая способна поколебать нашу уверенность.

Только в условиях социального окружения новорожденный может стать человеком, и к тому же многие из собственно человеческих качеств предполагают преодоление природных импульсов. Природа поэтому несет в себе лишь возможность человека, наряду с возможностью не быть им.

Общество со всеми его институтами, отношениями и культурой является тем реальным материалом, вне которого невозможно формирование человека. Однако, весь этот материал на проверку оказывается производным от деятельности человека, от его творчества, познания и накопленных навыков. Поэтому именно философия не может считать общество предельным основанием человека и предполагает наличие инстанции в нем, которая, опираясь на природные ресурсы, осваивая накопленные обществом знания и формы бытия, производит человека в человеке. Во всех остальных вариантах объяснений мы неизбежно скатываемся к приравниванию человека к явлениям предметно-вещного мира, к толкованию его простым следствием каких-то причин. Попытку объяснения человека внешними причинами, оправдания его обстоятельствами немецкий философ М.Хайдеггер назвал нигилизмом XX века.

Эта инстанция, назовем ее духовной потенцией, т.к. она не сводима ни к природным качествам, ни к явлениям социального окружения, дает возможность человеку противостоять себе самому, сохранять дистанцию по отношению к себе, кон-

тролировать и оценивать совершенные и еще только задуманные поступки. Без этой духовной инстанции было бы невозможны самосознание, рост и развитие каждого и вся та внутренняя работа, которая меняет человека и производит существенные перемены в окружающем мире.

Человек как микрокосм не является суммой своих составляющих. Каждый — сложная иерархизированная система структур, а место, значение и сравнительная роль духа определяют меру человека в человеке. Это не значит, что дух одинаково представлен в психике всех людей. Напротив, мы имеем дело с широким диапазоном состояний, с человечеством как множеством. Эволюция, представленная в психосоматике человека, создает основу для варьирования и выбора в широком диапазоне значений: от растительно-животного состояния до напряженного духовного подвижничества. Духовная потенция реализуется в процессе самоопределения, в возможном и частом противостоянии природным импульсам и давлению со стороны среды, осуществляя мобилизацию сознательно-волевых ресурсов человека. В результате мы можем говорить о том, что оставаясь морфологически представителем одного и того же вида жизни, членом социальной общности и ее конкретных подразделений, каждый реализует в себе человека определенной высоты и достоинства. Мы распознаем эту человеческую меру во всей полноте проявлений конкретного человека. Она выражается не столько в содержании самого дела, сколько в мотиве. Это хорошо отражено в известной притче о трех рабочих, возивших тяжелые тачки на стройке. На вопрос, что они делают, все ответили по-разному: один сказал, что зарабатывает себе на хлеб, другой — кормит семью, а третий — строит храм. Разница в мотиве отразила разную меру духовного осмысления своего труда.

Духовность проявляется в способности человека выйти за пределы личных интересов и идентифицироваться с другим, с делом, со своим окружением, с природой, с миром, который его окружает. Только этой способностью сохраняется смысл понятий Родина, Отчизна, ею живут такие понятия как долг, совесть, дружба, верность, патриотизм.

По мере развития духовности происходят важные, но не всегда заметные перемены. Умение задерживать желание перестраивает всю мотивационную сферу, создавая пространство и время для саморазвития, познания, обретения мастерства, т.е.



всех качеств, необходимых человеку этой эпохи. При этом меняется пространственно-временная ориентация: жизнь в текущем моменте заменяется крупномасштабной метрикой больших этапов жизни. Ни одно из главных человеческих качеств нельзя приобрести, если важным кажется только то, что происходит сейчас и приносит немедленный результат. Логика существования, когда в расчет берется вся жизнь может дать большую итоговую результативность, но не является пределом. Даже если ты мыслишь масштабом всей жизни, это не значит, что ты достиг потолка духовных возможностей человека. Недаром в известной легенде о Прометее в XX веке открылся ранее не читаемый смысл: Прометей был наказан за то, что дал огонь кратко живущим людям, умеющим мыслить лишь в масштабе своей жизни. Этот масштаб не вмещает в себя судьбы отечества, будущее человечества, защиту природы, социальный прогресс и многое другое. Для обеспечения всего этого необходимо уметь мыслить периодами, далеко выходящими за пределы всей человеческой жизни. Это предполагает большее духовное напряжение. Очевидно, что все, нажитое человеком путем напряженного самоформирования, не имеет абсолютно однозначной цены. Высокий профессионализм, обретенное мастерство, накопленные знания, если они использованы в личных целях, не имеют высокой духовной ценности, более того, они могут быть причиной многих отрицательных последствий. Гениальный физик, талантливый биолог, авторитетный химик, как и все остальные формы высочайшего профессионализма, оцениваемые с позиции их духовности, получают разную оценку в зависимости от того, учитывали ли эти люди интересы других, в том числе и тех, кто будет жить после них.

Наше время испытывает духовность человека еще в одном направлении: насколько согласована чистота помыслов с готовностью действовать. Разделение труда зашло слишком далеко: идейная сторона духовных устремлений человека стала автономной областью людей гуманитарного профиля, естественники чувствуют себя связанными с практическим освоением мира, с ощущением, что они не болтают, а делают дело. Опыт подобного разделения и автономии делает важным рассмотрение еще одного признака духовности: она не может быть сведена ни к прекраснодушным порывам, ни к выполнению дел, не соотносенных с их духовным смыслом. Широко представленная в опыте XX века отвлеченность духовных исканий, часто

демонстративно противостоит реальной жизни. Это заставляет нас сделать еще один вывод: духовность не может быть сведена к чистым идеям, по своему существу она является качеством жизни человека. Это понятие «качество жизни» требует определенной расшифровки. Не раз в текстах западных и восточных мыслителей звучала мысль о духовности как аскетическом самоопределении. Возникали практические движения, в основе которых лежало принятие аскезы, степень которой доходила до подлинного умерщвления плоти. Требуя от человека предельного напряжения, становясь делом всей жизни, подобные духовные борения оставались противоположны и даже враждебны жизни. Получалось, что героические подвиги оставались делом личного самоустроения. А это значит, что «смирение» оказывается «паче гордости» и высокая цель остается бесплодной.

Противоречие между устремлением к высокой цели и не менее важным принципом реальности может быть разрешено.

Во-первых, стремление к высокой цели жизненно важно для человека. Оно создает необходимую напряженность внутренней жизни, обеспечивает ощущение ее полноты, награждает человека чувством собственного достоинства, повышает его жизнеспособность.

Известны слова Ницше: «У кого есть зачем жить, может вынести любое как». Но вопрос можно поставить еще резче: духовность противоположна аскетизму. Она способна дать человеку радость, чувство свободы и осмысленности жизни. Недаром говорят: с человека, потерявшего себя как высокую цель, спадают цепи всех ограничений.

Во-вторых, высокая цель не может быть не связанной с реальностью. Сегодня эта связь прослеживается особенно четко: человечество переживает кризис, причем это относится не только к России, но и к тем странам, которые сегодня относятся нами к процветающим. Этот кризис проявляется в нескольких направлениях глубоко взаимосвязанных между собой: это атомизация общества, разинтегрированность его членов общим стремлением к успеху и личным достижениям; утрата смысла жизни, симптоматически проявляющая себя в распространении алкоголя и наркотиков; в резком ухудшении экологической обстановки — степень антроподеформации природы приближается к своей критической точке. Практически мы имеем дело с двойной деформацией — нарушением внутреннего рав-

новесия и гармонии в человеке и разрушением восстановительной функции природы. К сожалению, приходится констатировать, что по степени кризиса мы не только отстаем от наиболее развитых экономически стран, но и значительно их опережаем по целому ряду пунктов.

Незаметно для себя человечество перешло в эпоху, охваченную необратимыми и губительными изменениями, в мир обнаруженных дефицитов, которые заставили по-новому осмыслить стоимость производимых товаров, в эпоху, когда алкоголь становится неотъемлемым элементом жизни. Перечень подобных явлений становится общим местом публикаций, посвященных современности. Для нас же важна особенность этого периода, который соединяет жесткую реальность и высокую цель предотвращения гибели. Ее можно считать историческим вызовом поколению, и обращен этот вызов к его духовным возможностям. Слишком велика и трудна задача, поэтому все ресурсы человека должны быть привлечены.

Движение к ноосфере предполагает: сделать проблему спасения природы общим делом. Причем в данном случае речь идет о формировании принципиально новой идеологии. Если раньше идеология разделяла и противопоставляла друг другу страны и континенты, то теперь она должна объединить осознанием общего и неотменяемого дела.

Учитывая ставшую известной новую картографию психической деятельности, мы можем разрабатывать сближение познания и самопознания. Речь в данном случае идет о возможностях, которые таит в себе бессознательное, связанное с семантикой вселенной.

Новые аспекты субъективности, соединяясь со всем богатством накопленного знания, помогут человеку обрести новое качество, необходимое для формирования ноосферы, стать субъектным представителем и защитником природы, обогащая природу сознанием и волей мыслящего человека. Получая в лице человека сознание, вооруженное всей накопленной информацией, и волю, способную привлечь энергию, которой он располагает, природа получает реальную возможность выжить даже в этих трудных условиях. Очевидно, что одним просветительством обойтись не удастся, слишком велика инерция пользования природой, стремления взять у нее как можно больше. Однако, защита природы, став общим делом всех, сможет найти и средства, необходимые для реализации трудных задач.

Большого труда потребует преодоление растущей дезинтеграции человечества, отчуждение и уход в сферу личного благополучия. Этому можно противопоставить общее дело защиты природы, наличие глубинной потребности каждого в других людях и развитие духовности, несущее в себе возможности принципиально новых связей и контактов. Понимание другого как себя самого, умение пережить его ситуацию как свою собственную несет в себе силу гораздо более могущественную, чем конкурентно-соревновательное противостояние.

В заключение хотелось бы вспомнить слова И. Бунина: «Кризис — дар судьбы спящему человеку». Это значит, что необходимость решать трудные проблемы, может обернуться для человека возможностью дальнейшего подъема. Недаром совет мудреца звучит обнадеживающе: «Не говори стена, а скажи дверь».

© Т.В.Холостова, 1996

**Холостова Тамара Витальевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Республиканского гуманитарного института при СПбГУ.

Ю. Н. Солонин

## **ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ЗНАНИЯ: МЕЖДУ СИСТЕМНОСТЬЮ И ЦЕЛОСТНОСТЬЮ**

Проблема единства научного знания в XX веке превратилась в фундаментальную теоретическую проблему, в ряде случаев, как, например, в неопозитивизме, принимавшуюся в качестве основы философской программы.

Неоспоримо, что истоки ее нужно искать значительно ранее, она закономерно порождена всем характером научного мышления Нового времени и особенностями тех философских принципов, на которых оно покоилось. Философская традиция, особенно зависящая от Канта, рассматривала проблему, имея в виду науки, а не знание. Если в настоящей статье употребляется преимущественно последний термин, то этим выражается верность сложившейся у нас практике, в которой утвердилась дихотомия: говорят о классификации наук и о единстве знания. Таким образом, признается, что единство наук по сути производная от единства знания.

Все попытки XX века решить проблему единства знания, породив побочно множество интересных философских решений, оказались неудачными. Ни одна из них не имела шансов продемонстрировать свою убедительность и выдержать напор методологического скептицизма. Не случайно поэтому, современные рационалистические течения философии науки, возникшие в атмосфере критик сциентистского догматизма и связанные с попперовской методологической программой, по сути обошли эту проблему. Из этой полемики мы можем реконструировать один из важнейших доводов неразрешимости ее с позиций постулатов логического рационализма. В частности, указывается, что в противовес реальному динамизму научных изменений, делающему науку всегда открытой системой, логизм (неопозитивистского толка), стремится иметь дело с его готовыми результатами в виде идеальных логических форм, т.е. теориями как замкнутыми системами. Тогда проблема

единства приобретает конкретизацию логико-методологической задачи их кодификации, упорядочения и субординации на основе единых универсальных процедур и техник преимущественно логико-лингвистического характера. Единство знания эксплицируется как проблема единства его формальной системы, не зависимо от того, какая логика будет принята в качестве технического средства. При реализации программы единства решающее значение приобретал вопрос о возможности с помощью логико-лингвистических операций перевести выражения одного языка (теории) на язык другой теории и vice versa. Устранение непереводаемости путем построения модели более универсального логического языка также рассматривалось как позитивное решение проблемы единства. Несомненно, в проблеме единства знания присутствуют логический и лингвистический аспекты, но с целым рядом допущений и абстракций, практически уводящих от реальной предметной ситуации в сфере научного познания и развития знания.

Но этот критический аргумент не является основным. Его ценность в том, что он наводит на важное заключение, сводящееся к признанию того, что проблема не может быть в принципе решена на гносеологическом, и, менее всего, на логико-методологическом уровне.

Но как раз по этому пути шло большинство поисков в философии и методологии науки XIX и XX вв. Они были естественными проявлениями преобладающей гносеологической ориентации философии, при которой от вопросов как и какими средствами осуществляется познание произошел рационально незафиксированный сдвиг к проблеме сущности и объективного статуса того, что подлежит познанию.

При этом следует учесть, что познание некоторого объекта истолковывалось в духе идеи возможности его построения или конструирования. Конструктивность предполагает наличие двух важнейших составляющих, а именно: первичных элементов и принципов построения, Беркли и Кант кладут начало этому подходу. К началу XX века он предстает в двух версиях: психологической и формально-логической. Классическим выражением первой явилась эмпириокритическая теория Маха, но ее мы встречаем в прагматической, операционалистической или функциональной редакциях. Психическая конструктивность сводится в сущности к тому, что предмет трактуется как производный из психических компонентов, объединенных ка-

ким-либо законом мышления, которое само истолковывается как психический процесс, таковым может быть закон ассоциативности, или знаменитый закон экономии мышления.

Упомянутый нами функционализм, создателем которого явился Х.Файхингер<sup>1</sup>, вообще предметность познавательной деятельности переводит в план условности: понятия о вещах созидаются в мышлении (теории) в предположении «как если бы» они существовали. И этот условный экзистенциальный статус предмета познания меняется, и, следовательно, меняется предметная структура мира, при изменении целей и задач познания. Программное изложение второй версии, то есть логического конструктивизма находится в трудах лидеров неокантианства марбургского толка — Г.Когена и П.Наторпа. Последний, например, всю программу математического естествознания, в лице теоретической физики, представил как идею конструктивного порождения ее понятий и соответствующих им объектов по законам некоторого логистического схематизма.<sup>2</sup> В известном смысле этот подход сохранился в феноменологии Гуссерля и, неожиданным образом, в идеях построения физики из логического материала, развитых в отечественной логике А.А.Зиновьевым.

Каковы бы ни были подходы, психологический или логистический, их объединяет главный момент — в истолковании онтологического статуса предмета познания (понятия) они исходят из его конструируемости. При преобладающей гносеологической установке на сущность предмета знания оперируют понятиями уровней обобщения, существенности знания, полной отражения сторон объекта, функциональными и объяснительными взаимозависимостями, логическими связями и переходами, широтой и универсальностью научных языков, элементарной составляющей знания и т.п. представлениями. Не вызывает сомнения, что подобный аппарат теоретических средств важен и необходим. Но то, что он вторичен, когда ставится вопрос о фундаменте единства знания, должно быть ясно осознано.

Существует еще одна тема, о которой следует напомнить. В русле гносеологического направления вызрела одна из популярнейших версий решения проблемы единства знания, исходящая из тезиса о решающей роли философии в интеграции знания. Ее начало мы встречаем уже с конца XVIII века. Ориентация на философию представлялась и представляется мно-

гим донныне вполне естественной, согласующейся с ее сущностью и тем исключительным местом, которое она занимает в культурно-познавательной деятельности. Сути дела не меняло то обстоятельство, что на первый план выдвигались различные представления о ее функции и месте в системе наук. Даже тогда, когда философии отказывали в статусе науки, сближая ее, например, с искусством — точка зрения, распространенная в начале XIX века, например, в Германии, — то и тогда за ней оставляли некоторую функцию согласования всего умственного кругозора. Традиционное представление о философии как «науке наук», в недрах которой покоятся фундаментальные принципы и истины, касающиеся всех наук и всего знания вообще, постепенно по мере ее распада, выделения из нее и конституирования как самостоятельных дисциплин того, что прежде было ее частью (социальная философия, философия права, моральная философия, философия искусств), уступало поискам ее специфики как науки. Можно указать на тенденцию утвердить статус философии как обосновывающей науки. Изначально понимавшаяся как учение о «наиболее первом» в познании, без чего «все иные науки не имеют своей основы и никакой правильности, и следовательно никакого действительно научного вида и ценности» (суждение Л.Круга в его «Философско-энциклопедическом лексиконе»), обосновывающая функция философии трансформировалась в учение о природе обоснования природы философского знания. Иную модель философии, как обосновывающей науки, мы видим в истолковании ее как *наукоучения*. *Wissenschaftslehre* у Фихте, Я.Шада, Б.Больцано, Р.Гроссмана и многих других. За общим понятием скрывались различные подходы. В отличие от Фихте, Б.Больцано истолковывал «наукоучение» в принципиально логическом смысле. Изменения смысла «наукоучения» выражались в различных трактовках, то как «науки о науке», то как «науки о знании», и наконец, современной «философии науки». Еще более известна линия истолкования философии как «строгой науки». Имелось в виду не стремление возвысить философию до уровня «точных» наук, каковы физика или математика, а утвердить ее как систему знаний, покоящихся на достоверных конечных принципах, по отношению к которым принципы остальных наук суть частные и субординированные им. Построение такой философии, если бы подобная программа удалась, в теоретическом отношении значило бы по сути



решение проблемы единства знания, поскольку их принципы оказываются дериватами принципов и положений философии. Эта линия ясно очерчивается с XVIII в. (К. Рейнгольд), ее прорывает вплоть до начала XX в. школа Я. Фриза (1773—1843), оказавшая влияние на математику XX века (Гильберт, Бернайс). В теоретическую практику был введен критерий «научности» как организации знания на достоверных принципах и философии как учения об этих принципах и способах сведения к ним конкретного знания, критерий, оказавшийся безразличным для концепции «научной философии» Венского кружка. Особняком от этой тенденции, гносеологической по сути, стоит гуссерлианская концепция «философии как строгой науки» с выражено онтологическим аспектом.

Возможно, что философское сопротивление дезинтегрирующим тенденциям в развитии наук и сыграло роль тормозящего фактора, но остановить их оно не смогло.

По нашему убеждению, проблема единства знания, если она имеет сущностный смысл, — проблема не гносеологическая, а проблема социокультурная и онтологическая.

Социум, культивирующий плюралистический принцип как нормативный регулятор своей организации, утверждающий приоритет индивида с его интересами и потребностями над приоритетами групповыми и общесоциальными, не может не создавать и не тиражировать тип мышления, признающий онтологическое и субстанциональное первенство единичного, частного и вторичность, производность, лишь функционально-прагматический статус общего, как «естественный» порядок вещей. Для такого мышления единство, целостность всегда относительны, всегда результат определенной техники видения предмета.

Представление, в котором реальность трактуется как механизм, как агрегат из отдельных частей, соединенных функционально, но обладающих определенной самостоятельностью, и каждая из которых свободно заменяема и может быть представлена и изучена вне общей связи, неизбежно рождает и утверждает примат частного как самоценность. Расколотому, разъединенному жизненному миру соответствует такое же представление о нем, концептуализирующееся своеобразным способом в представлениях о сущности научного знания и практике научного поведения. Мир, утверждающийся как совокупность частных и противостоящих структур, порождает и частного че-

ловека с частным мышлением, способного только на формирование частной стратегии для отдельных фрагментов жизнедеятельности. Атомизированному порядку жизни соответствует атомизированный духовный мир и покоящееся на нем частное знание. Единым это знание может только казаться в виде искусно построенной хитроумными приемами системы. Единство таким образом как бы искусственно навязывается, привносится в предмет. Устанавливается связь между изначально автономными единицами, для которых пребывать в этой цепи онтологически безразлично. Именно это и предполагает система.

Именно система как способ упорядочения онтологически независимых элементов, соединяемых по функциональному принципу, становится центральным понятием и целью всех интегративных усилий.

Система как экспликация идеи единого и единства лежит в самом основании мышления Нового времени. Социокультурные предпосылки дезинтеграции знания, конечно, не могут непосредственным способом объяснить конкретные явления и механизмы, вызывающие распад научного знания. Остается необходимость обратиться к характеристике самого исследовательского процесса и присущих ему форм, а также внутринаучных взаимодействий.

Учение об опыте или эксперименте, закрепленное надлежащими философскими аргументами, является основой современной науки. Оно составляет суть эмпирической философии. Опыт понимается как основной источник положительного знания, добываемого в эксперименте. Попытка Канта указать границы опытного знания не была воспринята позитивистской традицией XIX века и отчасти марксистской. Замечание Шеллинга, что непосредственный опыт не ведет к обретению категориального знания, аккумулирующегося в абстрактных понятиях, также не было услышано. Между тем он предупреждал, что эмпиризм весьма недостаточен для осуществления целей познания. Он имел в виду не отказ от опыта вообще, а необходимость переосмыслить чрезвычайно узкую и, что важно, психологическую трактовку его, господствовавшую в представлении ученых его времени. Шеллинг обращал внимание, что сфера опыта чрезвычайно богата и разнообразна, в то время как естествознание и связанная с ним философия притязают «на скудную и узкую область ничтожных, психологически понимаемых наблюдений и анализов». Примечательно, что аналити-

ки кризиса науки XX века, такие как М.Фришгейзен-Келер, Х.Динглер, Г.Якоби, К.Хольцкамп именно в неверном и зауженном понимании сути эксперимента усматривают один из источников ее кризиса. К.Хольцкамп обратил внимание на то, что тип эксперимента, утвердившийся в физике и химии, стал нормативным образцом и для тех наук, где он по сути неприемлем, т.е. оценивается как универсальный. С методологической точки зрения эксперименты в этих науках относительно легки и обладают внушающей самоочевидностью, что мешает ставить вопрос об основаниях и предпосылках произведенных эффектов и создает благоприятную почву для феноменализма, с точки зрения которого знание есть универсум определенным образом упорядоченных данных экспериментов. Вопросы о глубинных основаниях знания перестают занимать ученых, вытесняются проблемами совершенствования эксперимента и техники учета результатов. Утвердился культ частных проблем. Но феноменализм неизбежно ведет к еще одному существенному отрицательному результату. Вырабатывается убеждение, что за пределами эксперимента ничего иного не существует, что действительность есть то, что выступает в нем.

Система становится важнейшим критерием научности. Приемами системного анализа предполагается решать задачи единства знания. Итак, мы ясно видим господствующую философскую программу, которая сводит проблему единства знания к проблеме построения всеобъемлющей системы, упорядочивающей по избранным принципам весь универсум знания. Мы называем ее ламбертовско-кантовской программой. Ее отличительные черты: феноменалистичность, конструктивизм, формализм. Его недостатки выражаются в неизбежном элементе искусственности и произвольности. От него истекает представление о системном характере предмета знания как его объективном свойстве, в то время как система — это привнесенный аспект понимания или объяснения, а следовательно антропоморфный элемент познавательной установки на реальность. При этом подходе как бы конструируется дробность объекта, частям которого соответствуют специфические области знания, находящиеся по сути в формальной связи друг с другом.

Реальность не системна, а целостна. Системный подход не тождественен взгляду на мир как на целостность. Целое — это то, что не содержит механизмов сочленения своих частей или элементов, где нет «швов» от их соединений.

Решение проблемы единства знания прочно связано с изменением представлений о реальности, с фундаментальной перестройкой наших установок на понимание ее структурности. Только тогда произойдет преодоление феноменологизма, неотвратно присущего системному подходу.

Основания для формирования новой установки имеются. Таковой по нашему мнению, может быть программа, имеющая свои истоки в натурфилософии Гете, в его учении об органичности как сущности целого. Выразителями этого подхода в XX веке, если иметь в виду представителей рациональной философии, были В.Буркамп, О.Шпанн, М.Леше и др. Взгляды на мир как органическое целое мы находим и в трудах Н.О.Лосского. При этом следует подчеркнуть со всей определенностью, что учение об органичности мира как целого не имеет ничего общего ни с биологизаторством, ни с вульгарным витализмом. Эту программу, дающую новый подход к решению проблемы единства знания, мы называем эссенциалистской, противопоставляя феноменализму системного подхода. Помимо того, что согласно ее установки знание трактуется как органичная целостность, она утверждает принцип его предметной определенности. Главную причину неустранимой раздробленности знания можно констатировать как его деонтологизацию. Деонтологизация означает потерю глубинных интуитивных осмыслений и чувства предметной значимости того, что именуется знанием. Задача заключается в реонтологизации науки, в том, чтобы утвердить онтологические основания знания, заменить формальную логико-аналитическую критику его опытом нахождения его онтологической значимости, т.е. вернуть ему предметность.

Единство знания не в его системности, а в его целостности как органичной взаимоопределенности его частей. Именно тогда, когда оказалась потерянной интуиция фундаментальности, когда было разрушено чувство предметности того, что есть знаемое, проблема его единства неизбежно перешла в план формальных построений, в которых таблицы и графики взаимопереходов и функциональных связей становятся решающими средствами доказательства. Доказательство такого рода есть по сути наглядная демонстрация, иллюстрация. Такой подход уже исходно оперирует несопоставимыми, замкнутыми в себе блоками знания, т.е. уже структурно расчлененными единицами, ставшими основами формальных процедур.

Обретая принципы иного миропонимания, мы получаем возможность создать новый тип наукоучения, который решает проблему единства знания, как проблему создания его нового типа, а не как нахождение нового систематизирующего приема.

© Ю.Н.Солонин, 1996

**Солонин Юрий Никифорович**, доктор философских наук, декан философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

### Примечания

1. *Vaihinger H.*, Die Philosophie des Als-Ob. Berlin, 1911
2. *Natorp P.*, Die Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig-Berlin, 1910

М. С. Каган

## СИСТЕМНОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ

Понятия «система», «системность» и их производные, завоевавшие высокий авторитет в немецкой классической философии стали объектом насмешек в иррационалистически ориентированном сознании XIX—XX-го столетий, отвергавшем какую бы то ни было продуктивность «системосозидания», нередко отождествлявшегося с «систематизацией» как процедурой формально-педантического упорядочивания имеющихся знаний; только в середине нашего века понятия эти были «реабилитированы» становлением теории систем и разработкой методологии системных исследований, однако, и поныне данная методология и ее теоретическое обоснование встречаются непонимание и даже враждебное отношение, особенно в среде гуманитариев. Проблема эта заслуживает тем более тщательного рассмотрения, что в ходе развития теории систем и выросшей на ее основе синергетики утверждалась всеобщность принципов системного и синергетического изучения реальности, и принципы эти все чаще применялись в научной практике в познании наиболее сложных — социо-культурных — систем.

Во многих моих работах, начиная с 1970 г., разрабатывалась методология системных исследований в сфере социально-гуманитарно-социологического знания и излагались итоги конкретного изучения различных систем этого класса («Морфология искусства»: Л., 1972; «Человеческая деятельность»: М., 1974; «Мир общения»: М., 1889; Сб. статей «Системный подход и гуманитарное знание»: Л., 1991; Mensch — Kultur — Kunst»: Hamburg, 1994; «Философия культуры»: СПб., 1995 и др.). Однако, движение научной мысли, выразившееся, в частности, в разработке синергетических идей, и различные теоретические дискуссии последних лет заставляют вернуться к обсуждению методологических проблем современной познавательной парадигмы, в частности, той проблемы, которая обозначена в названии настоящей статьи, и в этой связи обратиться к осмыслению истории становления системных представлений.

Уже у истоков античной философии возникает связка категорий «часть/целое», отражая становление аналитической мысли, которая осознала структурную организованность бытия: расчлененность материального предмета — звездного неба, человеческого тела, архитектурного сооружения — и связь его составных частей. Первоначальные структурные представления были связаны с формированием математического мышления, для которого «целое» есть сумма составляющих его «частей».

В последующем развитии философского и научного мышления отношение «целое/часть» сохраняло свое познавательное значение в той мере, в какой оно служило изучению природы, в которой все материальные объекты — от атомов до планет — оказывались частями более или менее сложных целостных образований — от молекул и клеток до солнечной системы и созвездий, и сами оказывались не «атомарно-монадными», но сложно-составными. Взгляд на целое как сумму его частей распространялся и на биологические объекты — на растение, животное, человека в его телесном бытии, а анатомические разрезы подтверждали, что такова организация не только внешнего облика человеческого тела, но и его внутреннего устройства. Значение математики как *mathesis universalis* в познании природы укрепляло суммативный подход к анализу материальной предметности бытия как состоящего из частей целого.

Углублению этого взгляда человечество обязано становлению своего эстетического сознания: уже греки интуитивно ощутили сверхсуммативный характер отношения «целое/часть», рождающий красоту — свойство формы целого; свойство это было истолковано как «единство в многообразии» или «гармония», и конкретизировано в учении о пропорциональности тела человека и животного, здания и сосуда, музыкальной мелодии и орнаментального узора. Такое понимание красоты сохранялось на протяжении многих столетий, делая почти синонимичными понятия «красота» и «гармония», систематически рождая и попытки математически вычислить красоту — «поверить алгеброй гармонию» — и сознание безуспешности таких устремлений, ибо есть в красоте нечто иррациональное — французы называли это в XVIII в. *je ne sais quoi*, а мы сегодня можем сказать: сверхсуммативный характер связи компонентов целого, который и делает его нерасчленимым целым, а не механической совокупностью элементов. Все же — такова диалектика ситуации! — и музыкальное, и архитектурное, и орнаменталь-

ное, и живописное, и поэтическое формообразование вплоть до модернистской «революции в искусстве» (Г. Зедльмайр) опирались на более или менее строго проводимые принципы математического и геометрического расчленения формы.

Появление в категориальном аппарате философии понятия «система» в соотнесении с «элементами» поставило их в связь с близкой по смыслу категориальной парой «целое/часть». Отличие новой пары понятий, позволившее ей сохраниться и даже укрепить в наше время свои позиции, состоит в том, что «система» подчеркивает организованный характер некоего множества (так и определял ее основоположник концепции «системного подхода» Л. фон Берталанфи, и это ее понимание оставалось инвариантным во всех предлагавшихся с тех пор вариантах определения системы), тогда как в понятии «целое» содержится лишь указание на связь составляющих его компонентов; именно поэтому системный подход оказался теснейшим образом связанным со структурным анализом — вплоть до их нередкого отождествления, и по этой же причине из системного мышления выросла синергетика как учение о процессах самоорганизации сложных систем, тогда как холизм в философии, взяв за основу идею целостности бытия, не вышел за рамки ее аморфного понимания и потому серьезного вклада в развитие онтологии, эпистемологии и методологии познания внести не смог. Вместе с тем, теория систем не отбросила представление о целостности, но включила его в свою онтологическую концепцию как *обозначение важнейшего свойства систем*, которые, при самых высоких уровнях сложности и жесткой структурной расчлененности, сохраняют такую цепкую связь своих подсистем и элементов внутри последних, которая сильнее, чем их связи с внешней средой, что и обеспечивает системе возможность самосохранения, самосовершенствования, саморазвития при неизменной качественной определенности. Так системная «идеология» вобрала в себя представление об отношении «целое/части», сделав одним из важнейших своих методологических принципов правило: «идти в процессе познания системы не от частей к целому, а от целого к частям».

Развитие системной познавательной парадигмы столкнулось, однако, с серьезным препятствием при первых же попытках ее применения к теоретическому познанию духовных объектов. Противоречивость возникшей здесь ситуации состояла в том, что духовные процессы и состояния не имеют таких выделен-



ных и относительно автономных частей (подсистем и элементов), какие есть у материальных объектов; и все же приходится признавать, что «духовный субстрат» не однороден, а гетерогенен, и его познание приводит к отчетливому различению качественно своеобразных «частиц» или «волн» (переносу в эту сферу понятия квантовой механики, обозначающие элементы материального микромира): таковы обнаруженные уже античной философией различные психические явления — мышление, эмоции, воля и т.п.; интересно в этой связи античное понимание «катарсиса» — и потому, что он был выделен в целостной жизни человеческого духа как его особое состояние, и потому, что, по Аристотелю, он сам имел составную структуру, объединяя чувства «сострадания и страха», сопряженные с сознанием ирреальности возбуждающего их поведения героя трагедии. Примечательно и то, что в христианской мифологии божественный «абсолютный дух» оказался составленным из трех частей — Бога-отца, Бога-сына и Святого духа. Троично и членение активности психики у З.Фрейда (Я, Оно и Сверх-Я), и у наших современных психологов — М.Г.Ярошевского и П.В.Симонова, различающих три уровня психики — подсознание, сознание и сверхсознание (или надсознание).

Можно было бы привести немало примеров из области эстетики, искусствознания и литературоведения, показывающих, как в целостном, и казалось бы, нерасчленимом «тексте» художественного произведения анализирующий его критик, ученый или теоретик, если предметом рассмотрения является и отдельное произведение, и жанр, род или вид искусства, вычленяет разные его подсистемы и их компоненты — тему, сюжет, композицию, изобразительно-выразительные средства — и стремится описать их, а затем и выявить принципы их соотношения в произведении т.е. его структуру. И от того, что рассматриваемая в семиотическом аспекте структура эта не обладает такой степенью жесткости, какая свойственна вербальным текстам нехудожественной природы — художественный текст не знает такой дискретности образных знаков, какая свойственна словесному языку в его обыденных коммуникативных функциях — она остается структурой, т.е. относительно стойким способом связи различных и относительно самостоятельных элементов целого.

Отсюда следует, что проблема отношения целого и его частей сохраняет свое значение для познания духовных явлений,

но распространение на них этого способа структурирования должно учитывать их существенные отличия от явлений материальных. Приходится поэтому отклонить две противоположные методологические позиции — позитивистски-структуралистскую, выражающуюся в механическом перенесении суммативного понимания целостности на духовные реалии, и иррационалистски-герменевтическую, отрицающую саму возможность декомпозиции духовных явлений.

Разрешение данной антиномической ситуации стало возможным благодаря развитию в середине XX-го века теории систем и методологии системных исследований. Понимание системы как чего-то иного, большего, чем структурно-расчлененное целое, вырабатывалось не сразу и не просто — об этом говорит распространенное поначалу понятие «системно-структурный анализ», отождествлявшее систему и структуру. Внимание биологов — от Л.фон Берталанфи до П.К.Анохина — к системным представлениям привело к переходу от математически-кибернетического понимания системы к функциональному, вылившемуся в признание зависимости структуры живой системы от ее функции. Следующий шаг на пути преодоления структуральной редукции системного мышления был сделан в ходе его распространения на изучение социокультурных объектов, которые отличаются от живых организмов и особым характером функционирования — целенаправленно-избирательным, духовно-регулируемым, свободным (поэтому нелинейным) — короче, культурным, — и тем, что их функционирование перерастает в развитие; выявление этой закономерности привело автора данной статьи еще в начале 70-х гг. к включению в методологию системного исследования исторической (генетически-прогностической) плоскости анализа системы, наряду с структурной и функциональной, когда предметом изучения оказывается наиболее сложный тип систем — антропо-социо-культурный, т.е. исторический по самому способу его существования.

При обращении к этому типу (классу) систем, обладающего духовной стимуляцией поведения, способностью саморефлектирования, самоконтроля, самоуправления, изменяется понимание «целостности», как качества системного объекта, и отношения целого и его частей: оно описывается понятиями «взаимодействие» и «взаимосодействие» в решении единых задач, стоящих перед целым. Чем сложнее система и чем шире спектр

возможных форм ее поведения, тем более важным становится функциональное «разделение труда» между ее подсистемами: так в человеческой психике классическая философия различала три различные силы — разум, чувство и волю, относительная самостоятельность которых подтверждалась тем, что каждая из них обеспечивала специфическую сферу деятельности — научное познание, художественное творчество, практическое поведение (соответственно порождая три разные сферы изучающего их философского знания — логику, эстетику, этику); современная психологическая наука пошла еще дальше, вычленив и делая предметом самостоятельного анализа более десятка различных «механизмов» психики — в новейшем руководстве (Р.С.Немов, 1994) выделены ощущения, восприятие, внимание, память, воображение, мышление, речь, способности, темперамент, характер, воля, эмоции, мотивация; в других обобщающих работах психологов некоторые выделенные здесь инструменты психики не выделяются, а другие, напротив, появляются (например, чувства, в отличие от эмоций, фантазия, в отличие от воображения, симпатия или любовь, в отличие от других чувств, предвидение, интуиция и т.д.); при всех этих расхождениях несомненна сама функциональная дифференциация психических процессов, обусловленная необходимостью наиболее эффективного решения психикой разных задач по сбору, хранению, переработке и восполнению дефицита информации, потребной для организации генетически непрограммируемой деятельности человека.

Целостная работа психики — и в нашей повседневной жизни, и во всех областях специализированной деятельности — не есть, следовательно, нечто противостоящее ее расчлененности; целостность не означает «аморфность», «плазмообразность» — она есть качество, обусловленное содействием всех ее частей той части (подсистеме, элементу), которая в данной деятельности является основной «ударной силой» в решении конкретной задачи (познавательной, оценочной, проективной, художественно-творческой, коммуникативной, организационной и т.п.).

Таким образом, система есть наиболее высокоразвитый тип целого, и отношения «система — подсистемы — элементы» — вбирают в себя отношения «целое — часть». Изучение связи этих двух отношений стало и возможным, и необходимым благодаря распространению системного подхода на самые сложные

формы целостности, рождающиеся в сфере духа — в психологии и развитии личности, в искусстве, в культуре.

Особого внимания заслуживает рассмотрение данной проблемы при изучении исторически развивающихся систем, ибо здесь целостность может относиться не только к пространственному аспекту бытия этих систем, но и к временному, процессуальному: тут оказывается, что понятие «структура» характеризует не только синхронический аспект существования системы, но и диахронический, обозначаемый понятием «хроноструктура» (см. об этом обобщающую статью: Каган М.С. Система и структура. — В кн.: Системные исследования; Методологические проблемы. Ежегодник. 1983. М., 1983. С. 86-106); простейшими примерами могут служить измерение времени в тех или иных единицах, возрастная структура жизненного пути индивида или же излюбленные Гегелем триады «тезис — антитезис — синтезис». С рождением синергетики изучение того типа хроноструктур, который делает процесс целостным, получает новые научные основания и открывает заманчивые перспективы исследования процессов самоорганизации и самореорганизации сложнейших антропо-социо-культурных систем.

© М.С.Каган, 1996

**Каган Моисей Самойлович**, доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры, этики и эстетики Санкт-Петербургского государственного университета

Н. В. Глотов

## ОТ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА К БИОСФЕРНОМУ МЫШЛЕНИЮ

Уже имеется достаточно примеров, показывающих, что когда наступает настоящий кризис, его не решить простой импровизацией.

*А. Б. Пуннард [1, с. 32]*

Если воспринимать ноосферу в духе В. И. Вернадского [2] как сферу Разума, охватывающего биосферу и определяющего ее гармоничное развитие, то в основе ноосферы должно лежать особенное, биосферное мышление, отличное от господствующего на протяжении всей истории человечества антропоцентризма.

Понятие антропоцентризма, или антропоцентрического мышления, толкуемое достаточно широко, можно определить как мировоззрение, в центре которого стоят интересы человека, при этом представление о биосфере, как целостной системе, остается на периферии сознания. Напротив, биосферное мышление в центр рассмотрения любых проблем будет ставить биосферу как целостную структурно-функциональную систему, лишь одной из составляющих которой является человек. Именно «будет», поскольку сегодня мы имеем лишь контуры биосферного мышления, не более чем его ориентировочные наброски. Мы нередко говорим, каким «должно быть» биосферное мышление, однако правильнее, наверное, понимать это как «скорее всего, будет».

Антропоцентрическое мышление и биосферное мышление — два кардинально различающихся, два полярных мировоззрения. Это касается самых разных аспектов: характера обсуждаемых проблем (методологических, исследовательских, хозяйственно-промышленных и т. д.), множества людей, чьи интересы затрагиваются (от отдельных личностей, групп людей, объединенных по социальной, религиозной, национальной или иной принадлежности, до населения стран, материков и человечест-

ва в целом), размера территории, подвергающейся антропогенному воздействию (от десятков -- сотен квадратных метров, частей ландшафта до обширных регионов, витасферы [3] и биосферы в целом) и т.д. Одним из главных признаков различия двух мировоззрений является отношение к времени. При антропоцентрическом подходе, как правило, ограничиваются оценками и прогнозами краткосрочными — максимум ближайшее десятилетие, в то время как при биосферном основу должны составлять долгосрочные оценки и прогнозы — минимум десятилетия и столетия. Антропоцентризм делает акцент на судьбах ныне живущих людей и их сиюминутных интересах, в крайнем случае — их детей и уж совсем абстрактно — внуков, в то время как биосферное мышление будет охватывать череду поколений и действительно приобретет таким образом право говорить о судьбе человечества. Антропоцентризм локализует анализ воздействий на природные комплексы в пространстве, при биосферном подходе сознается важность возможного «расползания» эффектов на обширные территории. Антропоцентрический подход, реализуемый в каком-то промышленном проекте, предъявляет своим противникам требование: «Докажите, что этот проект будет в каком-то отношении вредным». Биосферный подход требует аргументов в пользу того, что наличествующее состояние природы не будет ухудшено. В конечном итоге антропоцентризм формулирует целевую функцию как «было бы лучше человеку сегодня, а там видно будет», биосферное мышление — «не может быть человеку лучше, если не исключено ухудшение природных комплексов». Опыт показывает, что антропоцентрический подход довольствуется остаточным принципом финансирования фундаментальных исследований, являющихся, по словам В.И.Вернадского, основой формирования биосферного мышления: «Основной геологической силой, создающей ноосферу, является рост научного знания» [4, с.43, 199].

Повидимому, важное место в биосферном мышлении будет занимать построение моделей развития, постоянно верифицируемых системой мониторинга (слежения) за природной средой. Это следует, например, из результата, недавно полученного математиками [5]. Существует два типа знания о среде: 1) конкретные данные о состоянии среды в пространстве и во времени и 2) представление («модель») о закономерностях и случайностях изменений среды в пространстве и во времени. Пригодность данного индивидуума задается как соответст-

вие между его прогнозом состояния среды (на основе этой модели и данных) и реализовавшимся состоянием среды. Оказывается, что существует оптимальное соотношение между объемом данных о среде и точностью модели. При фиксированном объеме данных дальнейшее уточнение и развитие модели не приводит к улучшению прогноза. Точно также для определенной модели среды дальнейшее наращивание базы данных не приводит к улучшению прогноза.

Различия между антропоцентризмом и биосферным мышлением определяются, прежде всего, различиями между исторически контрастно сформировавшимися стилями мышления: упрощенным, если не примитивным (хотя и весьма эффективным при решении конкретных краткосрочных задач) технократическим подходом, с одной стороны, и подходом естественно-научным, естественно-историческим, с другой. Разобщенность и противоречивость естественно-научного и гуманитарного подходов [6] при этом также важны, но они имеют несомненно второстепенное значение.

Базис естественно-научного подхода образуют знания о живом, что осознается сегодня не только биологами [1]. Эти знания оцениваются и интерпретируются в биогеоэкологически-биосферном плане [7,8] с точки зрения биосферного класса наук [9].

*Homo sapiens* — обычный зоологический вид. Обычный в своей видовой индивидуальности, в характерных, присущих только этому виду, чертах. Решающее значение процесса цефализации в становлении *Homo sapiens* выясняется именно в связи с биосферно-ноосферным анализом В.И.Вернадского [4, 11]. Уровень развития мозга *Homo sapiens* обеспечил такую видовую приспособленность к биотической и абиотической среде, при которой происходит непрерывный рост численности вида и безграничное (на планете) расширение его ареала. В конечном итоге «эволюционный процесс... создал новую геологическую силу — научную мысль социального человечества» [11, с. 20]. Когда мы слепо повторяем вслед за В.И.Вернадским «геологическая сила», то часто не осознаем ее почти фантастическую мощь: это сила, приводящая за историческое время к таким эффектам, которые в отсутствие *Homo sapiens* достижимы (если вообще достижимы) лишь за геологическое время.

Это является следствием возникновения у *Homo sapiens* качества, по разному описываемого разными культурами, рели-

гиями, философскими течениями и точно схваченного Эразмом Роттердамским: «...Нет существа несчастнее человека, поскольку все остальные животные довольствуются теми пределами, в которые их заключила природа, и лишь он один пытается раздвинуть границы своего жребия» [10, с.74].

Развитие мозга, обеспечившее чрезвычайную приспособленность *Homo sapiens* к среде, позволившее виду изменять эту среду коренным образом, отнюдь не вывело вид за пределы его биологической сущности. А если это так, то необходимо рассмотреть две особенности популяций *Homo sapiens*: динамику численности и генетическую гетерогенность популяций.

Не будем подробно останавливаться на анализе динамики численности *Homo sapiens* — этому посвящена обширная литература. Заметим лишь, что рост численности скоррелирован с эффективностью преобразующей среду деятельности, приобретающей все более глобальный характер и наносящей все больший ущерб самому виду.

Любопытно, что и согласно рассуждениям физиков и биологов оптимальная численность вида *Homo sapiens* на планете не должна превышать 500 млн человек [12,13,14]. Сегодня все более ясным становится, что устойчивое существование *Homo sapiens* на планете не определяется обеспеченностью человека пищей, водой и воздухом [15].

На протяжении всего периода научного творчества — от юношеских путевых заметок до статьи 1944 г. о ноосфере — В.И. Вернадский рассматривает «человечество, взятое в целом», «как единое целое», говорит о «всех людях»: «Есть, однако, многое, общее большинству людей, есть такие выводы, которые будут приняты необходимыми всем людям, и это составляет наш разум» [4, с. 153]. «Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого» [11, с. 241].

Однако, взгляд на вид как на «единое целое», как на гомогенную совокупность противоречит современным представлениям популяционной генетики. Со времени классической работы С.С. Четверикова [16] известно, что популяции всех видов живых организмов в высшей степени генетически гетерогенны. Это касается любых признаков и свойств — морфологических, физиологических, биохимических, включая поведенческие и



любые признаки приспособленности, для человека — признаки интеллекта. Генетически гетерогенны и все популяции человека, вида *Homo sapiens*. Просто и ясно это показано одним из выдающихся эволюционистов-генетиков Ричардом Левонтином [17]. Всеобщность генетической гетерогенности популяций — не гипотеза и не теория. Сегодня это утверждение имеет силу эмпирического обобщения [см. 18, 19, 20]. В природных популяциях, в том числе в населенных человеком, в буквальном смысле слова нет двух идентичных особей.

Генетическая гетерогенность популяций означает, что по всем признакам, в том числе и по признакам поведения, интеллекта, особи *Homo sapiens* неизбежно будут между собой различаться. При этом даже многие биологи думают, что генетическая детерминация признака подобна приговору, не подлежащему обжалованию: если генотип «хуже», то и значение признака, например, интеллектуальные способности, всегда «хуже». Однако между генотипом и значением признака, определяемого этим генотипом, нет взаимнооднозначного соответствия. Р. Левонтин повторяет: «Генетический не означает неизменный» [17, с.122, 128].

Рассмотрим особенности проявления признака на простом примере. Пусть среда обитания популяции, возможно и популяции *Homo sapiens*, сильно изменяется от момента времени  $t_1$  к моменту времени  $t_2$ . В момент  $t_1$  возьмем в популяции две особи — генотипа А и генотипа В. Пусть значение какого-то жизненно важного признака у особи А будет равно  $a_1$ , а у особи В равно  $v_1$ , пусть  $a_1 > v_1$ . Пусть в момент  $t_2$  значения признаков у особей таких же генотипов будут  $a_2$  и  $v_2$ . Вопрос: будут ли различия по значениям признаков одинаковыми в  $t_1$  и  $t_2$ ? Другими словами, будет ли выполняться равенство  $a_1 - b_1 = a_2 - b_2$ ?

(1) Действительно, в ряде случаев возможно, что  $a_2 = a_1 + k$  и  $b_2 = b_1 + k$ , где  $k$  — какое то число со знаком плюс или минус. Т.е. насколько генотип А был лучше генотипа В в среде  $t_1$  настолько же он лучше в среде  $t_2$ . Это случай аддитивных генотипических эффектов.

(2) Однако не менее часто мы наблюдаем другие соотношения:  $a_2 = a_1 + k_a$  и  $v_2 = v_1 + k_b$ , причем  $k_a$  не равно  $k_b$ . Т.е. разные генотипы по разному реагируют на изменения среды, бывает даже, что в итоге  $a_2 < v_2$ : А «лучше» В в среде  $t_1$  и А «хуже» В в среде  $t_2$ ! Например, ученый-одиночка, отличающийся колоссальной научной продуктивностью в условиях уединения и не-

спешной работы, может оказаться почти беспомощным, если его поместить в интенсивно работающий исследовательский коллектив, поручить ему решение к определенному сроку конкретной задачи. Напротив, исследователь, легко вступающий в контакты с коллегами, эффективно использующий поступающую от них информацию и успешно решающий частные задачи, которые, скорее всего, он сам и не формулировал, окажется просто не способным к полностью самостоятельной работе в уединении. Это — случай неаддитивных генотипических эффектов, говорят, что в популяции имеет место взаимодействие генотип — среда, т.е. по значению признака особи разных генотипов по-разному реагируют на изменение среды. Сегодня известно, что взаимодействие генотип — среда широко распространено в природных популяциях и обусловлено не эффективностью отдельных генов, а в целом генетической гетерогенностью популяции [21, 22].

(3) Ситуация еще более осложняется у животных с развитыми формами поведения и психической деятельностью. Оказывается, что на значение признака у особи определенного генотипа, находящейся в определенной среде обитания, сильно влияет информация, поступающая негенетическим путем, посредством активного или пассивного обучения, прежде всего, у особей родительского поколения, но также и у особей своего поколения и даже поколения детей. Это естественно, ведь в среднем дети из семей научных работников будут более успешно заниматься научной работой, а дети из московских школ в среднем будут выглядеть более «развитыми», чем дети из сельских школ. В общем виде эти проблемы в прошлые годы активно обсуждали отечественные генетики М.Е.Лобашев, В.П.Эфроимсон, Н.П.Дубинин, Б.Л.Астауров, Д.К.Беляев [см., например, 23, 24]. В настоящее время в рамках популяционной и эволюционной генетики интенсивно развивается особое направление — «gene-culture evolution» (в буквальном русском переводе что-то вроде «генетико-культурная эволюция») [25]. В основном, это теоретико-математические исследования с привлечением материалов по естественным и модельным популяциям. Удалось выяснить, что при наличии такого рода феноменов существенно изменяется динамика частот генов и генотипов в популяции, что процесс обучения следует детализировать (способность обучать, способность воспринимать информацию, использовать ее и т.п.).

Проблема большой генетически обусловленной изменчивости популяций *Homo sapiens* по признаку «интеллектуальная мощь» имеет прямое отношение к проблеме «Биосфера и Человек».

Задача выработки и реализации биосферного мышления чрезвычайно сложна. С одной стороны, сегодня мы имеем дело с уникальным природным явлением — биосферой Земли. У нас нет возможности для осуществления стандартного пути научного поиска: нет повторных наблюдений и возможностей для сравнения. С другой, общеизвестна тенденция к нелинейности биосферных процессов. Поэтому «предвестники» катастрофы в принципе трудно уловимы и неоднозначно интерпретируемы. Действовать же нужно до начала катастрофы, когда она разразилась — уже поздно: большие системы падают сразу. Кроме того, неизбежна неоднозначность и в способах действия: какой конкретный путь выбрать? Решений будет множество, и вряд ли можно рассчитывать на результаты точных прогностических расчетов. Мы имеем дело не просто со «сложными системами», а со «сверхсложными системами», даже подходов к их теории пока нет.

Тогда возникает вопрос: а может ли *Homo sapiens* справиться с такой задачей в принципе, создать биосферное мышление и эффективно им пользоваться? Ответа на этот вопрос нет. Не исключено, что для решения задачи требуется «надчеловеческий» разум. Подобно тому, как Н.В.Тимофеев-Ресовский считал бессмысленным обсуждение проблем евгеники, т.е. проблем улучшения рода человеческого самим человеком [15, с.159-160]. Если же *Homo sapiens* способен решить задачу, то из сказанного выше о гетерогенности популяций следует, что у человека лишь очень немногие, крайне редкие индивидуумы могут обладать такой интеллектуальной мощью, чтобы сформулировать принципы и правила биосферного мышления, чтобы научиться пользоваться этими правилами постоянно в повседневной жизни. Немногие индивидуумы будут способны понять тех, кто нашел решение. Подавляющее же большинство не будет понимать: почему грозит катастрофа? где доказательства? почему я должен жертвовать своими личными интересами даже не ради абстрактного для меня Человечества, а ради какой-то Биосферы? почему нужно идти именно этим путем, а не другим? и т.д., и т.п.

Таким образом, одно из основных условий перехода к ноосфере заключается в решении проблемы: если удалось сформу-

лизовать принципы биосферного мышления и найти пути устойчивого развития биосферы и *Homo sapiens* в ней, то как убедить «человечество, взятое в целом», следовать по этому пути? Может быть, здесь поможет свойственная виду *Homo sapiens* «подверженность пропаганде и средствам массового воздействия» [26, с.41].

*Автор выражает сердечную признательность Л.А.Животовскому, О.В.Кузнецовой, О.Е.Максименко и О.Н.Глотовой за обсуждение настоящей работы и ряд весьма полезных замечаний.*

© Н.В.Глов, 1996

**Глов Николай Васильевич**, доктор биологических наук, профессор биолого-почвенного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

## ЛИТЕРАТУРА

- 1 Пиппард А.Б. Образованный ученый. // Образованный ученый. М., Наука, 1979. С.32-57.
- 2 Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. Успехи соврем. биол., 1944, №18. Вып.2. С.113-120 (цит. по [10]).
- 3 Тюрюканов А.Н., Александрова В.Д. Витасфера Земли // Бюлл. МОИП, 1969, отд. биол., т.74, №4. С.14-26.
- 4 Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М., Наука, 1989, 262 с.
- 5 Zhivotovsky L.A., Bergman A., Feldman M.W. A model of individual behavior in a fluctuating environment. In: Plastic individuals in evolving populations. Ed. Belew R. et al., 1995, in press.
- 6 Сноу Ч.П. Две культуры. М., Прогресс, 1973, 143 с.
- 7 Тимофеев-Ресовский Н.В., Тюрюканов А.Н. Об элементарных биохорологических подразделениях биосферы // Бюлл. МОИП, 1966, отд. биол., т.71, №1, с.123-132.
- 8 Тимофеев-Ресовский Н.В., Тюрюканов А.Н. Биогеоценология и почвоведение. // Бюлл. МОИП, 1967, отд. биол., т.72, №2. С.106-117.
- 9 Федоров В.М. Синтетические тенденции в современном естествознании. М., изд. Московского ун-та, 1979, 117 с.
- 10 Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., Советская Россия, 1991, 464 с.
- 11 Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. М., Наука, 1991, 271 с.
- 12 Горшков В.Г., Кондратьев К.Я., Шерман С.Г. Устойчивость биосферы и сохранение цивилизации // Природа, 1990, №7. С.3-16.
- 13 Дольник В.Р. Существуют ли биологические механизмы регуляции численности людей? Природа, 1992, №6. С.3-16.

- 14 *Моисеев Н.Н.* Как далеко до завтрашнего дня... М., Аспект пресс, 1994, с.216.
- 15 *Тимофеев-Ресовский Н.В.* Воспоминания. М., Прогресс, 1995, 382 с.
- 16 *Четвериков С.С.* О некоторых моментах эволюционного процесса с точки зрения современной генетики. Журн. эксперим.биол., 1926, сер. А. Т.2, №1. С.3-54; №4, с.237-240. Публикация с авторскими примеч. 1959г. — Бюлл. МОИП, 1965, отдел биол., т. 70, №4. С.34-75.
- 17 *Левонтин Р.* Человеческая индивидуальность: наследственность и среда. М., Прогресс, 1993, 208 с.
- 18 *Dobzhansky Th.* Genetics of the evolutionary process. Columbia Univ. Press, N.-Y. a. London, 1970, 505 p.
- 19 *Тимофеев-Ресовский Н.В., Яблоков А.В., Глотов Н.В.* Очерк учения о популяции. М., Наука, 1973, 277 с.
- 20 *Левонтин Р.* Генетические основы эволюции. М., Мир, 1978, 351 с.
- 21 *Глотов Н.В.* Количественная оценка взаимодействия генотип-среда в природной популяции // Чтения памяти Н.В.Тимофеева-Ресовского. Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1983, с.187-199.
- 22 *Glotov N.V.* Analysis of genotype-environment interaction in natural populations. Acta Zool. Fennica, 1992, v.191, p.45-53.
- 23 *Лобашев М.Е.* Сигнальная наследственность // Исследования по генетике. Сб.1. Л., изд. Ленингр. ун-та, 1961, с.3-11.
- 24 *Эфромсон В.П.* Генетика этики и эстетики. С.-Петербург, Талисман, 1995, 281 с.
- 25 *Cavalli-Sforza L.L., Feldman M.W.* Cultural transmission and evolution. Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1981, 388 p.
- 26 *Майр Э.* Человек как биологический вид // Природа, 1973, №12, с.36-44.

Г.В.Шагабин, Л.К.Суровцов

## ЭКОНОМИКА, ОКРУЖАЮЩАЯ СРЕДА И УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ

(Проблемы эколого-экономического моделирования)

Анализ концепции устойчивого развития [2] показывает, что она представляет из себя совокупность ценностных установок, основных принципов, требований и ограничений, а также конкретных рекомендаций касающихся радикального изменения социально-экологической ситуации в современном мире. Поэтому она одновременно является морально-нравственным императивом, идеальной теоретической моделью будущего, требующей своего практического разрешения.

В настоящее время нет единства взглядов относительно смысла и содержания понятия устойчивого развития. Поэтому по поводу высказываются различные мнения. Академик Н.Н.Моисеев характеризует концепцию устойчивого развития как иллюзию и даже как «одно из опаснейших заблуждений современности». Особенно в том виде, как она интерпретируется политиками и экономистами [3, С.5]. Выход академик видит в разработке Стратегии человечества, которая «однажды обеспечит коэволюцию человека и окружающей среды». Разработку такой стратегии он считает «самой фундаментальной проблемой науки за всю историю человечества» [3]. На это потребуются многие годы.

Процессы становления ноосферы как нового социо-природного явления требуют от экономической науки решения ряда сложных научных проблем, включая пересмотр сложившихся представлений о трех ее системообразующих элементах — предмете, объекте и методе. В новых условиях предметом изучения экономики как науки становятся не только процессы расширенного воспроизводства, распределения и потребления традиционных благ и услуг, но и природных ресурсов, как непосредственного общественного блага. Следовательно, социально-экономические системы, в рамках которых осуществляются и протекают такие процессы, являются основными объектами изучения экономической науки. По аналогии с термином «ноосфера» будем называть их *ноосистемами*. Поэтому выявление особен-

ностей и изучение закономерностей расширенного воспроизводства *природосберегающего* типа (т.е. в условиях перехода на траекторию устойчивого развития) — важная неотложная задача экономической науки. Еще более важной и неотложной проблемой для России является решение проблемы собственности на природные ресурсы и выбора формы хозяйствования в сфере природопользования.

Дело в том, что история XX в. показала, что ни стихийный рынок, ни тоталитарное экономическое планирование не способны обеспечить устойчивое развитие, как в социально-экономическом, так и экологическом аспектах. В частности, товарная (рыночная) форма организации общественного природопользования в «чистом виде» не может обеспечить рациональное распределение природных ресурсов и природопользования между субъектами общественного производства, хотя бы потому, что природные ресурсы будучи невоспроизводимыми факторами производства не являются продуктами труда, и, следовательно, не могут обмениваться на рынке как товары. В этом случае неизбежна концентрация и монопольное владение природными ресурсами небольшим числом хозяйствующих субъектов, что приведет к неограниченному обогащению одних и обнищанию других людей.

Практический опыт развития общественного производства в странах с централизованно-планируемой экономикой также показывает, что при отсутствии демократических механизмов регулирования общественного природопользования и эффективных механизмов отраслевого перераспределения затрат на воспроизводство природных ресурсов неизбежна деградация окружающей природной среды вследствие ее загрязнения отходами производства.

Устойчивое развитие невозможно без эффективной системы регулирования общественного природопользования (на глобальном, национальном и региональном уровнях), основанной на качественно новой долгосрочной стратегии общественного потребления и воспроизводства природных ресурсов. Принципиальные трудности при разработке такой стратегии вызывает качественное и количественное различие в масштабах времени изменения экономических и экологических параметров. Одной из форм разрешения этого противоречия является учет затрат обратной связи в форме будущих, предстоящих затрат общества, вызываемых текущими хозяйственными мероприятиями и относимыми на продукцию данного периода (года). Их источник — остаточный ущерб, наносимый человеку и природе в процессе производства. Учет таких затрат с позиций устойчивости

развития — необходимое условие эффективного регулирования общественного производства в рамках ноосистем. Он может быть обеспечен только в результате сознательного (научного) обоснования нормы дисконтирования затрат и результатов производства, отражающих предпочтения между текущими и долгосрочными интересами общества.

Проблема реализации концепции устойчивого развития предполагает трансформацию основных ее принципов, условий и требований в работающие социально-экономические программы и планы. Для этого необходима система операциональных критериев показателей и эколого-экономических нормативов, характеризующих траекторию устойчивого развития. Разработка такой системы — еще одна актуальная и неотложная задача экономической науки. В первом приближении эту задачу можно решить используя следующие показатели устойчивого развития: показатели изменения во времени функции благосостояния населения и оценок природно-ресурсного потенциала; темпы уменьшения экономического ущерба и экологических издержек (издержек загрязнения); степень достижения оптимальных режимов использования природных ресурсов и динамики во времени ренты истощения природных ресурсов (ренты Хотеллинга); показатели, характеризующие степень замкнутости процесса круговорота вещества и энергии.

Динамикой развития эколого-экономических систем можно управлять с помощью математических моделей и методов. Значительный теоретический и методологический интерес имеют разработка и качественный анализ общих (агрегированных) моделей, в основе которых лежат закономерности функционирования, справедливые для широкого класса объектов встречаемых на практике.

Особенно важны разработка и анализ динамических моделей функционирования ноосистем с граничными (краевыми) условиями, соблюдение которых гарантирует стабильность и устойчивость биосферы, сохранение компенсационных механизмов естественной биоты. Обоснование и формулировка таких условий — фундаментальная проблема естественных наук и прежде всего — физики, биологии и химии. Задачами же экономической науки становятся социально-экономическое обоснование необходимых для этого величин (объемов) ресурсов и интенсивности использования соответствующих технологий, а также разработка экономического механизма регулирования общественного производства с целью достижения соответствующих этим условиям стандартов и нормативов качества окружающей среды.



Сопоставимость параметров динамических моделей функционирования ноосистем во времени достигается дисконтированием затрат и результатов. Знак нормы дисконта зависит от целевой ориентации системы на оси времени. Например доказано, что если в экономике доминируют цели наиболее интенсивного использования имеющихся в момент принятия решения трудовых, материальных и природных ресурсов, то норма дисконта будет положительна. При этом достигается быстрый прогресс в продуктивности техносферы, но это сопровождается деградацией экосистем и истощением природных ресурсов с еще большей скоростью [4, 5]. Можно показать, что используемые в настоящее время методы дисконтирования не учитывают обратные межвременные связи и ориентированы на минимизацию лишь прямых непосредственных затрат, поэтому они не приемлемы в расчетах эколого-экономического характера на длительную перспективу (например, на 30 — 40 лет) [4, с.288]. В расчетах с использованием динамических моделей развития ноосистем дисконтирование целесообразно осуществлять отдельно для воспроизводимых и невозпроизводимых благ (включая природные). Анализ динамических моделей развития ноосистем — необходимое условие обоснования принципов и методик межвременных экономических соизмерений в области природопользования.

Динамика развития ноосистем в простейших моделях задается системой требований и ограничений, определяющей множество возможных переходов из одного состояния в другое за единичный период времени. Анализ динамических моделей функционирования ноосистем позволяет найти для широкого класса условий необходимые и достаточные признаки оптимальности траектории развития системы. Изучение динамики таких систем естественно приводит к понятию магистрали.

Магистраль — это особая траектория развития, которая обладает следующими важными свойствами:

— с течением времени оптимальная траектория, исходящая из любого начального состояния становится близкой к магистрали;

— по исходной модели можно построить некоторый специальный функционал — критерий («максимальная производительность, потенциал экономической системы»), максимальное значение которого достигается лишь при условии совпадения траектории развития с магистралью. С помощью этого критерия представляется возможным оценить, насколько далеки те или иные состояния или решения от оптимальных. При решении чисто практических задач такой критерий оптимальности позволяет обосновать и рассчитать нормативы

экономической эффективности использования природных ресурсов и других факторов общественного производства;

— магистраль вычисляется значительно легче с точки зрения трудоемкости и размерности задачи, чем оптимальная траектория, выходящая из произвольного начального состояния.

Авторами доклада исследовался вопрос о существовании магистралей в задачах управления ноосистемами [6, 7]. При этом предпологалось выполнение следующих условий:

— множество возможных переходов системы за единичный интервал времени удовлетворяет условию равновесности (т.е. ноосистема под воздействием человеческой деятельности может перейти за единичный интервал времени в любое достаточно близкое к исходному состояние в том числе и вернуться в состояние соответствующее началу предшествующего интервала)

— экзогенные параметры динамики ноосистемы не зависят в явном виде от времени.

При этих предположениях доказана теорема о существовании магистралей.

Кроме того, экономико-математический анализ модели дал возможность получить ряд результатов, имеющих не только теоретическое, но и прикладное значение. Эти результаты получены при предположении существования единого критерия развития ноосистемы, рассмотрения общества как единого целого. При этом, однако, не учитывались различия в экономических интересах субъектов развития, учет которых естественным образом приводит к понятию экономического равновесия, определяемого как состояние достигаемое в результате взаимодействия отдельных субъектов общества. Основной результат в теории экономического равновесия, имеющий фундаментальное значение для экономической теории вообще, заключается в утверждениях эквивалентности, согласно которым при определенных условиях (в частности, в отсутствие монополий) оптимальные траектории оказываются равновесными и наоборот. Эти утверждения подтверждает и тезис об эффективности рыночных механизмов регулирования экономики и целесообразности их использования в сфере природопользования.

Однако, как модели динамики ноосистем, так и модели экономического равновесия в чистом виде не могут использоваться на практике для целей регулирования общественного производства на региональном, национальном и глобальном уровнях. Они должны встраиваться в сложную систему практической экономической деятельности. Для этого необходима разработка специального экономичес-

кого механизма реализации оптимальных состояний и траекторий.

© Г.В.Шалабин. © Л.К.Суровцов

**Шалабин Геральд Васильевич**, кандидат экономических наук, доцент экономического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

**Суровцов Лев Кронидович**, кандидат экономических наук, старший преподаватель экономического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

### Литература.

- 1 Перениска В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым. 1940-1944 М., 1980: Страницы автобиографии В.И. Вернадского. М. 1981 г.
- 2 Наше общее будущее М. , 1989 г.
- 3 Миссва Н.М. Современный антропогенез и цивилизованные разломы. Эколого-политологический анализ. // Вопросы философии. 1995, № 1. С. 5.
- 4 Каганович И.З. Целенаправленность и фактор времени в природосберегающей экономике (по результатам анализа межвременных связей) Изв. АН ЭССР Т 32, Общ.науки,1983. № 4.
- 5 Каганович И.З. Анализ межвременных связей в природосберегающей экономике. // Экономика и математические методы. 1989 г. Т.25. Вып.3.
- 6 Теорема о магистрали в задаче управления обратимыми процессами // Гибридика 1988, № 3, С. 97-99
- 7 Суровцов Л.К. Шалабин Г.В. Экономические вопросы реализации концепции устойчивого развития. // Вестник Санкт-Петербургского университета. серия 5, вып.1, 1995 С.54-60.

В. Н. Дуденков

## РУССКАЯ ИДЕЯ И КОСМИЗМ

Русская идея вновь волнует умы россиян. Это и понятно: Россия стоит перед очередным историческим выбором. Социально-политическое самоопределение страны детерминирует размежевание не только политически активного населения, но, думается, подавляющего его большинства.

Споры о национальной идее будут злободневными до тех пор, пока наше отечество не обретет тот путь, который поддержит большинство его граждан и который объединит их. Общенациональная объединительная идея такой страны, как Россия, несомненно, имеет и всемирно-историческое значение. Ее смысл и способы реализации не могут быть безразличными для мирового сообщества.

Русская идея в общем виде — это путь движения страны, способ ее существования в настоящем и будущем, это и «далекая» цель ее развития. По своему объему она общенациональна. И как таковая, являет собой идеал для всех народов, населяющих Россию, их вековую мечту о благосостоянии, справедливости, добре и красоте.

Русская идея, как великая национальная идея (цель, мечта, идеал) вызревает в недрах народа, зависит от родовых черт национального характера — менталитета, как сейчас говорят — специфики его исторического развития и религиозной веры.

Как всякая идея такого масштаба, она имеет свои особые истоки, время созревания и развития. Не касаясь этих второстепенных для данной статьи вопросов, следует, однако, отметить, что русская национальная идея в точном смысле — ее полном виде — сложилась в период возникновения российской нации и российской государственности. Появление национальной идеи, понятной, доступной большинству людей, разделяемой ими, свидетельствовало о мощном национальном самосознании народов, составляющих нацию, т.е. о понимании и приятии принципов общественного бытия, государственного уст-

ройства, духовной жизни, а также целей и путей исторического движения нации.

Русская идея не оставалась статичной. Она постоянно уточнялась духовными воителями нации, развивалась ими, впитывая чаяния и упования простых людей.

Коренной пересмотр национальной идеи, ее кардинальное переосмысление, вообще говоря, невозможны в рамках данной нации. Замена национальной идеи невозможна потому, что для этого должен измениться состав нации, ее история. Смена общественно-политического строя не меняет глубинного смысла и содержания национальной идеи, ибо, как показывает история, подобного рода историческая трансформация в подавляющем большинстве стран происходит эволюционным путем, постепенно, в течение длительного исторического периода, на протяжении которого в нее вносятся необходимые поправки и дополнения. Изменение же общественно-политического порядка революционным или насильственным путем ведет по необходимости и к насилию над национальной идеей, ее грубейшему искажению и попранию. Причем, прежде чем произойдет идейно-духовная контаминация, определенные политические силы стремятся осуществить насилие над многими представителями нации, т.е. пытаются в исторически короткий срок «пересоздать» человека, сформировать «новую личность», коей и вменить — навязать «новую», искусственно сфабрикованную идеологию. С помощью последней и насилуют вековую идею нации. Как показала новейшая история России, подобного рода рискованные упражнения с народом и его идеей добром не кончаются: они отбрасывают нацию и его духовную жизнь далеко назад. И тогда вновь возникает вопрос о сущности национальной идеи и способах ее воплощения.

Крушение коммунистической диктатуры в нашей стране определило взрыв интереса россиян к вопросу о национальной идее.

О ней много пишут и еще больше говорят. Изданы самые крупные труды, посвященные осмыслению этой проблемы. Наиболее глубоко вопрос о русской идее был разработан в произведениях классической русской философии, начиная с Вл.С.Соловьева и кончая А.Ф.Лосевым, т.е. в работах мыслителей, живших в переломный для судеб России исторический момент.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «СОВЕТСКИЙ ПЕДАГОГ»

Основополагающие мысли в общем определении русской идеи высказал родоначальник философии всеединства Вл. С. Соловьев. По его размышлению, национальная идея должна быть замешана на религиозной основе, поскольку именно религия формулирует вечные истины. Ведь главная идея, с которой нация обращается к себе и всему миру, не объективация ее горделивого самомнения, не духовные и социально-исторические амбиции, всегда преходящие и изменчивые. Национальная идея, полагал Соловьев, должна опираться на истины «внешние» по отношению к нации, вечные, непреложные, вневременные. «Мы поищем ответа в вечных истинах. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности».<sup>1</sup> Национальная идея — это замысел Бога о том или ином народе. В то же самое время, писал Соловьев, национальная идея не есть идея национальной ограниченности или национальной исключительности. Поскольку каждый народ, каждая нация есть часть человечества, мирового сообщества, связанная непрерывными узами с другими народами и нациями, постольку национальная идея есть идея всечеловечности, общечеловечности и «...ни один народ не может жить в себе, через себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или иную нацию в этой вселенской жизни, — вот ее истинная национальная идея, первично установленная в плане Бога».<sup>2</sup> И, наконец, третий принцип, с позиций которого Соловьев осмыслил русскую идею, это принцип всеединства как самый конкретный и исторически реальный. В этом смысле русская идея предстает как исторический долг России по отношению к себе и другим народам мирового сообщества. Этот долг «требует и признания нашей связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных единств: церковь, государство и общество безусловно свободно и державно не в отъединении от двух других, поглощая и истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ним. Восстановить на Земле этот верный образ божественной троицы — вот в чем русская идея».<sup>3</sup>

Е.Н.Трубецкой, посвятивший немало страниц своих трудов русской идее, упрекал своего учителя за то, что тот русскую идею представил как идею православную и отождествил с идеей вселенской, мировой.<sup>4</sup> Однако данный упрек вряд ли справедлив, он бьет мимо цели, ибо Соловьев вовсе не стремился подменить вселенскую идею русской, православной, и тем самым, якобы, объективно подчеркнуть ее исключительность. Великий философ, как известно, ратовал за историческое воссоединение основных мировых религий. Только будущая единая мировая религия предстанет как абсолютная истина, объединяющая мировое сообщество и ведущая его в вечность. Однако в размышлениях Трубецкого о русской идее можно усмотреть важное предостережение об опасности подмены всемирной идеи идеей националистической, что, как он справедливо полагает, приведет к национальной исключительности (именно в этом духе подают русскую идею современные национал-патриоты). Национальная идея — это долг и историческая миссия того или иного народа по отношению к другим народам, духовно-культурный вклад в развитие мирового сообщества в движении к его окончательному объединению. Миссионизм такого рода вполне может быть трансформирован в мессианизм, когда национальная идея утверждается единственно верной, мирообъемлющей, исключительной. Именно такая бездоказательная подмена имела место в лозунге монаха Филофея о Москве как третьем Риме. В этой идеологии русское православие квалифицировалось как единственно истинная вера, православное истолкование Бога объявлялось абсолютно верным, а «творец Вселенной единый Бог представлялся русским Богом». Мессианизм, считал Трубецкой, не только не способствует прогрессивному развитию русского народа, но и затмевает вселенскую идею. Но именно такой мессианизм был абсолютно чужд Соловьеву.

Не должно и не может быть навязано другим народам и всеединство как общее выражение русской идеи. Но в силу своей всемирности, космичности, обогащенности высшими достижениями духовной культуры многих народов, всеединство может быть предложено и другим народам. Россия как великая страна с уникальной духовной культурой имеет право обращаться к народам мира с идеей всеединства, питая надежду не только на ее восприятие, но и обогащение духом этих народов. Этот аспект подчеркивал Л.П.Карсавин в работе «Восток, Запад и русская идея». Он отмечал, что всеединство нельзя

мыслить как безразличное единство всех народов или такое же единство их под одною только церковною властью. Тогда оно не будет всеединством. Его необходимо мыслить по аналогии с живым организмом. «...надо исходить из сознания особого смысла и особого значения каждого из органов в качественности своей необходимости для целого... нельзя создать единство человечества путем уничтожения культурных, национальных, религиозных и других особенностей».<sup>5</sup>

Русская идея не отторгает идей других народов, а призывает к сотрудничеству народы мира. Н.А.Бердяев писал в связи с этим, что русская идея есть «идея коммюнитарности и братства людей и народов».<sup>6</sup> Каждая национальная идея имеет свои преимущества (например, прагматизм «американской мечты»), основное же преимущество русской идеи — универсальность, по причине чего она приобретает эсхатологический характер, принимающий форму «стремления ко всеобщему спасению».<sup>7</sup>

## II

Русская идея разрабатывалась на различных уровнях: религиозном, научном, художественно-эстетическом, на уровне здравого смысла. Самая глубокая и всесторонняя разработка была дана в философии русского космизма. В центре этой философии как раз и стала проблема всеединства.

Космизм, или универсализм, исходил из представления о человеке как существе, обладающем универсальностью внутреннего содержания, открытостью людям, истории, бытию, вселенной, Богу. Космизм — это философия жизни, смерти и бессмертия человека и вселенной, земного и неземного в их неразрывном единстве. Это философия поисков и обретений высшего смысла бытия вообще, это философия надежды и спасения.

Русский космизм сложился в конце XIX — начале XX в. и по своим корням является философским осмыслением возможной национальной и всемирно-исторической катастрофы во имя поиска выхода из нее. Он вырос на переживании уникальности бытия, хрупкости истории и человеческой судьбы, тревоге за жизнь человечества. Космизм в известной мере завершил концептуальную разработку русской идеи, обосновав всеединство как ее центральный момент. Космисты исходят из убеждения, что человечество живет не просто на «изломе времен», но является свидетелем исчерпания исторического времени, его по-



тенциала, невозможности продолжения истории в рамках времени, непреложности возвращения человеческой истории в лоно вечности. По мнению С.Н.Булгакова, на рубеже XIX и XX веков человечество воочию убедилось в «великой неудаче истории». Но самая неудача бесплодна, ибо она повелевает ему обратиться к себе, к Богу, чтобы выйти за пределы истории, обрести смысл, войти в «историю вечную».

В предчувствии кровавых событий, связанных с революциями и мировой войной, русские философы обратились к двум, по их мнению абсолютным «безосновным основам»: бездне внутреннего мира человека и бездне космоса. Именно русским ученым и философам выпала судьба не просто продолжить размышления над укорененной в глубокой древности проблемой «человек — космос», но осмыслить ее на качественно новом уровне, поставив в прямую зависимость от ее решения судьбу человека и человечества. Русские философы попытались проанализировать связь двух миров. Жизнь не ограничена земным домом, поэтому выход следует искать в единстве (синтезе) человека и космоса. При этом космос понимался не как физическая данность, а как духовная бесконечность, вечность и бездна, как обиталище Бога. Человек же — это творение Бога, существо духовно-творческое, бесконечное в своем внутреннем духовно-душевном измерении. «...то, что называется человеком... есть неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочок мира: это есть внешне закованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально-бесконечных хаотических сил».<sup>8</sup> Божественный космос не только не может быть объяснен без человека, но он нуждается в человеке. Человек как «живая сущность», заключающая в себе Бога, является подлинной субстанцией бытия. И как таковая — Божественная! — человеческая личность является космическим феноменом. Гулыга прав, полагая, что «космизм» был рожден стремлением взглянуть на жизнь человека как на космическое событие».<sup>9</sup>

Взгляды религиозных космистов развивались в русле метафизики всеединства. Целью космическо-онтологического процесса, писал Карсавин, является преобразование историко-человеческого процесса в космическо-божественную гармонию, достижение единства мира и того, что вне его.<sup>10</sup>

Исследователи сходятся в том, что Вл.С.Соловьев не только возродил в мировой философии метафизику всеединства, разработанную буддистами, платониками и неоплатониками, но и

развил ее под наименованием «положительного, истинного, абсолютного всеединства». Всеединство обозначает идеальный строй мира, в котором осуществлена принципиальная воссоединенность и гармонизировать в Боге всех эмпирически согласованных элементов и стихий бытия. Всеединство — это мир, вбирающий в себя всю множественность его проявлений, всю полноту божественности, это мир, в котором соперничество разрозненных областей человеческой реальности преобразуется в органическое единство. «Только положительное... всеединство может быть подлинной и полной истиной. Поэтому истина есть, истина есть все и истина есть единое». <sup>11</sup>

В метафизике всеединства Соловьев опирался на глубинный смысл христианства. Христианство воссоединяет мир сначала в Христе, а потом в человеке в течение всей истории. Мир лежит во зле. «Суть мирового зла состоит в отчуждении и разладе всех существ, в их взаимном противоречии и несовместимости. Но в этом же самом состоит и бессмысленность иррационального бытия мира. Мы называем бессмысленным все то, что ни с чем не вяжется и не ладится, что всему противоречит и ни с чем несовместимо. Итак, злое и бессмысленное в сущности одно и то же». <sup>12</sup> Смысл же мира, убеждал Соловьев, в противоположном: во всеобщем примирении и ладе. Мир есть согласие и космос (порядок). Однако, нельзя сказать, что в мире нет смысла. Он есть, он пробивается через бессмыслицу. Этим всеобщим смыслом и является всеединство.

Начало пути к всеединству — не осознание идеи всеединства, а действие, которое проявляется прежде всего в любви, как деятельной силе, победе духа над материей, одухотворении плоти. Такое активное богодействие Соловьев назвал теургией. «Эта теургия есть свободное и деятельное пересоздание себя самим человечеством из плотского и природного в духовное и божественное». <sup>13</sup>

В «Чтениях о Богочеловечестве» автор метафизики всеединства отмечал, что конечной целью человеческой истории является безусловное единение (абсолютное всеединство). Частью последнего у Соловьева является социальный проект православно-католического единства, изложенный в концепции «свободной теократии».

Ученики Соловьева в начале XX столетия на основе метафизики всеединства разработали главные идеи религиозного космизма. Акцент был перенесен с теологии и софиологии в сферу

антропологии, на учение о личности как онтологическом принципе универсума, соизмеримом с Богом. Человек есть первоисточник и абсолютный носитель исторического процесса. Космисты отвергли возможность построить гармонический социум посредством революционных изменений социальных отношений и норм. Именно личность является источником социальной гармонии и совершенства. Именно в ней клубок социальных противоречий сплетается в иррациональный узел, поэтому сначала следует наладить гармонию внутри человека и только тогда распространить ее на внешний мир. Кроме того, личность является космическим феноменом в силу присущей ей теургической мощи. Теургия, конкретизировали космисты, есть действие Бога-в-мире, совершаемое в человеке и через человека, а также содействие человека божественному творчеству, ответственность человека за состояние универсума. Однако теургическая мощь в полной мере актуализируется лишь после преобразования человека в «абсолютно-ценную личность». Преобразование личности — это приобщение человека к единой духовной сущности, заложенной в человеке, но до определенного времени не востребованной. Преобразование человека — это Богоявление. Постигание своего внутреннего мира, проникновение в его метафизические глубины позволяет человеку проникнуть и в сокровенные тайны вселенной, ибо внутренний мир человека целиком пронизан запредельным, божественным миром, трансцендентностью, которая оживляет и одухотворяет нас. Связь с миром, писал С.Л. Франк, достигается самоуглублением: волей, верой, свободным самоопределением, самоотречением, покаянием. «Чем глубже человек уходит внутрь, тем более он расширяет и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом».<sup>14</sup>

В процессе человеческого единения огромное значение русские философы придавали силе молитв, любви, духовных подвигов, имеющих космический масштаб.

Именно в самоуглублении, направленном на осуществление божественной коммуникации и преобразование человека, космисты усматривали первую ступень теургии — антропоургию, цель которой — собрать Я, объединить человека, создать абсолютную личность как существо космически значимое, уникальное, божественное, способное выйти из бездны личности в бездну божественного космоса.

Философия религиозных космистов была направлена и на поиски единства человека с человеком и миром. В теургическом акте сочетаются действия Бога с космической стихией и естеством человека, что и составляет предпосылку Богочеловечества. Это всемирно-историческое и вселенски-космическое единство осуществляется, как показали космисты, посредством таких теургических модификаций, как софиургия и космоургия.

Софиургия есть достижение единства мировой истории и социального процесса («соборность»). Флоренский утверждал, что антропоургия «водворяя мир в душе человека, способствует умиротворению общества и вселенной».<sup>15</sup> В софиургическом процессе участвует не только история, не какая-то часть сотворенного мира, но вся вселенная, весь космос. Проникновение в божественный смысл мировой космической жизни, воссоединение с ней есть космоургический процесс. Через это единение происходит усовершенствование и космоса, и человека. Космоургия есть единение человека с Богом, возвращение некогда отпавшего от Бога человека в состав божественного бытия («вселенскость», «богочеловечество» как подлинное человечество).

«Теургическое беспокойство русской мысли» (В.Зеньковский) распространялось и на метаисторию. Космисты были убеждены, что судьба человеческая неразрешима в пределах истории, она получает окончательное решение «во вневременном, в вечности, во всеединстве за пределами истории».<sup>16</sup> Человеческая история в конечном итоге вновь вливается в «небесную историю». Космизм, таким образом, соприкасается с эсхатологией как учением о подлинном исполнении истории и бытия.

Русские космисты наполнили русскую идею всечеловеческим, вселенским смыслом, обогатили и конкретизировали ее.

### III

Учение о всеединстве как центральном моменте философии космизма выразило положительные черты и возвышенные чаяния русского народа, его национального характера. Но в характере каждой нации существуют и изъяны. Они, несомненно, были и есть и у русского народа. Впрочем, необходимо заметить, что некоторые из них являются абсолютизацией вполне понятных упований народа.

Русская нация в течение тысячи лет воспитывалась на православных ценностях. Уже самое наименование «русской веры» свидетельствовало о солидном самомнении русских. Огромные жизненные пространства, занимаемые русскими, также немало способствовали этому горделивому самомнению. Быть может, географическим фактором определялась и присущая русским теллургическая мистика, согласно которой земля есть божье достояние, принадлежать она должна всем и, следовательно, никому. Таким образом, русский мессианизм есть порождение национального самомнения; огромные пространства, заселенные миллионами людей, — разве это не подтверждение исключительной исторической миссии россиян? Русский народ может и должен привнести в мир правду и справедливость.

«Обеспокоенность» миссионерскими обязанностями привела к забвению и пренебрежению конкретной человеческой судьбой. Русскому человеку зачастую некогда было заняться устройством своей жизни — все силы духа были направлены на «внешнее» устройство. Государство как наднародный орган занималось прежде всего наведением внешнего принудительного единства, решением «общих» проблем, до конкретного человека государству также дела не было.

Неустроенность русской жизни компенсировалась коллективными фантазиями, мечтанием о всеобщей справедливости, благе, красоте и добре. Она определяла и беспомощность в постепенной перестройке социальных форм жизни. В русскую идею проникло чувство нетерпения, которое на «мирском» (обыденном) уровне трансформировалось в убеждение возможности скорой («чудесной») трансформации земной юдоли в «царство небесное», немедленного идеального мироустройства. Этим во многом объясняется терпимость к рискованным социальным экспериментам со стороны государственных лидеров в разные исторические эпохи.

Издержки национального характера, историческая толерантность подготовила приход коммунистов. Коммунизм, таким образом, не был абсолютно случайным, извне навязанным учением. Коммунисты сознательно и бессознательно учитывали эту готовность «мирского духа» к восприятию коммунистических идей. Тоталитаризм православия подготовил почву для коммунистической идеологии, быстро принявшей характер «светской» религии.

Как самодержавное государство мало пеклось о внутреннем

комфорте человека, так и коммунисты уповали лишь на насилие и внешнее принудительное единство. Однако, если самодержавие вкуче с православием могло надеяться «в веках» решить главные жизненные проблемы народа (о чем, к примеру, свидетельствуют реформы самого цивилизованного государя России Николая I), то коммунисты во главе с Лениным обещали в мировом масштабе решить все жизненные проблемы сразу в ближайшие десятилетия. Это и есть главное свидетельство искажения русской идеи коммунистической идеологией. По словам Н. Бердяева, ленинское учение о государстве есть извращение идеи социального всеединства.

В извращение русской идеи вполне вписывается и марксистское представление о предшествующей истории как предыстории. Если русские космисты утверждали, что в рамках человеческой истории не могут воплотиться человеческие упования, то коммунисты были уверены, что именно коммунистическая эпоха — время решения вековых идеалов человечества. Если русская идея как идея всеединства — общечеловечна по форме и содержанию, то идеология коммунизма есть логическое продолжение национального мессианизма с его утверждением особого исторического пути России.

Другим элементом, извращающим учение о всеединстве, является коммунистическое учение о пролетарском интернационализме.

Космические устремления русского народа превратились у коммунистов в социальный титанизм: соотечественникам годами вдалбливали мысль о том, что коммунисты способны не только идеально обустроить социальный космос, но и «переделать» природу и завоевать всю вселенную. (Попыткой поэтического отображения этого бреда были некоторые произведения В. Хлебникова и С. Есенина, ошибочно трактуемые иногда как космические). Коммунистический титанизм в любой сфере полностью исключает антропокосмический синтез, он является убедительным выражением безоглядной деструктивности и насилия, свойственных «коммунистической идее». Прав Бердяев: «Русский коммунизм... есть деформация русской идеи, русского мессианизма и универсализма, русского искания царства правды».<sup>17</sup>

Вопрос о том, что такое русская идея и как ее воплотить, весьма актуален. На мой взгляд, ее основные положения раз-

виты в философии русского космизма с его центральным учением о всеединстве. Согласиться с мнением, что общее дело человечества, за которое взялась Россия, это вопрос «о телесном бессмертии», как полагает Л.В.Карасев, нельзя<sup>18</sup>. Вопрос о бессмертии обсуждается в рамках русской идеи, но не является его ядром.

Вредоносность же русского коммунизма не только в том, что он искал русскую идею, деформировал учение всеединства, но и в том, что он отдалил реализацию русской идеи. Именно проблема реализации актуальна сейчас. Прав А.Гулыга, говоря, что русский космизм сказал все, теперь дело за практиками, историческая миссия которых — воплотить русскую национальную идею, с которой россияне обращаются ко всему миру.

© В.Н.Дуденков, 1996.

**Дуденков Владимир Николаевич** доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного технологического института (Технологического университета).

### Примечания

- 1 Русская идея // Сб.: Русская идея. М., Республика. 1992. С.187.
- 2 Там же.
- 3 Там же. С.204.
- 4 См.: Старый и новый мессианизм // Сб.: Русская идея. С.25.
- 5 Сб.: Русская идея. С.321.
- 6 *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., Наука. 1990. С.268.
- 7 Там же. С.267.
- 8 Франк С.Л. Душа человека. М., 1917. С.56.
- 9 Статья зеркало души народа // Вопросы философии. 1989. С.113.
- 10 Noctes petropilitanal. Пг. 1922. С.106.
- 11 *Лосев А.Ф.* Русская философия // Век XX и мир. 1988, № 3. С.42.
- 12 Жизненный смысл христианства. Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова // Вопросы философии и психологии. 1900, кн.IV (54). С.624.
- 13 Там же. С.636.
- 14 Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии, 1990, № 6. С.118.
- 15 Столп и утверждение истины. М., 1990. С.818.
- 16 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С.148.
- 17 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. С.326.
- 18 Русская идея: символ и смысл // Вопросы философии. 1992, № 8.

В. Н. Келасьев

## **ПРОБЛЕМЫ НООСФЕРЫ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ САМООРГАНИЗАЦИИ РОССИЙСКОГО СОЦИУМА**

Парадоксальность ситуации, сложившейся в России, состоит в том, что мы пока не приближаемся, а удаляемся от ноосферы, по крайней мере, того ее образа, который сложился в теории.

В связи с этим возникает вопрос, как, с помощью каких механизмов может быть осуществлено возвращение на путь движения к ноосфере?

Среди прочего нужно иметь виду, что с точки зрения ноосферного подхода мир будущего представляется миром без насилия. Присутствие же насилия свидетельствует о том, что мы действительно не приближаемся к сфере разума, а удаляемся от нее. И должно быть адекватное восприятие обществом этого факта.

Российский социум оказался расколотым на ряд различных, зачастую противостоящих друг другу менталитетов. В связи с этим возникают проблемы преодоления их отличий, снятия противостояния (совмещение друг с другом) и более масштабная, глобальная задача приближения существующих менталитетов к ноосферному менталитету. Понятно, что существующие типы менталитетов были сформированы в прошлом и мало ориентированы на ноосферную проблематику.

В литературе выделяются следующие типы менталитетов:

— советско-социалистический (материализм, атеизм, технократизм, примат общественного над личным, коллективизм и пр.);

— западно-ориентированный менталитет капиталистического типа (субъективизм, прагматизм, сциентизм, примат личного над общественным, индивидуализм, релятивизм и пр.);

— православно-славянский (религиозная духовность, дер-



жавность, народность, соборность и др.);

другие религиозно-национальные менталитеты (исламский, буддийский, иудаистский и др.);

— криминально-групповой менталитет (криминальная мифология, культ силы, антисоциальное поведение и т.п.);

— стихийно-мозаичный менталитет, конгломерат осколков различных менталитетов, включая элементы окултизма и суеверий, во многом продукт современной массовой культуры и средств массовой информации, порождающих подражательность и конформизм поведения.

Нам представляется, что можно также выделить менталитет сектантского типа, характерными чертами которого являются: узость сознания, крайняя нетерпимость, фанатизм, нечувствительность к противоречиям и логике вообще, уверенность в собственной исключительности, мессианской роли и т.п. Носителями такого менталитета являются многочисленные секты, прежде всего тоталитарного типа (Белое Братство, Сенрике АУМ, Мунисты, Свидетели Иеговы, сатанисты и др.). Несовместимость такого менталитета с ноосферным мышлением не вызывает никаких сомнений.

Достаточно далеки от ноосферного мышления и все перечисленные выше типы менталитетов. Однако некоторые их компоненты могут быть использованы для формирования ноосферного мировоззрения. Например, из советско-социалистического менталитета может быть полезным учение о примате общественного над личным, коллективизм, который облегчит человеку принятие требований экологического императива, централизма, выраженной регламентации поведения и т.п., из православно-славянского — понятие религиозной духовности, моральные принципы, те же коллективистские начала, понятие ответственности и пр.

Ставка только на западный менталитет капиталистического типа с его индивидуализмом, приматом личного над общественным, ориентацией на накопительство, эксплуатацию природы, безграничное расширение производства и пр. очень и очень сомнительна. Этот тип менталитета очень далек от подлинно ноосферного мировоззрения, хотя его долгое время пытались культивировать в нашей стране.

Пока же мы на каждом шагу сталкиваемся с тем, что различные типы менталитетов претендуют на свою исключительную роль в жизни общества, демонстрируют явную неспособ-

ность и нежелание к совмещению с другими, проявляя нетерпимость к инакомыслию, стремление к использованию силы при разрешении конфликтов, ориентацию на борьбу, а не на поиски согласия.

Картину, подобную трудностям совмещения различных менталитетов на материале российского социума, мы можем наблюдать и на более высоком уровне (человечества в целом). Только с понятием менталитета можно связывать уже понятие цивилизации. Сейчас насчитывают восемь различных типов цивилизаций (западную, японскую, исламскую, православно-славянскую, конфуцианскую, латиноамериканскую, индуистскую, африканскую).

Как правило, каждая цивилизация пытается всеми средствами защитить свои отличия, свои ценности навязать другим и при этом, удивляется, почему представители иных цивилизаций зачастую ее не понимают и отвергают. Здесь можно говорить о различной мере готовности социумов разных уровней к совмещению.

В частности, могут быть выделены следующие этапы готовности к совмещению:

- нулевой (полное отсутствие готовности к совмещению);
- частичное осознание необходимости совмещения — при практической пассивности в этом плане;
- то же самое, но с некоторыми реальными действиями — однако, не как что-то реально необходимое и осознанное, а вслепую, без теории процесса, без создания истинной готовности к совмещению у людей и у различных социальных групп;
- выраженное осознание необходимости совмещения — при более или менее целенаправленных действиях и поисках в этом направлении;
- адекватное осознание необходимости совмещения всеми членами общества (готовность к уступкам, компромиссам, самоизменениям, отказам от стереотипов).

Российский социум в настоящий момент находится на уровне частичного осознания необходимости совмещения. Человечество в целом тоже еще только начинает формировать некоторые общие позиции, способствующие сближению сильно различающихся ценностных ориентаций. Поэтому исключительно важной является разработка методики диагностики такой готовности социумов разных уровней к сближению позиций.

В соответствии со сказанным к приоритетным социологичес-

ким задачам, решение которых способно стимулировать процессы самоорганизации социума, могут быть отнесены:

— разработка общей теории достижения общественного согласия;

— профессиональная постановка всего комплекса проблем по формированию менталитета ноосферного типа (на базе реально сложившихся и уже существующих менталитетов);

— разработка концепции общества как разновидности саморазвивающейся рефлексивной системы;

— информирование населения о наиболее распространенных типах мифов и стереотипов.

При этом важно исходить из установок не на программирование общества, а на подлинную самоорганизацию, привлекая потенциал уже сложившихся методов разрешения конфликтов и ведения переговоров, коллективного творчества, деловых игр, психологических тренингов, техник коррекции группового и индивидуального сознания и поведения — сложившиеся социологические, психологические методы могли бы снять многие препятствия на пути достижения социумом подлинной самоорганизации, поднять его на более высокий уровень рефлексивности.

© В.Н.Келасьев, 1996

**Келасьев Вячеслав Николаевич**, доктор философских наук, заведующий лабораторией НИИКСИ.

## Литература

- 1 *Зобов Р.А., Келасьев В.Н.* Мифы российского сознания и пути достижения общественного согласия. С.-Петербург, 1995.
- 2 *Келасьев В.Н.* Интегративная концепция человека. Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1992.
- 3 *Семенов В.Е.* Основные менталитеты в современном российском обществе и проблема их совместимости. В кн.: Человек в условиях кризиса. Материалы научной сессии НИИ комплексных социальных исследований. С.-Петербург, 1994. С.6-8.
- 4 *Субетто А.И.* Эко-будущее и стратегия выживания мировой цивилизации. В кн.: Идеи Н.Д.Кондратьева и динамика общества на рубеже третьего тысячелетия. М., 1995. С.410-427.
- 5 *Хантингтон С.* Модель грядущего конфликта / Полис. 1994, № 1. С.33-67.

## **Первая международная конференция**

# **ПРОБЛЕМЫ НООСФЕРЫ И УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ**

**Санкт-Петербургский государственный университет**  
**9-15 сентября 1996 года**

### **Организаторы конференции**

Государственный Комитет Российской Федерации по высшему образованию

Санкт-Петербургский государственный университет

Российская Академия Наук

ГЕОХИ им. В.И. Вернадского

Санкт-Петербургское отделение РАН

Томский Государственный университет

Санкт-Петербургский Электротехнический университет

Русское Географическое Общество.

### **Цели конференции**

1. Формирование и развитие контактов ученых стран мирового сообщества в разработке концепции ноосферы, изучении проблем эволюции ноосферы и поиске возможностей и условий перехода человечества к устойчивому развитию (эволюция без катастроф).

2. Анализ, систематизация и обобщение результатов исследований проблем эволюции ноосферы как безальтернативного пути перехода человечества к устойчивому развитию.

3. Выработка единой концепции ноосферы и критериев формирования моделей устойчивого развития.

4. Формирование условий для совместного естественно-научного, философского и гуманитарного подходов в изучении проблем ноосферы и устойчивого развития; создание на этой основе комплексных научных направлений по ноосферной тематике.

5. Выработка рекомендаций по созданию государственных, региональных и ведомственных центров и Программ по коор-

динации исследований проблем ноосферы и устойчивого развития, учебных и воспитательных мероприятий.

6. формирование предложений по созданию международных, государственных, региональных фондов поддержки исследований проблем ноосферы и устойчивого развития, учебных и воспитательных мероприятий.

### **Работа конференции**

**будет проходить по следующим направлениям:**

#### **Секция I. Гуманитарные и философские аспекты ноосферы**

- Концепция универсального эволюционизма.
- Человек и Ноосфера.
- Самоорганизация как творческий процесс.
- Оценка основания культуры.
- Целостный образ человека и пути развития.
- Язык, литература и фольклор народов в становлении ноосферных представлений.
- Трансперсональное движение: история и перспектива.
- Образ науки и требования к его изменению.
- Системный подход в науках о природе.

#### **Секция II. Естественно-научные основы формирования ноосферы**

- Пространственно-временной континум — среда возникновения и эволюции жизни.
- Нелинейная динамика и моделирование сложного.
- Роль флуктуаций и бифуркационное дерево в процессах эволюции систем.
- Принципы организации и устойчивости биосферных систем.
- Динамический хаос и устойчивость сложных систем. Самоорганизация.
- Вода — вещество, определяющее возникновение и эволюцию жизни земного типа.
- Молекулярная эволюция.
- Физико-химические факторы биологической эволюции.
- Гелиофизические факторы в эволюции природы и общества.
- Геохимические и биогеохимические аспекты устойчивого развития биосферы.
- Экологический этап на пути формирования Ноосферы.

Ноосферные представления об источниках энергии.

Фундаментальная экология — средство формирования ноосферной науки, прогнозов и оценок путей устойчивого развития.

Прикладная экология — средство утверждения ноосферного подхода.

Живое и косное вещество в ноосферном представлении: сопряженная эволюция, ее особенности в различных системах, прогностическая значимость представлений.

### **Секция III. Ноосфера. Пути к устойчивому развитию**

Критический анализ современных научных парадигм.

Социально-экономическая характеристика состояния человека, общества и окружающей среды.

Модель устойчивого развития: концепции и противоречия.

Рациональное использование ресурсов планеты — необходимое условие развития ноосферы и перехода человечества к устойчивому развитию.

Принципы рационального освоения земного и околоземного пространства.

Факторы, дестабилизирующие состояние систем с участием человека, их роль в эволюции планеты.

### **Секция IV. Вопросы и методология ноосферного воспитания и образования**

Физические основы современного рационализма.

Ноосферное обобщение естественно-научных и гуманитарных знаний.

Принципы отбора и передачи знаний. Научные школы. Проблема учитель — ученик.

Недостаточность современных естественно-научных знаний для формирования целостной ноосферной картины мира.

Переход от научного знания к ноосферному восприятию мира.

Ноосферное образование как синтез профессионального обучения и нравственного воспитания.

Рациональное и эмоциональное. Единство научного мышления. Роль гипотез.

Этика интеллектуального труда.

## АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ АМОСОВ 1948-1996

Скорбной вестью ознаменовалось начало Светлой седмицы — 15 апреля 1996 г.: от сердечного приступа на 48-м году жизни скоропостижно скончался выдающийся российский археограф, доктор исторических наук Александр Александрович Амосов. Отечественная наука понесла невосполнимую утрату: в расцвете творческих сил от нас ушел один из самых ярких и самобытных современных исследователей, труды которого имеют и будут иметь непреходящую научную ценность.

Александр Александрович Амосов родился 10 сентября 1948 г. в селе Черевково Красноборского района Архангельской области в потомственной крестьянской семье: отец, инвалид войны, работал в плановом отделе Черевковского леспромхоза, мать преподавала химию и биологию в Черевковской средней школе, где с 1956 по 1966 учился и Саша. Изобиловавшие памятниками старинной письменности берега Северной Двины с конца 1950-х гг. стали одним из самых притягательных мест для археографов, неоднократно посещавших Черевково. Юношеские интересы определили выбор профессии, и сразу же по окончании средней школы А.А.Амосов поступил в Московский государственный историко-архивный институт. Деятельный участник руководимого д.и.н. С.О.Шмидтом студенческого научного кружка, А.А.Амосов уже со второго курса занялся изучением проблем источниковедения истории Русского Севера XV-XVIII вв.

Дипломная работа А.А.Амосова имела заслуженный успех и по окончании МГИАИ он был рекомендован своим научным руководителем С.О.Шмидтом в аспирантуру Института истории СССР. Результатом семилетних изысканий в архангельских, ленинградских и московских архивохранилищах явилась кандидатская диссертация "Архивы Двинских монастырей: Очерки по истории организации и складывания архивов духовных корпораций", успешно защищенная А.А.Амосовым в 1975 г. К сожалению, этот достаточно ценный в научном отношении труд не опубликован до настоящего времени.

После окончания аспирантуры А.А.Амосов был направлен в Отдел рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Работа А.А.Амосова в Библиотеке Академии наук СССР хронологически совпала с эпохой расцвета этого научного учреждения.

А.А.Амосов с необыкновенной любовью и бережностью относился и к памяти своих предшественников, и к здравствующим коллегам по работе. В 1982 г. он подготовил к печати и существенно дополнил в комментариях вышедшую под редакцией С.О.Шмидта монографию “Библиотека Ивана Грозного: Реконструкция и библиографическое описание”, принадлежащую перу Н.Н.Зарубина — выдающегося знатока древнерусской письменности. Памяти Н.Н.Зарубина были посвящены несколько докладов и статей А.А.Амосова. А.А.Амосов участвовал в подготовке посмертно изданного каталога Е.И.Бобровой “Библиотека Петра I” (1978). Дань уважения своему старшему коллеге д.и.н. А.И.Копаневу А.А.Амосов отдал, будучи одним из организаторов конференции и членов редколлегии сборника его памяти. Совместно с Н.Ю.Бубновым А.А.Амосовым была составлена “Библиография работ сотрудников Отдела рукописной и русской книги БАН за 1945-1984 гг.”, опубликованная в 1985 г. в Нийменгене (Нидерланды).

Исследовательские интересы А.А.Амосова были широки, однако сам он был склонен воспринимать себя прежде всего археографом. Библиотека Российской Академии наук в начале XX века возобновила традиции археографических экспедиций, практиковавшейся Академией наук (в 1750-е гг. — Г.Ф.Миллер, в 1820-1830-е гг. — Я.И.Березников, П.М.Строев). Ко времени поступления А.А.Амосова на работу в ОРРКК БАН вся работа по собиранию памятников древней письменности на территории страны координировалась Археографической комиссией АН СССР, возглавляемой С.О.Шмидтом. Деятельность А.А.Амосова во многом определила основные направления археографических исследований не только в БАН, но и на всем Русском Севере. Археографию А.А.Амосов рассматривал не только как научную дисциплину — для него археография была прежде всего содружеством единомышленников, связанных между собою не только общностью научных, но и духовных интересов. На протяжении ряда лет А.А.Амосов был связующим звеном между археографами Москвы, Санкт-Петербурга и городов северо-востока Европейской части России. С именем



А.А.Амосова связано развитие местной археографической традиции в Вологде, Сыктывкаре, Архангельске, Петрозаводске, Екатеринбургe, Нижнем Новгороде, Ярославле, где он бывал не только частым и желанным гостем, но и научным руководителем молодых ученых. Значительную роль А.А.Амосов играл в деятельности Ленинградского отделения Археографической комиссии АН СССР. В начале 1980-х гг. на протяжении нескольких лет А.А.Амосов читал курс вспомогательных исторических дисциплин на историческом факультете Ленинградского государственного педагогического института имени А.И.Герцена.

Принимая большое участие в работе Всероссийского общества по охране памятников истории и культуры, А.А.Амосов на протяжении восьмидесятих годов осуществил публикацию сводного каталога памятников письменности, хранящихся в библиотеках и музеях Вологодской области и хронологически охватывающих период от древности до середины XX века. Новизна этой исследовательской работы состояла также и в том, что она полностью осуществлялась на средства местной администрации и с участием сотрудников учреждений, где хранились описываемые материалы. Всего вышло 5 частей (в 11-ти выпусках) издания "Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель". Предложенная А.А.Амосовым методика была принята в качестве основополагающей при реализации комплексных региональных археографических программ; по такому же образцу была построена работа над изданием "Памятники письменности в хранилищах Коми АССР. Каталог-путеводитель" (в 1989 г. в свет вышла 1-я часть). А.А.Амосов руководил так же экспедициями на юг Кировской области — необыкновенно интересный в археографическом отношении регион, открытый в конце шестидесятих годов А.И.Копаневым и Н.Ю.Бубновым — по итогам работы была опубликована коллективная монография "К истории книжной культуры Южной Вятки: полевые исследования" (Л., 1991).

А.А.Амосов участвовал в 23-х экспедициях по Архангельской, Вологодской, Кировской областям и в Прибалтике. В Отдел рукописных и редких книг Библиотеки РАН поступило 687 рукописей и 215 старопечатных книг. Еще 626 рукописей, 317 старопечатных книг и целая библиотека более чем из 2000 книг, преимущественно по истории старообрядчества, были переданы в 1989 г. в Отдел в составе привезенного А.А.Амосо-

вым и М.П.Лепехиным из Подмоскovie собрания М.И.Чуванова — наиболее ценном приобретении подобного рода государственным хранилищем за послевоенный период. Немало времени отдал А.А.Амосов и описанию хранящихся в ОРРКК БАН Рукописных собраний — так, совместно с М.В.Кукушкиной и Л.Б.Беловой им было подготовлено описание Архангельского собрания; в 1989 г. в свет вышел 1-й выпуск этого труда.

А.А.Амосов был признанным знатоком русской книги XVI века. Предметом его особого исследовательского интереса был Лицевой летописный свод — всемирная иллюстрированная хроника, повествующая о событиях от сотворения мира до времени правления царя Ивана IV Васильевича, состоящая из 12-ти томов общим объемом свыше 10000 листов, с более чем 18500 миниатюрами. Изучению этого наиболее значительного древнерусского летописного свода А.А.Амосов отдал более двадцати лет жизни; сделанные им выводы и наблюдения сразу же входили в научный оборот и многие из них являются его открытиями, которые уже сейчас воспринимаются в качестве доказанных истин. Итоговой работой А.А.Амосова явилась докторская диссертация “Лицевой летописный свод Ивана Грозного: Опыт комплексного источниковедческого исследования”. Заветной мечтой А.А.Амосова, которую он не устал пропагандировать, было факсимильное издание всех 12-ти томов Лицевого летописного свода. Гораздо больше повезло хранящейся в ОРРКК БАН знаменитой Радзвилловской летописи, изданной в 1994 г. издательством “Глагол” — в подготовке этого издания А.А.Амосов принимал живейшее участие и описал одну треть миниатюр рукописи.

А.А.Амосов был связующим звеном между учеными разных поколений и различных научных школ. Ученик С.О.Шмидта, А.А.Амосов достойно продолжил своими трудами преемство, восходящее к М.Н.Тихомирову, М.М.Богословскому, В.О.Ключевскому и С.М.Соловьеву. Двадцатилетняя работа в Отделе рукописной и редкой книги БАН, где А.А.Амосов прошел путь от младшего (1974 г.) до ведущего (1988 г.) научного сотрудника, явила в нем продолжателя традиций А.А.Шахматова, В.И.Срезневского, Н.К.Никольского, Н.Н.Зарубина и А.И.Копанева. А.А.Амосов был одним из достойнейших представителей петербургской науки. В последний год своей жизни А.А.Амосов работал в Государственной Думе помощником депутата Т.Н.Черторицкой; при его участии были приняты зако-

обязательном экземпляре, о библиотечном деле, о государственных пенсиях. А.А.Амосов всегда работал с полной силой, изумляет объем сделанного им за недолгую, но прожитую жизнь.

Той памяти Александра Александровича Амосова его дети и ученики всегда будут верны.

*Отдел рукописной и редкой книги и картографии Библиотеки Российской Академии наук*

*Отдел древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН*

*Санкт-Петербургское отделение Археографической комиссии Российской Академии наук*

*Отдел источниковедения и Архив Санкт-Петербургского филиала Института российской истории РАН*

*Кафедра российской истории и Кафедра источниковедения исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета*

*Российский государственный исторический архив*

*Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук*

*Отдел рукописей Российской национальной библиотеки*

*Санкт-Петербургское отделение Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры*

*Издательство "Глагол"*

*Издательство "Хронограф"*

*Редколлегия альманаха "Вече"*

**Научное издание**

**ВЕСТЕ**

**Альманах русской философии и культуры**

**Выпуск 6**

Сдано в набор 26.05.96. Подписано в печать 04.07.96. Формат 60×84 1/16.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 14.02. Тираж 1000 экз. Заказ 14

Центр офсетной печати типографии издательства СПбГУ  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41